CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

240

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Université de Louvain
Institut Orientaliste

Universiteit te Leuven
Instituut voor Oriëntalisme

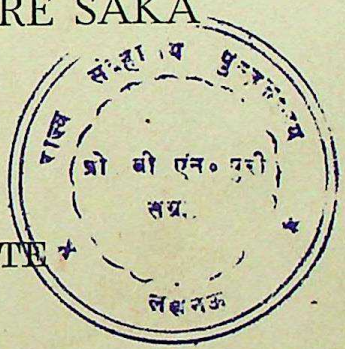
BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

Volume 43

HISTOIRE DU BOUDDHISME INDIEN

DES ORIGINES À L'ÈRE ŚAKA

PAR



ÉTIENNE LAMOTTE

Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

LOUVAIN

PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES
2, Place Cardinal Mercier

INSTITUT ORIENTALISTE
101, Boulevard de Tervuren

1958

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

B.A. 21.9.1965

With Compliments from the author.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

HISTOIRE
DU
BOUDDHISME INDIEN

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Cl. Royal Academy of Arts, Londres.)

I. — Mathurā. Buddha. Style Gupta.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Université de Louvain
Institut Orientaliste

Universiteit te Leuven
Instituut voor Oriëntalisme

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

Volume 43

HISTOIRE
DU
BOUDDHISME INDIEN

*

DES ORIGINES À L'ÈRE ŚAKA

PAR

ÉTIENNE LAMOTTE

Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

LOUVAIN

PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES
2, Place Cardinal Mercier

INSTITUT ORIENTALISTE
101, Boulevard de Tervuren

1958

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

AVANT-PROPOS

Chaque année voit grandir le nombre des publications consacrées à la vie de Śākyamuni et à la philosophie bouddhique; en revanche, les histoires du bouddhisme sont rares et commencent à dater.

L'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* d'Eugène Burnouf est de 1845; la *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië de* J. A. C. Kern remonte à 1882-84. Les manuels d'études indiennes comme l'*Inde Classique* de MM. L. Renou et J. Filliozat (1947-53), les histoires des religions comme *Die Religionen Indiens* de H. von Glasenapp (1943) et les histoires de la philosophie comme *Die Philosophie der Inder* de H. von Glasenapp (1949) et la *Geschichte der Indischen Philosophie* de E. Frauwallner (1953-56) contiennent, il est vrai, d'excellents sommaires historiques, mais limités forcément à des généralités.

Depuis l'époque de Burnouf et de Kern, la découverte de nouveaux manuscrits indiens, le dépouillement des sources chinoises et tibétaines, les trouvailles épigraphiques et les découvertes archéologiques sont venus grossir l'information, et le moment était venu de réécrire l'histoire du bouddhisme sur ces bases nouvelles.

Répondant à l'invitation que M. Alfred Foucher voulait bien lui adresser quelques jours avant sa mort, l'auteur a tenté ici de retracer l'histoire des premiers siècles du bouddhisme depuis les origines (VIe siècle a. C.) jusqu'au début de l'ère Śaka (fin du Ier siècle

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

p. C.). La période traitée embrasse pratiquement l'histoire du bouddhisme ancien ou, selon l'expression consacrée, sthavirien.

Quoi qu'en ait dit al-Bīrūnī, l'Inde a eu ses historiens. Sans parler des généalogies *(vaṃśāvalī)* dressées par les maisons royales, des chroniques comme celles du *Dīpā* et du *Mahāvaṃsa,* de la *Rājataraṅgiṇī,* du *Gośṛṅgavyākaraṇa,* du *Mañjuśrīmūlakalpa,* voire de l'*Aśokāvadāna,* démontrent à suffisance l'existence d'une littérature historique ou pseudo-historique. Toutefois les sources bouddhiques se meuvent en général sur le plan abstrait des idées et, si elles exposent en détail les doctrines de Śākyamuni et des grands docteurs, si elles décrivent minutieusement le fonctionnement de l'ordre des bhikṣu et des bhikṣuṇī, elles sont presque totalement dépourvues d'indications d'ordre historique ou chronologique. La *philosophia perennis* fait volontiers abstraction du temps et de l'espace.

Pourtant les relations sont étroites entre l'histoire politique et l'histoire spirituelle. Sans les faveurs d'un Aśoka, les disciples du Śākya se seraient-ils jamais distingués des Muṇḍasāvaka, Jāṭilaka, Magaṇḍika, Tedaṇḍika, Aviruddhaka et autres sectes obscures dont nous ne connaissons plus aujourd'hui que le nom? Si les hasards de l'histoire n'avaient mis les bouddhistes en contact avec les Grecs, les Scythes, les Parthes, les Kuśāṇa, les Sérindiens et les Chinois, formeraient-ils, aujourd'hui encore, la religion universelle la plus répandue?

Notre premier souci a été de replacer le bouddhisme dans le cadre historique qui lui manquait, de le retirer du monde des idées où il se confinait volontairement pour le ramener sur terre. On souhaite y être parvenu,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans une certaine mesure, par le recours constant aux inscriptions, le dépouillement systématique des chroniques et la mise en ordre des renseignements d'ordre géographique fournis par les pèlerins chinois et largement confirmés par les découvertes archéologiques. Trop de dates cependant demeurent approximatives et purement conjecturales si elles ne sont pas confirmées par les écrits des historiens grecs et latins ou des annalistes chinois.

Les cinq premiers chapitres débutent par un exposé d'histoire indienne où viennent s'encadrer les faits bouddhiques.

Durant le VIe siècle av. J.-C., l'histoire fut dominée par les États républicains et les petits royaumes formant les seize « Grandes contrées » de l'Inde du Nord. C'est dans la région du Gange moyen, et plus particulièrement au Magadha, que le buddha Śākyamuni prêcha ses quatre Vérités saintes et fonda un ordre religieux de moines mendiants soutenus matériellement par une confrérie de laïcs.

Comme son nom l'indique, l'époque magadhienne (546-324 a. C.) fut marquée par l'accroissement constant du royaume du Magadha sous les dynasties des Haryaṅka, des Śiśunāga et des Nanda, et l'établissement dans l'île de Ceylan de colonisateurs aryens. Cependant l'Inde du Nord-Ouest conquise par Alexandre le Grand devenait le théâtre des luttes entre diadoques. Au cours de cette période troublée, les débuts du bouddhisme furent difficiles. Toutefois les religieux parvinrent à jeter les bases de leurs écritures canoniques et à s'organiser sous la direction de leurs chefs en discipline et de leurs maîtres de la Loi.

Dominée tout entière par la grande figure de l'empe-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

reur Aśoka, la période Maurya (324-187 a. C.) vit l'expansion du bouddhisme à travers l'Inde entière et son implantation dans l'île de Ceylan. Plus encore que les textes, les découvertes archéologiques permettent de suivre pas à pas la marche de cette progression. Le concile de Pāṭaliputra fut marqué par des dissensions entre religieux; l'hérésie de Mahādeva agrandit le fossé et, pour finir, le schisme des Mahāsāṃghika scinda les moines bouddhiques en deux partis rivaux.

La période des Śuṅga et des Yavana (187-30 a. C.) constitua une époque critique durant laquelle le bouddhisme, tout en réalisant des progrès, eut à faire face à de nombreuses difficultés. Dans le bassin du Gange, le roi Puṣyamitra et ses successeurs adoptèrent envers les religieux une attitude franchement hostile, et le mouvement monothéiste et dévot inauguré par les sectes viṣṇuites contrebalança l'influence de la Bonne Loi. En revanche, dans le Nord-Ouest, certains rois indo-grecs, et notamment Ménandre, s'appuyèrent sur le bouddhisme pour asseoir leur autorité. A Ceylan, les rois Duṭṭhagāmaṇi et Vaṭṭagāmaṇi multiplièrent les fondations religieuses, et le second favorisa la mise par écrit des textes canoniques. L'époque Śuṅga vit encore la naissance et l'efflorescence de l'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale qui eut pour centres principaux Bhārhut, Bodh-Gayā et Sāñcī.

Les Śaka et les Pahlava (100 a. C. - 75 p. C.) qui succédèrent aux Grecs dans le Nord-Ouest et s'emparèrent bientôt de la côte occidentale finirent eux aussi par se montrer favorables au bouddhisme, et plusieurs satrapes scythes s'instituèrent les bienfaiteurs de la communauté. Pour atteindre ces âmes frustes, la propagande bouddhique dut quelque peu simplifier ses méthodes et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

adapter son enseignement. Avec l'appui de ces nouveaux maîtres et la bienveillance des premiers rois du Dékhan, les disciples de Śākyamuni prirent l'habitude de tailler leurs temples et leurs résidences dans la roche vive. Inaugurée à l'époque scythe dans les Ghāts occidentaux, l'architecture rupestre continuera de s'exercer durant de longs siècles.

A l'exposé chronologique des six premiers siècles du bouddhisme viennent s'ajouter deux chapitres consacrés l'un aux sectes, l'autre à la religion bouddhique.

Le bouddhisme sthavirien ou Hīnayāna compte en principe dix-huit sectes dont la nature et la formation posent des problèmes délicats. Il fallait éclaircir l'origine et la position doctrinale de ces sectes, préciser leur répartition géographique et soumettre à une étude comparée les listes, diverses et contradictoires, dressées d'âge en âge par les auteurs anciens. Les sectes contribuèrent grandement à l'élaboration philosophique des vérités prêchées par Śākyamuni et firent accomplir à l'Abhidharma, c'est-à-dire à la spéculation philosophique, des progrès qu'il convenait de noter. Mais leur œuvre principale est d'avoir vulgarisé la Parole du Buddha en la transposant en autant de parlers qu'il était nécessaire pour lui assurer la plus large diffusion.

Aussi le chapitre consacré aux sectes traite-t-il de la formation des langues bouddhiques : ancienne māgadhī, pāli, prākrit du Nord-Ouest, sanskrit mixte et enfin sanskrit bouddhique. On ne se flatte pas d'avoir trouvé la solution de tous les problèmes posés, mais on espère en avoir exposé les données.

Au début de l'ère nouvelle, le bouddhisme, de message philosophico-mystique qu'il était primitivement, s'était transformé en une véritable religion, avec un Buddha

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

divinisé, une mythologie, une hagiographie, un culte largement traversé par une espérance messianique. L'étude de cette évolution forme l'objet du chapitre VII. On y trouvera un exposé détaillé de la légende du Buddha, légende où l'on peut mesurer l'incidence du milieu populaire et laïc sur l'évolution des idées religieuses.

Tout au long de cet ouvrage on a tenté de se tenir le plus près possible des sources, en s'y référant, pour ainsi dire, à chaque ligne. Mais on ne se dissimule pas tout ce qu'elles ont de légendaire et de contradictoire.

La tradition bouddhique baigne dans le merveilleux. Atténué par certaines écoles, exagéré par d'autres, le merveilleux se retrouve partout. On en a pris son parti, sans chercher à l'éliminer au nom de notre rationalisme occidental. En faire abstraction, serait offrir au lecteur une image caricaturale du bouddhisme sans atteindre pour autant à la vérité historique. Il ne suffit pas d'écarter la légende pour trouver la réalité des faits. En laissant au merveilleux la place qu'il a toujours occupée dans les sources, on pense donner un reflet plus fidèle de la mentalité des disciples du Buddha. C'est cette mentalité qui constitue l'objet propre de notre enquête et non une fuyante et insaisissable certitude historique. Par ailleurs la confrontation des sources, le contrôle des textes par les monuments figurés suffisent souvent à dissiper les fictions les plus évidentes et à présenter la tradition sous un jour acceptable.

Plus délicate est l'attitude à adopter à l'endroit des contradictions qui fourmillent dans les textes. Les sources brâhmaniques, jaina et bouddhistes sont rarement d'accord. Au sein même du bouddhisme, la chronique singhalaise s'écarte souvent des traditions écrites ou

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

orales répandues sur le continent indien, et adopte un comput différent. Sur un fait identique circulaient des versions absolument opposées. Il n'y a pas moins de six dates différentes proposées sur le schisme des Mahāsāṃghika (p. 313-316) et la disparition de la Bonne Loi est prévue pour une date variant entre l'an 500 et l'an 12.000 après le Nirvāṇa du Buddha (p. 211-217).

On peut juger en conciliation et tenter d'harmoniser les sources. Il suffit de négliger telle variante de manuscrit, de déclarer un passage interpolé ou d'identifier des personnages portant des noms différents, par exemple Upagupta et Moggaliputtatissa (p. 278). Le procédé est, sinon justifié, au moins ingénieux lorsqu'il s'agit d'un point de détail susceptible d'être traité en quelques pages. Adopté comme méthode de travail et appliqué à travers tout un livre, il friserait la plaisanterie.

On n'a pas craint ici d'accuser les angles ni de relever les contradictions. Mais on s'est attaché à les classer chronologiquement pour en dégager les lignes d'une évolution révélatrice de la mentalité et des intentions des vieux auteurs. Grâce à ce procédé on verra comment, par exemple, la tradition relative aux deux premiers conciles bouddhiques a pu être exploitée au cours des temps à des fins très différentes (p. 145-153).

Sur le problème des influences étrangères exercées sur le bouddhisme, on s'est montré très réservé. Si le bouddhisme, volontairement ouvert à tous les êtres, peut légitimement revendiquer le titre de religion universelle, s'il a conquis à la longue la plus grande partie du continent asiatique, il n'en demeure pas moins qu'il fut, durant les premiers siècles de son histoire, un phénomène indien, à interpréter comme tel. La vérité,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

disait Fustel de Coulanges est « de ne plus avoir d'autres maîtres sur la Grèce que les Grecs, sur Rome que les Romains ». Mais leur nationalité indienne ne devait nullement empêcher les propagandistes de se faire Grecs avec les Yavana, Scythes avec les Śaka et taoïstes avec les Chinois.

Les conseils et les encouragements ne nous ont pas fait défaut. Une fois encore l'aide la plus efficace nous est venue de France. Mademoiselle Marcelle Lalou, directeur d'études à l'École des Hautes Études, et Monsieur Paul Demiéville, membre de l'Institut et professeur au Collège de France, ont relu les épreuves, la plume à la main, et nous ont suggéré d'indispensables corrections et de précieuses améliorations. Monsieur Louis Renou, membre de l'Institut et professeur à la Sorbonne, a soigneusement contrôlé la section relative aux langues bouddhiques. Le Musée Guimet nous a fourni les planches qui servent à illustrer cet ouvrage, et son conservateur, Mademoiselle Jeaninne Auboyer, a poussé l'amabilité jusqu'à mettre à notre disposition ses clichés personnels. Nous tenons à remercier ici ces collaborateurs et ces amis et à les associer à la dette de reconnaissance que nous avons contractée envers nos maîtres disparus et, en particulier, MM. Louis de La Vallée Poussin, Sylvain Lévi et Alfred Foucher.

Nos remerciements sont également dus à la Royal Academy of Arts, à l'India Office Library et à la firme John Murray qui nous ont gracieusement autorisé à reproduire certains clichés dont il détenaient les droits d'auteur.

La Fondation Universitaire et son distingué directeur, Monsieur Jean Willems, ont bien voulu nous continuer leur bienveillance en octroyant à cet ouvrage un généreux subside.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE PREMIER

L'INDE AU TEMPS DU BUDDHA

I. — DONNÉES HISTORIQUES ET GÉOGRAPHIQUES

Les antécédents védiques. — Lorsque naquit, au VIe siècle avant l'ère chrétienne, celui qui devint un jour le Buddha Śākya-muni, l'Inde avait derrière elle un long passé.

Dans la seconde moitié du troisième millénaire, le bassin de l'Indus avait été le siège d'une importante civilisation urbaine de caractère énéolithique. Ses deux centres principaux, Harappa (au Penjab) et Mohen-jo-Dāro (dans le Sindh), ont livré, entre autres monuments, des cachets inscrits couverts d'une écriture pictographique, dont l'interprétation demeure encore incertaine, mais qui permettent d'établir des synchronismes entre la civilisation de l'Indus et le Vieux Monde suméro-akkadien de la Mésopotamie. En dépit de quelques traits religieux d'apparence indienne, cette civilisation semble avoir été importée. Elle s'effondra sous le coup de cataclysmes dont les fouilles ont révélé les traces, et sa disparition précéda, de plusieurs siècles peut-être, l'occupation de l'Inde par les Ārya.

A s'en tenir à l'opinion traditionnelle [1], c'est vers le XIIIe siècle av. J.-C. que les Indo-Européens, plus précisément les Ārya représentant la branche orientale des Indo-Iraniens, envahirent par vagues successives le Nord-Ouest de l'Inde. Ils parlaient le sanskrit védique, langue étroitement apparentée à celle des Mèdes et des Perses demeurés sur le plateau de l'Iran.

La langue aryenne servit d'abord d'expression littéraire aux Veda, textes sacrés élaborés en gros du XVe au VIe siècle avant l'ère et constituant la *śruti* « Révélation », par opposition à la *smṛti* « Tradition » humaine.

1 Autres conceptions dans R. Schafer, *Ethnography of Ancient India*, Wiesbaden, 1954.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Au sens restreint du mot, le Veda comprend quatre classes de compositions littéraires :

1. Le *Mantra* « Formule sacrée », réparti en quatre *saṃhitā* « Collections » : *Ṛk, Sāma, Yajuḥ* et *Atharva Saṃhitā*. Les trois premières constituant la *trayī vidyā* « Triple Science » furent considérées dès l'origine comme textes canoniques. Le *Ṛk* est un recueil de strophes composées en l'honneur des dieux du panthéon védique, Indra, Varuṇa, Sūrya le Soleil, Uṣas l'Aurore, Agni le Feu, Rudra l'ouragan, etc., pour la plupart, des divinités atmosphériques de caractère assez flottant. Le *Sāman* est un livre de mélodies extraites du *Ṛk*. Le *Yajuḥ* renferme des formules en vers, empruntées au *Ṛk*, et des formules en prose destinées à être récitées par le sacrificateur.

L'*Âtharvaveda* est un recueil de magie qui n'accéda que tardivement à la canonicité. Cependant une partie de son matériel est ancien. Il renferme, à côté de chants ou d'incantations à l'usage des magiciens, des hymnes d'une haute élévation de pensée.

2. Les *Brāhmaṇa* « Interprétations sur le brahman » sont des traités relatifs à la prière et aux cérémonies du sacrifice. Ils visent avant tout à interpréter les pratiques du culte, mais contiennent encore des mythes cosmologiques, de vieilles légendes et des vers célébrant les exploits de rois fameux dans la tradition sacerdotale.

3 et 4. Les *Āraṇyaka* « Livres de la forêt » et les *Upaniṣad* « Connexions ou Corrélations » apparaissent comme le prolongement des *Brāhmaṇa* dont ils se donnent souvent comme les appendices. Les secondes marquent sinon les débuts, au moins l'intensification de la spéculation philosophique à laquelle participent, non plus seulement les prêtres, mais encore et surtout les laïcs de la classe des rois et des guerriers.

La *śruti* védique constituée par les textes énumérés jusqu'ici est complétée par la *smṛti* ou tradition humaine responsable de l'élaboration des *Vedāṅga* « Traités auxiliaires du Veda ». Ils sont au nombre de six : phonétique, rituel, grammaire, étymologie, métrique et astronomie. Ces sciences complémentaires ont abouti au cours des temps à la rédaction de manuels dont le plus notable au point de vue linguistique est la grammaire en huit livres *(Aṣṭādhyāyī)* de Pāṇini qui fixe la forme de la langue sanskrite aux confins du védisme finissant (IVe siècle av. J.-C.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Documents de nature strictement religieuse, les Veda ne nous renseignent que très imparfaitement sur l'ancien âge védique. Et il serait tout aussi futile d'essayer de reconstruire l'histoire politique et religieuse des Ārya sur la base des épopées indiennes du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*. Un fait cependant se laisse deviner : la lente progression des Ārya depuis le bassin de l'Indus jusqu'aux confins du Bengale durant les quelques dix siècles de l'âge védique (XVe s.-VIe s. av. J.-C.).

Les *Saṃhitā* ont conservé le souvenir de l'installation des *Ārya* au pays des Sept Rivières. Débouchant des passes de Kābul et de Kandahār, ils prirent possession du haut et du moyen Indus et, pour s'y maintenir, durent livrer de rudes combats contre les tribus anaryennes des Dāsa ou Dasyu, à peau noire ou foncée, dont il fallait réduire les forteresses. Ils durent aussi livrer bataille aux Paṇi, peuplade qui refusait de patronner le culte védique et dérobait le bétail des *Ārya*.

Les luttes intestines vinrent s'ajouter aux guerres extérieures. Il est question dans le *Ṛgveda* d'une « Guerre des dix rois » qui mit aux prises, sur les bords de la Paruṣṇī (l'actuelle Rāvi), les Bharata avec une confédération de dix tribus aryennes, dont celles des Pūru. Elle se termina par la victoire de Sudās, roi des Bharata, qui tua Purukutsa, chef des Pūru.

Les dernières *Saṃhitā* montrent qu'au début du dernier millénaire les Ārya avaient progressé vers l'est et occupé la partie occidentale du bassin du Gange. Une confédération de Bharata et de Pūru créa sur les bords de la Sarasvatī le royaume des Kuru, et ce Kurukṣetra (actuel Rohilkhand) devint le centre par excellence de la culture brâhmanique, le Brahmāvarta. Les guerres n'avaient pas cessé pour autant, et le *Mahābhārata* a précisément pour objet la lutte épique qui mit aux prises, vers le début du IXe s. av. J.-C., les deux lignées des descendants de Bharata : d'une part, les cent Kaurava commandés par Duryodhana, d'autre part leurs cousins, les cinq Pāṇḍava. Les Kuru occupèrent la partie septentrionale du Doāb, capitale Hastināpura ou Āsandīvant. Ils s'allièrent aux Pañcāla fixés au Doāb méridional autour de Kāmpīla ou Kāmpilya. Quelques rois Kuru sont mentionnés dans l'*Atharvaveda*, les *Brāhmaṇa* et les *Purāṇa* : Parikṣit, fondateur de la dynastie du même nom; Janamejaya, qui célébra le sacrifice du cheval et porta ses armes jusque Takṣaśilā; Nicakṣus qui, après la destruction d'Hasti-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nāpura par un débordement du Gange, transporta sa capitale à Kauśāmbī sur le cours inférieur de la Yamunā..

Poursuivant leur marche vers l'est, les Ārya fondèrent encore dans la région du Gange moyen les royaumes du Kosala (Oudh), de Kāśī (région de Bénarès) et du Videha (Bihār septentrional).

Le Kosala eut pour villes principales Ayodhyā (que l'on identifie parfois avec Sāketa) et Śrāvastī. Ses princes appartenaient à la dynastie solaire du héros védique Ikṣvāku, fils de Manu. Le roi Daśaratha qui régnait à Ayodhyā eut pour fils et successeur le héros épique Rāma, dont les aventures romanesques et guerrières sont célébrées dans le *Rāmāyaṇa*. Toutefois, dans la version la plus ancienne de la légende, Rāma était roi de Bénarès.

Le Kosala fut en guerre continuelle avec le royaume rival de Kāśī, capitale Vārāṇasī ou Bénarès. Kāśī commença par l'emporter, et ce fut le règne glorieux du roi Brahmadatta dont les fastes sont célébrés dans les *Jātaka* bouddhiques. La situation se retourna lorsque Kaṃsa, roi de Kosala, conquit et annexa définitivement le pays de Kāśī.

Le *Śatapatha-brāhmaṇa* (IX, 4) conserve le souvenir de la conquête par les Ārya de la région du Bihār septentrional, et de la fondation du royaume de Videha vers les VIIIe-VIIe siècles avant l'ère. Le Feu, suivi du roi Māthava le Videgha, partit de la Sarasvatī vers l'est, franchissant toutes les rivières, mais s'arrêta devant la Sadānīrā (Gandak?) parce que « le Feu n'avait jamais brûlé au-delà ». Le roi Māthava franchit le fleuve et, avec l'aide des brāhmanes, soumit au Feu le territoire conquis. Dès lors cette mauvaise terre, au sol marécageux, devint très fertile. Le royaume du Videha eut pour capitale Mithilā, l'actuel Tirhut.

Le Videha atteignit son apogée sous le roi Janaka qui donna son nom à la ville de Janakpur dans le district de Darbhanga. L'épopée en fait le père de Sītā, épouse de Rāma, dont le nom subsiste dans la localité de Sītāmārhi. Janaka, roi de Videha, est mis en scène dans les *Upaniṣad* comme patron des métaphysiciens Yajñavalkya et Śvetaketu. La *Bṛhadāraṇyakā* (II, 1, 1) en fait un contemporain d'Ajātaśatru de Kāśī que l'on a rapproché d'Ajātaśatru, roi de Magadha, qui joua un rôle important dans la vie de Śākyamuni. Si l'identification est exacte, la spéculation aupaniṣada, telle qu'elle apparaît dans l'un de ses documents les plus anciens, la *Bṛhadāraṇyakā*, coïnciderait dans le temps avec les origines bouddhiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cependant, dans la biographie du Buddha, il n'est plus question du royaume des Videha. Il est remplacé par la confédération des Vṛji dont la tribu la plus importante était celle des Licchavi, capitale Vaiśālī, l'actuel Besarh dans le district de Muzaffarpur. Quant au Magadha, région du Bihār méridional, ce n'est qu'à l'époque du Buddha qu'il fut organisé en royaume. Précédemment il ne joua qu'un rôle de second plan dans l'Inde gangétique : il n'était pas complètement aryanisé, mais parcouru seulement par des bandes d'Ārya renégats nommés *vrātya* qui ne suivaient pas les rites védiques.

La littérature védique reflète presque exclusivement la progression aryenne au nord du Gange, le long des contreforts de l'Himālaya. Cependant, vers la fin de l'âge védique, l'expansion aryenne avait largement dépassé la rive méridionale du fleuve sacré. Sur les bords de la Yamunā, affluent du Gange, la tribu des Yādava avait colonisé le pays des Śūrasena autour de Mathurā; plus à l'est, les Vatsa occupaient la région de Kauśāmbī. Remontant le cours du Chambal, les Ārya s'étaient fixés en Avanti et avaient atteint la Narmadā. Selon la tradition épique, une branche des Yādava, sous la conduite de Kṛṣṇa, se serait portée au Kāthiāwār et aurait fondé à Dvāraka une nouvelle capitale. Bien que le rôle historique de Kṛṣṇa ne réponde point à la réalité, l'expansion aryenne en direction du sud ne fait point de doute. Elle eut pour effet de refouler les Dravidiens dans le Dékhan méridional où ils conservèrent leur langue, non sans subir l'influence culturelle des envahisseurs étrangers.

Lorsque les Ārya s'installèrent dans le bassin du Gange, la religion se transforma. Le védisme devint le brâhmanisme, ensemble de conceptions religieuses et sociales définies et dirigées par les brâhmanes constitués en corps sacerdotal.

L'œuvre des brâhmanes fut triple : définir la loi *(dharma)* ou statut indien s'imposant aux différentes classes de la société; s'assimiler les religions populaires; enfin dégager les grandes lignes des croyances religieuses.

Le *dharma* est cet ensemble de normes qui imposent à l'aryen son comportement religieux et social. Il s'applique avec des modalités diverses aux différentes classes de la société indienne : « Aux brâhmanes, dit Manu (I, 88 sq.), le Seigneur assigna d'enseigner et d'étudier le Veda, de sacrifier pour soi et pour autrui, de faire des dons et d'en recevoir; aux *kṣatriya* (guerriers), il ordonna de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

protéger le peuple, de donner, sacrifier et étudier ; aux *vaiśya* (cultivateurs), d'élever le bétail, donner, sacrifier, étudier, faire le commerce, le prêt d'argent, la culture de la terre ; aux *śūdra* enfin, de servir les trois autres classes ». Le Dharma intéresse directement les groupements aryens auxquels il octroie des privilèges religieux analogues et assigne des occupations distinctes. Il ne touche qu'indirectement les Śūdra, classe inférieure où était refoulée, outre les Ārya déchus, la masse des aborigènes réduits au rang d'esclaves ou de serviteurs.

Il appartint aux brâhmanes de faire la synthèse entre la vieille tradition védique, dont ils étaient les détenteurs, et les conceptions « primitives » du milieu autochtone. La tâche n'était pas sans présenter de grandes difficultés. D'une part, une religion toute ritualiste où le sacrifice élevé au rang de force cosmique rejetait dans l'ombre les divinités auxquelles il était offert ; d'autre part, un fourmillement de cultes régionaux plongeant leurs racines dans l'animisme et la magie. De la masse des dieux majeurs et mineurs se détachent les grandes figures de Viṣṇu et de Śiva auxquels leurs adorateurs rendaient un culte mystique et passionné. Viṣṇu est une divinité bienveillante, le « conservateur » de l'univers, le maître des destinées humaines. Il est doté d'une riche légende qui retrace les *avatāra,* c'est-à-dire les descentes du dieu sur la terre, ses interventions dans les affaires humaines à des époques successives. Plus complexe encore est Śiva que ses manifestations multiples font apparaître tour à tour sous l'aspect du « destructeur » ou de la Mort, du « réparateur » ou de l'ascète divin, du procréateur symbolisé par l'emblème phallique du *liṅga.* La démarche capitale des brâhmanes fut d'identifier ces divinités populaires avec le « principe suprême » (neutre) du Veda : Brahman, la parole sacrée promue au rang de créateur. C'était introduire les cultes indigènes dans la tradition védique et leur accorder une investiture officielle.

Mais les cultes locaux ne représentent qu'un aspect de la mentalité primitive des milieux autochtones, mentalité tout empreinte d'animisme et de magie. L'animiste croit aux réincarnations, au *gandharva,* à l'être désincarné cherchant une matrice dans le monde des animaux, des hommes, des esprits ou des dieux pour y poursuivre une existence qui, normalement, ne peut être interrompue. Il croit aussi à l'efficacité des actes qui conditionnent cette existence : rites, vœux solennellement exprimés, austérités, actes moralement bons

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou mauvais. Le sage indien, identifiant la vie avec la souffrance, cherche à s'en affranchir. Sans pessimisme, mais avec résolution, il tend vers la délivrance qui le fera accéder à un mode d'être inconditionné, transcendant la condition humaine. Cette délivrance, il la trouvera dans le *yoga,* l'effort, la technique de l'ascèse appliquée aux fins les plus diverses, l'activité désintéressée, la conquête du savoir, l'union à Dieu, etc., mais aboutissant toujours au même résultat : l'accès à l'immortalité. Ces idées ou plutôt ces tendances sont pratiquement étrangères à la tradition védique. La doctrine de la re-mort (*punarmṛtyu*) des hommes non-divinisés, que l'on rencontre dans les *Brāhmaṇa,* n'est même pas une ébauche de la croyance animiste à la transmigration universelle (*saṃsāra*). Le sacrifice védique destiné à maintenir l'ordre cosmique ne peut être considéré sans paradoxe comme une forme quelconque de *yoga.*

Cependant le contact prolongé des brâhmanes avec les milieux indigènes leur fit accueillir et sanctionner des vues et des pratiques qui leur étaient primitivement étrangères. Ils les incorporèrent à leurs conceptions traditionnelles et les exprimèrent dans l'idéologie-nomenclature propre aux *Brāhmaṇa.* Il en résulta un élargissement de l'horizon religieux qui est le caractère propre de l'hindouisme. Les *Upaniṣad* qui se donnent comme le point d'aboutissement du Veda, dégagent les doctrines essentielles du brâhmanisme hindou : la croyance à la transmigration en raison des actes; la doctrine de la non-dualité (*advaita*) identifiant le *brahman,* absolu neutre et inconnaissable, à l'âme individuelle (*ātman*), donnée immédiate de la conscience; l'aspiration à la délivrance (*mokṣa*) conçue tantôt comme l'absorption dans le *brahman,* l'isolement de l'individu (*pudgala*) ou l'union à une forme personnelle de la divinité; enfin la légitimité et l'efficacité des pratiques du yoga pour aboutir à cette fin.

Ce mouvement d'idées, compromis entre deux civilisations, se développa aux VIIe-VIe siècles dans la région du Gange moyen. Situés plus à l'est, les territoires qui devaient être le berceau du bouddhisme y échappèrent en grande partie. Ceci explique pourquoi les préoccupations du bouddhisme primitif sont assez éloignées des spéculations inaugurées par les brâhmanes hindouisés. On peut dire avec L. de La Vallée Poussin que le « brâhmanisme dont est sorti le bouddhisme n'est pas le brâhmanisme des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* » mais représente, mieux que ce dernier, l'antique *yoga* indien.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les seize Grandes Contrées du VIe siècle. [2] — Au VIe siècle avant l'ère chrétienne le domaine aryen dans l'Inde s'étendait du Penjab au Bengale et débordait sur une partie du Dékhan. Les sources bouddhiques, jaina et épiques, signalent à l'époque l'existence de seize Grandes Contrées (*ṣoḍaśa mahājanapada*) soumises à l'élément aryen, mais habitées, surtout à l'est, par des populations d'origine autochtone, non encore complètement brahmanisées. En voici la liste avec l'indication des districts modernes que ces contrées recouvraient et l'énumération des villes principales :

Janapada.	Districts modernes.	Villes.
1. Aṅga	Bengale	Campā (Bhagalpur) Bhaddiya Assapura
2. Magadha	Bihār méridional	Rājagṛha ou Girivraja (Rajgir) Pāṭaliputra (Patna)
3. Kāśī	Bénarès	Vārāṇasī (Bénarès)
4. Kosala	Oudh	Śrāvastī (Sāheṭh-Māheṭh) Sāketa (Ayodhyā)
5. Vṛji	Bihār septentrional	Vaiśālī (Besarh) des Licchavi Mithilā (Janakpur) des Videha
6. Malla	Gorakhpur	Pāpā (Padaraona) Kuśinagarī (Kasia)
7. Ceḍi	Bundelkhand	Śuktimatī Sahajāti Tripurī

[2] Listes bouddhiques des Grandes Contrées dans Dīgha, II, p. 200; Tch'ang-a-han, T 1, k. 5, p. 34 b; Jen-sien-king, T 9, p. 213 c; Tchong-a-han, T 26, k. 55, p. 772 b; Aṅguttara, I, p. 213; IV, p. 252, 256, 260; Mahāvastu, I, p. 34; Yeou-p'o-yi-to-chö-kia-king, T 88, p. 912 c; Pan-jo-po-lo-mi-king, T 245, k. 2, p. 833 a; T 246, k. 2, p. 844 a; P'i-p'o-cha, T 1545, k. 124, p. 648 b. — Listes jaina dans W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920, p. 225-226. — Mahābhārata, VIII, 40. 29; 45. 14-16; 28, 34, 40.

Sur la géographie bouddhique en général, Cunningham, *Ancient Geography of India*, nouvelle éd. par S. N. Majumdar, Calcutta, 1924; N. L. Dey, *Geographical Dictionary*, Calcutta, 1927; B. C. Law, *Geography of early Buddhism*, L., 1932; *India as described in early Texts of Buddhism and Jainism*, L., 1941; *Historical Geography of Ancient India*, P., 1954.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

8. Vatsa	Allahābād	Kauśāmbī (Kosam)
9. Kuru	D. de Thānesar, Delhi et Meerut	Indraprastha (Delhi)
		Hastināpura
10. Pañcāla	Rohilkhand	N. Ahicchatra (Rāmnagar)
	Doāb central	S. Kāmpilya (Kampil)
11. Matsya	Jaipur	Virāṭa (Bairāṭ)
12. Śūrasena	Mathurā	Mathurā (Muttra)
13. Aśmaka	Nizam	Potana (Bodhan)
14. Avanti	Mālwā et Nimār	Ujjayinī (Ujjain)
		Māhiṣmatī
15. Gandhāra	D. de Peshāwār et Rāwalpiṇḍi	Takṣaśilā
16. Kamboja	Kaśmīr du S.-O. et Kāfiristān	

Dans certaines listes, les deux dernières contrées sont remplacées par le pays des Śibi, entre Jhelum et Chenāb, capitale Sivapura (Shorkot), et le Dasārṇa au Bundelkhand.

Parmi toutes ces contrées, les bouddhistes distinguaient deux sortes de territoires : la Contrée du Milieu (*madhyadeśa*) où la discipline bouddhique s'imposait dans toute sa rigueur, et les Régions Frontières (*pratyantajanapada*) bénéficiant d'indulgences. La Contrée du Milieu, correspondant en gros à l'ancien Āryāvarta, était bornée à l'est par le Puṇḍravardhana (Bengale du Nord) et la ville de Kacaṅgalā, au sud par la rivière Śarāvatī, à l'ouest par les villages des brāhmanes Sthūṇopasthūṇaka, au nord par l'Uśīragiri [3]. La Contrée du Milieu qui englobait quatorze *mahājanapada* sur seize, comptait selon les estimations anciennes 300 lieues de long, 250 de large et 900 de périmètre; ses habitants étaient vertueux et les nobles personnages, y compris les Buddha, la choisissaient volontiers pour berceau [4]. Elle comprenait sept villes principales : Śrāvastī, Sāketa, Campā, Vārāṇasī, Vaiśālī, Rājagṛha et Kauśāmbī [5].

[3] Limites du Madhyadeśa bouddhique : Vinaya, I, p. 197; Sseu-fen-liu, T 1428, k. 39, p. 846 a; Che-song-liu, T 1435, k. 25, p. 181 c; Gilgit Man., III, part IV, p. 190; Divya, p. 21; Yeou-pou-p'i-ko-che, T 1447, k. 1, p. 1053 a. Cf. E. WALDSCHMIDT, *Zur Śroṇakoṭikarṇa-Legende*, NAWG, 1952, p. 147.

[4] Sumaṅgala, I, p. 173; Jātaka, III, p. 115-116; Dhammapada Comm., III, p. 248.

[5] Dīgha, II, p. 146; E. WALDSCHMIDT, MPS, p. 304; Tch'ang-a-han, T 1, k. 3, p. 21 b; T 5, k. 2, p. 169 c; T 6, k. 2, p. 185 b; T 7, k. 2, p. 200 c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les routes. — On ne possède que des renseignements fragmentaires sur le réseau routier reliant les centres urbains de l'Inde du VIe siècle [6].

La grand'route impériale de l'époque Maurya, que Pline l'Ancien devait décrire plus tard sur les renseignements précis fournis par Mégasthénès, n'existait encore qu'à l'état de piste. Partant de Takṣaśilā, chef-lieu du Gandhāra, elle passait par Verañjā pour emprunter ensuite les rives des grands fleuves, Yamunā et Gange. Elle continuait par Mathurā en pays Śūrasena, Kauśambī en pays Vatsa, Bénarès en pays Kāśī pour aboutir enfin à Rājagṛha, capitale du Magadha; de là elle se prolongeait en direction de l'est jusqu'aux bouches du Gange. Mais à l'époque ancienne les voyageurs utilisaient de préférence une route plus difficile, mais plus directe aussi, reliant Verañjā à Bénarès : elle passait, semble-t-il, par Soreyya, Sāṃkāśyā, Kanyākubja, Udumbara, Aggalapura, Sahajāti et enfin Prayāga, au confluent de la Yamunā et du Gange [7].

Une piste centrale partant de Pratiṣṭhāna (l'actuel Paithan, sur la haute Godāvarī) se dirigeait vers le nord et, traversant les deux grandes cités de l'Avanti, Māhiṣmatī et Ujjayinī, aboutissait — par Gonaddha, Vidiśā et Vanasavhya — à Kauśāmbī sur la Yamunā. Dès lors elle décrivait un vaste arc de cercle autour de la région du Gange moyen. Elle reliait Sāketa, Śrāvastī et Setavyā en Kosala, Kapilavastu chez les Śākya, Pāpā et Kuśinagarī en pays Malla, pour aboutir à Vaisālī, capitale des Vṛji confédérés. Poursuivant en direction du sud la route traversait Nādikā et Kuṭigrāmaka où elle atteignait le Gange. Celui-ci était traversé à Pāṭaligrāmaka à l'endroit où devait s'élever plus tard la grande cité de Pāṭaliputra. Rājagṛha était à cinq lieues du Gange : on y arrivait en passant le plus souvent par Nālandā, l'actuel Bargaon [8].

Ujjayinī, capitale de l'Avanti, communiquait par voie de terre avec les grands ports de la côte occidentale : Bharukaccha (Broach) et Śūrpāraka (Sopāra).

Les états républicains. — A la fin du VIIe siècle de l'ère ancienne, une partie des populations habitant les seize régions étaient organisées en républiques (*gaṇa*) : elles n'avaient point de monar-

[6] T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, L., 1903, p. 103.
[7] Vinaya, II, p. 299-300; III, p. 11.
[8] Suttanipāta, v. 1011-1018; Dīgha, II, p. 81.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ques et les affaires de l'état étaient réglées par un conseil d'anciens et des assemblées populaires [9].

La république des Vṛji édifiée sur les ruines de l'ancien royaume du Videha était une confédération de huit clans dont les principaux étaient les Licchavi et les Videha. Une sage administration en avait fait un état prospère et heureux. Il remplissait les conditions du progrès définies par le Buddha, et celui-ci s'en inspira pour organiser son ordre.

A côté des Vṛji, il faut encore signaler les petites républiques des Śākya de Kapilavastu, des Krauḍya de Rāmagrāma, des Malla de Pāpā et Kuśinagarī, des Bharga du Mont Suṃsumāra, des Maurya du Pipphalivana, etc.

Les Quatre Royaumes. — A la même époque, quatre grands royaumes qui ne cessaient de s'agrandir aux dépens des républiques voisines s'apprêtaient à s'affronter avant d'être englobés par le plus puissant d'entre eux. Il s'agit des royaumes d'Avanti, Vatsa, Kosala et Magadha [10].

L'Avanti subdivisé en Avanti septentrional et méridional avait pour capitales Ujjayinī et Māhiṣmatī. Son roi Caṇḍa Pradyota, d'un caractère violent, eut des visées sur les royaumes voisins de Kauśāmbī et d'Aśmaka; incapable de les réaliser par les armes, il donna sa fille Vāsuladattā au roi de Kauśāmbī et conclut une alliance avec l'Aśmaka. Il compta parmi ses sujets deux disciples du Buddha, Mahā Kātyāyana et Śroṇa Koṭikarṇa qui obtinrent de Śākyamuni un adoucissement aux règles disciplinaires pour le territoire de l'Avanti.

Plus au nord était situé le territoire du Vatsa où régnait Udayana, fils de Parantapa. Il se signala par des conquêtes et pratiqua une politique d'alliances matrimoniales en épousant successivement, et presque toujours dans des circonstances romantiques, Vāsuladattā ou Vāsavadattā de l'Avanti, Padmāvatī du Magadha et Āraṇyakā du Bengale. Il eut encore pour femmes Māgandiyā, fille d'un brahmane Kuru, dont le Buddha avait refusé la main, et Sāmāvatī, fille adoptive du banquier Ghosaka. Ses sympathies pour le bouddhisme furent des plus mitigées : il accueillit Ānanda avec froideur et faillit

9 Détail dans B. C. Law, *Some Kṣatriya Tribes of Ancient India*, Calcutta, 1924; *Tribes in Ancient India*, Poona, 1943; U. N. Ghoshal, *The constitution of the Licchavis of Vaiśālī*, IHQ, XX, 1944, p. 334-340.

10 Détail et références dans Raychaudhuri, *Political History*, p. 199-209.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

faire dévorer par des fourmis rouges l'arhat Piṇḍola Bhāradvāja. Sa suprématie s'étendait sur le territoire voisin des Bharga où son fils, Bodhi, était gouverneur.

Le Kosala, correspondant à la province actuelle de l'Oudh, s'était agrandi, au sud, du district de Bénarès et, au nord, du teraï népalais occupé par les Śākya. Le roi éponyme, Mahā Kosala, eut pour fils et successeur Prasenajit, contemporain et ami du Buddha; sa fille Kosaladevī épousa Bimbisāra du Magadha. Prasenajit eut pour première reine Mallikā, fille d'un fabriquant de guirlandes et pieuse bouddhiste; il prit également pour femme une princesse magadhienne, sœur de Bimbisāra. L'amitié qu'il éprouvait pour le Buddha lui fit demander en mariage une fille des Śākya; mais ces derniers, férus de leur noblesse, lui envoyèrent, au lieu d'une authentique princesse, une Śākya de sang mêlé, Vṛṣabhakṣatriyā, fille du prince Mahānāman et d'une esclave. Bimbisāra fut longtemps à ignorer la fraude, et Vṛṣabhakṣatriyā lui donna deux enfants : Virūḍhaka et Vajrā. Cependant Ajātaśatru, prince héritier du Magadha, fit périr son père Bimbisāra pour accéder au trône. Kosaladevī, épouse de la victime et sœur de Prasenajit, mourut de chagrin. Prasenajit, par représailles, reprit au Magadha un village du district de Bénarès qui avait fait partie de la dot de sa sœur. Ajātaśatru lui déclara la guerre. Après quelques campagnes victorieuses, il fut battu et fait prisonnier. Prasenajit exigea son abdication, mais dès qu'Ajātaśatru fut venu à composition, il lui rendit ses états et lui accorda en outre la main de sa fille Vajrā.

Prasenajit rendait de fréquentes visites au Buddha et les textes canoniques ont conservé la teneur des nombreux entretiens qu'il eut avec le Maître. Profitant d'une de ses absences, son fils Virūḍhaka, appuyé par le général Dīrghakārāyaṇa, s'empara par surprise du trône de Kosala. Dès qu'il eut connaissance du soulèvement, Prasenajit se rendit au Magadha pour demander aide et secours à son neveu et beau-fils Ajātaśatru. Il atteignit Rājagṛha à la tombée de la nuit; les portes étaient fermées, il dut rester à l'extérieur et, épuisé par la fatigue et l'inquiétude, trouva la mort sous les murs de la ville. Ajātaśatru lui fit de belles funérailles, mais renonça à une expédition punitive contre le Kosala.

Virūḍhaka, le nouveau roi, avait juré de tirer vengeance des Śākya qui avaient trompé son père en lui faisant épouser une fille d'esclave au lieu d'une princesse authentique. Fruit de cette

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mésalliance, il se jugeait déshonoré. A peine fut-il sur le trône, qu'il se porta contre la république des Śākya. Par trois fois le Buddha parvint à lui faire tourner bride, mais l'esprit de vengeance finit par l'emporter. Empêchés par leurs vœux d'upāsaka de verser le sang, les Śākya n'opposèrent à l'envahisseur qu'une résistance symbolique et furent massacrés presque jusqu'au dernier. Des légendes tardives veulent que les rescapés aient fondé des villes et des royaumes dans l'Himālaya, sur le bord du Gange, ou encore dans le Nord-Ouest de l'Inde. Au VIe siècle de l'ère chrétienne, le religieux Vimokṣaprajña ou Vimokṣasena se donnait pour descendant d'un Śākyaputra sauvé du massacre. Au retour de son expédition, Virūḍhaka établit son camp dans le lit desséché de la rivière Aciravatī : durant la nuit, une crue subite des eaux l'engloutit avec une bonne partie de son armée.

Le quatrième royaume gangétique, celui du Magadha, était appelé à supplanter tous ses voisins. Il était régi à l'époque du Buddha par la maison des Haryaṅka. Bimbisāra régna à Rājagṛha-Girivraja de 546 à 494. Il pratiqua une politique d'alliances matrimoniales et contracta des unions avec les familles régnantes des Madra, du Kosala et de Vaiśālī. Son mariage avec Kosaladevī lui assura la possession d'une partie du district de Bénarès. Il annexa l'Aṅga (Bengale) à sa couronne, après avoir vaincu le roi Brahmadatta. Après 52 ans de règne, il fut renversé par son fils Ajātaśatru ; jeté en prison, il y périt d'inanition. Comme son voisin et beau-frère Prasenajit du Kosala, Bimbisāra entretint avec le Buddha des relations d'étroite amitié, et les textes ont conservé le souvenir des deux rencontres qu'il eut avec le Maître, en 537 lorsque celui-ci embrassa la vie de religieux errant, puis en 531, peu de temps après l'illumination du Buddha.

II. — DATE ET VIE DU BUDDHA ŚĀKYAMUNI

La date du Buddha. — Selon une tradition unanime le Buddha vécut quatre-vingts ans, mais la date de son Nirvāṇa, c'est-à-dire de sa mort, n'est pas encore établie avec certitude [1].

[1] Sur la date du Nirvāṇa, bibliographie dans Winternitz, *Literature*, II, p. 597. En dernier lieu, A. Bareau, *La date du Nirvāṇa*, JA, 1953, p. 27-62. Calculs astronomiques dans P. C. Sengupta, *Ancient Indian Chronology*, Calcutta, 1947 ; *Dates of principal Events in the Buddha's Life*, IHQ, XXXII, 1956, p. 124-128.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Çhandigarh

De nos jours les bouddhistes de Ceylan, du Siam, de Birmanie et du Cambodge placent le Nirvāṇa en 543 avant notre ère. Mais cette date est rejetée par la grande majorité des historiens occidentaux et indiens, parce que l'année du Nirvāṇa est étroitement liée à celle du sacre d'Aśoka, événement qui, pour des raisons qui seront exposées au chapitre III, se situe autour des années 268-267 a. C.

Deux chronologies sont attestées dans les anciens documents : la chronologie longue qui place le Nirvāṇa 218 ans avant le sacre d'Aśoka (c. 486 a. C.), la chronologie courte qui situe le même événement 100 ans avant le sacre (c. 368 a. C.).

1. La chronologie longue adoptée par la tradition singhalaise situe donc le sacre d'Aśoka en 218 après le Nirvāṇa (*Dīpavaṃsa,* VI, 1, 19-20; *Mahāvaṃsa,* V, 21; recension pāli de la *Samantapāsādikā,* I, p. 41, l. 25), et le concile de Pāṭaliputra 18 ans plus tard, soit en 236 après le Nirvāṇa (*Dīpavaṃsa,* VII, 37, 44; *Mahāvaṃsa,* V. 280).

Mais ce comput appelle des réserves.

Tout d'abord la même tradition, durant l'espace de 278 ans séparant l'avènement de Bimbisāra (en 60 av. le Nirvāṇa) du sacre d'Aśoka (en 218 après), compte treize souverains — ce qui est normal —, mais seulement cinq maîtres de Vinaya, ce qui est trop peu.

En second lieu, les chroniques et les commentaires singhalais ne sont pas absolument fidèles à leur propre comput. Ainsi le sacre d'Aśoka, au lieu d'être placé en 218 après le Nirvāṇa, est daté de l'an 118 après le Nirvāṇa par la recension chinoise de la *Samantapāsādikā* (T 1462, k. 1, p. 679 c 13). Le concile de Pāṭaliputra, au lieu d'être placé en l'an 236 après le Nirvāṇa, est situé tantôt en 118 (*Dīpavaṃsa,* I, 24-25; V, 55-59) tantôt en 218 après le Nirvāṇa (*Atthasālinī,* p. 3, l. 26-27; p. 4, l. 25-26).

2. La chronologie courte, représentée par la presque totalité des sources sanskrites et chinoises, situe l'avènement d'Aśoka en l'an 100 du Nirvāṇa. Cependant elle aussi compte douze souverains et cinq patriarches entre Bimbisāra et Aśoka.

Nombreuses sont les sources qui placent, en l'an 100 du Nirvāṇa, Aśoka ou son chapelain Upagupta : *Aśokāvadāna* (*Divya,* p. 368; T 99, k. 23, p. 162 a 6; T 2042, k. 1, p. 99 c 6; T 2043, k. 1, p. 132 a 29); *Compilation de Saṃgharakṣa* (T 194, k. 2, p. 144 c 13); *Kalpanāmaṇḍitikā* (T 201, k. 10, p. 309 c 7); *Hien-yu-king* (T 202, k. 3, p. 368 c 19; k. 13 ,p. 442 b 19); *Tsa-p'i-yu-king* (T. 205, k. 1, p. 503 b 17); *Tchong-king* (T 208, k. 2, p.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

539 b 22; 541 c 21); *Vin. des Mūlasarv.* (*Gilgit Man.*, III, 1, p. 3; T 1448, k. 9, p. 41 c 27); *Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 70 a 8; k. 10, p. 129 b 29); *Avadānaśataka*, II, p. 200; *Mañjuśrīkalpa*, v. 353.

L'historien moderne peut opter indifféremment pour la chronologie longue ou la chronologie courte, mais doit tenir compte du double comput selon qu'il utilise une source singhalaise ou une source sanskrite. C'est ainsi que l'hérésie de Mahādeva, dont il est seulement question dans les sources sanskrites, doit être placée en l'an 100 du Nirvāṇa, c'est-à-dire, interprétée en chronologie courte, sous le règne du grand Aśoka.

3. Ne fût-ce que pour mémoire, il convient de mentionner d'autres computs encore :

Les recensions du *Traité des Sectes* de Vasumitra situent le sacre d'Aśoka en ère du Nirvāṇa : 100 ans et plus (T 2031, p. 15 a 15), 116 ans (T 2032, p. 18 a 9; T 2033, p. 20 a 16), ou même 160 ans (éditions chinoises des Song, Yuan et Ming).

La chronique khotanaise, *Li-yul-gyi-lo-rgyus*, place le règne d'Aśoka en 234 après le Nirvāṇa [2].

Le témoignage fourni vers 635 par Hiuan-tsang dans son *Si-yu-ki* (T 2087, k. 6, p. 903 b) prouve que les chinois ne savaient à quelle date précise situer le Nirvāṇa. Cependant la tradition du « dotted record » [3] signalée la première fois par Tao-siuan (596-667) dans son *Ta-t'ang-nei-tien-lou* (T 2149, k. 4, p. 262 b) veut qu'Upāli, collationnant le Vinaya à la mort du Buddha ait marqué un point sur le manuscrit. Ses successeurs Dāsaka, Soṇaka, Siggava, Moggaliputta Tissa, Caṇḍavajji, etc., marquèrent un nouveau point chaque année. Au cours d'un séjour à Canton vers 489, Saṃghabhadra inscrivit sur le manuscrit le 975e point, ce qui situe le Nirvāṇa en 486 av. J.-C.

C'est la date qui sera suivie ici comme hypothèse de travail. Elle est adoptée par l'*History and Culture of the Indian People* (II, p. 36). La *Cambridge History of India* (I, p. 171) s'est prononcée pour 483 a. C.; les rédacteurs de l'*Inde classique* (I, p. 220) pour 478.

2 F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, L., 1935, p. 97-98.

3 Sur le Dotted Record, P. H. L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Aśoka Moriya*, Leiden, 1956, p. 132-143.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La vie de Śākyamuni. — Écrire la vie de Śākyamuni est une entreprise désespérée [4]. Comme on le verra dans un chapitre suivant, il a fallu près de dix siècles aux bouddhistes indiens pour composer la biographie complète de leur Maître et la représenter au long sur les monuments figurés. La légende ainsi élaborée s'est transplantée dans tout l'Extrême-Orient où elle a subi d'incessantes retouches pour répondre à l'attente des nouveaux croyants. Les diverses interprétations qu'en ont données nos écoles religionistes sont venues obscurcir un problème déjà suffisamment compliqué en soi. Il n'en demeure pas moins que le bouddhisme serait inexplicable si l'on ne posait pas à sa base une personnalité suffisamment puissante pour lui avoir donné le branle et l'avoir marqué de ses traits essentiels qui persisteront à travers toute l'histoire.

Ramenée à ses événements principaux, la vie de Śākyamuni se présente de la façon suivante. Le futur Buddha eut pour nom propre Siddhārtha et pour nom de famille Gautama. Il appartenait au clan sub-himālayen des Śākya, clan d'origine incertaine, mais ayant subi dans une certaine mesure l'influence brāhmanique : de là le vocable de Śākyamuni « le Sage du clan des Śākya » sous lequel le Buddha est connu jusqu'en Occident. Il eut pour père le kṣatriya Śuddhodana et pour mère Māyā. Il naquit vers l'an 566 dans le parc de

[4] Parmi les innombrables travaux consacrés à la biographie de Śākyamuni on peut recommander W. Rockhill, *Life of Buddha*, L., 1884; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg, 1896, p. 12-46; H. Keen, tr. Huet, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, P., 1901; E. J. Thomas, *Life of the Buddha*, L., 1931; A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, P., 1949; H. von Glasenapp, *Buddha : Geschichte und Legende*, Zurich, 1950; M. Ladner, *Gotama Buddha. Sein Werden, seine Lehre, seine Gemeinde*, Zurich, 1948; J. Bacot, *Le Bouddha*, P., 1947; A. Schweitzer, *Les grands penseurs de l'Inde*, P., 1950; A. K. Coomaraswamy et I. B. Horner, tr. Buchot, *La pensée de Gotama, le Buddha*, P., 1949; J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 463-492; A. Waley, *Did Buddha die of eating pork?*, MCB, I, 1932, p. 343-354; E. J. Thomas, *Buddha's Last Meal*, IC, XV, 1948, p. 1-3; J. Przyluski, *Le Parinirvāṇa et les Funérailles du Buddha*, JA, 1918-20; E. Waldschmidt, *Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-48.

Sur la valeur historique des traditions, R. O. Franke, ZDMG, 69, 1915, p. 455; Winternitz, *Literature*, II, p. 597-601; É. Lamotte, *La légende du Buddha*, RHR, 134, 1947-48, p. 37-71; E. Frauwallner, *The historical Data we possess on the Person and the Doctrine of the B.*, East and West, VII, 1957, p. 309-312.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Lumbinī près de Kapilavastu, chef-lieu du teraï népalais. Sa jeunesse s'écoula dans le confort et les plaisirs; il contracta mariage vers l'âge de seize ans (550) et eut un fils qui reçut le nom de Rāhula. La révélation des grands mystères de la vieillesse, de la maladie et de la mort lui inspira le dégoût du monde : comme beaucoup de jeunes gens de son époque, il résolut de conquérir l'Immortel, séjour mal défini, mais situé par delà la douleur et la mort. En l'an 537, âgé de 29 ans, il quitta la ville de Kapilavastu et adopta la vie de religieux errant.

Se dirigeant vers le sud, il traversa la rivière Anomā et, après un court arrêt à Anupiya, atteignit Rājagṛha, la capitale du Magadha. Il y fit la connaissance du roi Bimbisāra, et promit de lui rendre visite aussitôt après son illumination. Poursuivant sa route, il se joignit aux maîtres en Yoga, Āḷāra Kālāma et Udraka Rāmaputra; sous leur direction il se livra aux exercices de l'extase et entra en possession des sphères supradivines et mystiques des recueillements (*samāpatti*).

Mais doutant de l'efficacité de cette méthode — car, au sortir de l'extase, il se retrouvait tel qu'il était auparavant — il décida de s'appliquer lui-même au « grand effort » (*mahāpādana*), et se retira à Uruvilvā où cinq mendiants, les Pañcavargika, Ājñāta Kauṇḍinya, etc., vinrent se joindre à lui. Durant six années (537-532), il se livra à la plus sévère ascèse, avec arrêt du souffle et jeûnes prolongés qui mirent sa vie en danger. Mais ces efforts étaient vains, car ces mortifications ne lui firent même pas obtenir les pouvoirs magiques. Il renonça donc à la pénitence; ce que voyant, ses cinq compagnons l'abandonnèrent pour gagner le Parc aux gazelles (Mṛgadāva) près de Bénarès.

Demeuré seul, Śākyamuni était près du triomphe. Il reprit des forces en acceptant les mets que lui offrit une jeune fille, et se baigna dans la Nairañjanā, au lieu dit Supratiṣṭha. Le soir, il gagna l'arbre de l'Illumination, un *ficus religiosa,* situé à Bodh-Gayā, et s'assit à son pied pour méditer. Il dirigea sa pensée, non plus sur les sphères supradivines et inconscientes que lui avaient enseignées ses maîtres, mais sur le mystère de la mort et de la renaissance et la suppression de la renaissance dans le monde des apparences. Au cours de cette nuit mémorable, il atteignit la suprême et parfaite illumination (*bodhi*) qui fit de lui un Buddha (531 a.C.).

Durant les veilles de la nuit, il conquit la triple science : le sou-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

venir de ses anciennes existences, la connaissance de la mort et de la naissance des êtres — connaissance encore appelée « œil divin » — et enfin la certitude d'avoir détruit en lui les désirs qui sont la base des renaissances successives dans le monde du devenir. Cette conviction comportait la découverte du mécanisme de la production en dépendance (*pratītyasamutpāda*) : Śākyamuni parcourut mentalement en ordre direct et inverse les douze causes (*nidāna*) qui conditionnent cette production : il acquit ainsi la certitude de vivre son existence dernière.

Ayant poursuivi ses méditations à Bodh-Gayā durant quatre ou sept semaines, le Buddha se rendit à Bénarès, dans le Parc aux gazelles; devant les cinq compagnons qui avaient été les témoins de ses austérités il prêcha le sermon de la *Motion de la roue de la Loi* où sont exposées les quatre Vérités saintes, bientôt suivi d'une homélie sur les *Caractères du Non-moi.*

Le sermon de Bénarès inaugurait le ministère public que le Buddha poursuivit durant quarante-cinq années (531-486). Il parcourut en tous sens la région du Gange moyen, prêchant la loi, opérant des conversions et recrutant des vocations pour l'ordre religieux de mendiants (*bhikṣu*) qu'il avait créé en addition aux nombreux ordres déjà existants, Nirgrantha, Ājīvika, etc.

Vārāṇasī ou Bénarès, chef-lieu du pays de Kāśī, située au bord du Gange entre les rivières Barṇā et Asi, était une vieille cité dont les origines remontaient haut dans le passé. Le Buddha y mit en branle la Roue de la Loi et y prêcha plusieurs sermons importants. Il se tenait généralement dans le Parc aux gazelles (*mṛgadāva*) encore appelé Ṛṣivadana ou Ṛṣipatana, jardin de plaisance situé au bourg actuel de Sārnāth à 6 kilomètres au nord de la ville. C'est à Bénarès que le Buddha opéra ses premières conversions et recruta ses premiers disciples : le Groupe de cinq (*pañcavargika*) comprenant Ājñāta Kauṇḍinya, Vāṣpa, Bhadrika, Mahānāman et Aśvajīt; cinq nobles fils de famille, Yaśas et ses quatre amis Vimala, Subāhu, Pūrṇajit et Gavāmpati; enfin cinquante autres jeunes gens. Aussitôt après les avoir ordonnés, le Buddha les envoya en mission pour prêcher partout sa doctrine.

A Uruvilvā, petite localité située sur les bords de la Nairañjanā, non loin de Bodh-Gayā, les trois frères Kāśyapa et leurs mille disciples, les Jaṭila, portant chignon et adonnés jusqu'alors aux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sacrifices védiques, se convertirent et vinrent grossir les rangs de la petite communauté.

Rājagṛha, anciennement Girivraja, était au temps du Buddha la capitale du Magadha et l'une des sept villes les plus importantes de l'Inde. Située à cinq lieues du Gange, elle était protégée par cinq montagnes et arrosée par les rivières Tapodā et Sarpiṇī. Śākyamuni entretint les meilleures relations avec le roi Bimbisāra avec lequel il eut deux rencontres célèbres : l'une au Pāṇḍavaparvata aussitôt après le Grand départ, l'autre au Supratiṣṭhacaitya peu de temps après l'illumination. Les bouddhistes disposèrent bientôt à Rājagṛha de dix-huit vastes monastères dont les principaux s'élevaient au Veṇuvana, don de Bimbisāra, au Gṛdhrakūṭaparvata, au Vaibhāravana, dans les grottes de la Saptaparṇaguhā et de l'Indraśailaguhā, enfin sur la pente du Sarpaśuṇḍikaprāgbhāra. Deux jeunes gens, Upatiṣya et Kolita, élèves du maître hérétique Sañjaya, furent amenés à la foi par le disciple Aśvajit qui, les ayant rencontrés à Rājagṛha, leur résuma en une stance célèbre toute la doctrine de Śākyamuni : « de tous les Dharma issus de cause, le Tathāgata a dit la cause; et il en a aussi révélé la destruction, lui le grand religieux ». Upatiṣya et Kolita se convertirent et atteignirent rapidement la sainteté. Ils furent élevés par le Buddha au rang de disciples principaux sous le nom de Śāriputra « le premier des sages » et de Maudgalyāyana « le premier de ceux qui possèdent les pouvoirs miraculeux ». Un autre personnage important converti à Rājagṛha fut le brâhmane Pippali, plus connu sous le nom de Mahākāśyapa. Marié dans sa jeunesse à une certaine Bhadrā Kāpilānī, il n'approcha jamais sa femme et l'abandonna bientôt pour renoncer au monde. Ayant rencontré le Buddha au Veṇuvana, il se prosterna spontanément devant lui et en reçut l'instruction religieuse. Le Maître lui conféra l'ordination et, par une marque de particulière bienveillance, échangea avec lui son manteau. Après la mort du Buddha, Kāśyapa « le premier de ceux qui observent la discipline austère » s'arrogea un rôle prépondérant dans l'ordre. Au cours des nombreux séjours qu'il fit à Rājagṛha, le Buddha eut encore l'occasion de convertir la reine Kṣemā, l'orgueilleuse épouse de Bimbisāra; elle entra en religion et accéda à la sainteté. Vers la fin du règne de Bimbisāra, Śākyamuni fut l'objet d'un complot ourdi contre lui par son cousin et rival Devadatta, soutenu par le prince héritier Ajātaśatru. Devadatta entré dans l'ordre cher-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Ĉhandigarh

chait à supplanter le Maître à la tête de la communauté. Ses manœuvres ayant échoué, il tenta de supprimer le Buddha; mais les assassins à gage qu'il avait commissionnés se convertirent; le rocher qu'il avait précipité du haut d'une montagne ne causa au Buddha qu'une blessure insignifiante, et l'éléphant furieux lancé à la poursuite du Maître se prosterna devant lui. Devadatta provoqua un schisme dans la communauté et, ayant gagné à sa cause 500 moines Vṛjiens de Vaiśālī, forma une congrégation séparée. L'intervention des disciples Śāriputra et Maudgalyāyana ramena au bercail les moines égarés, et Devadatta, abandonné de tous, subit le châtiment de ces crimes. Ajātaśatru qui l'avait soutenu vint à résipiscence dès qu'il monta sur le trône du Māgadha : sur les conseils de Jīvaka, médecin de la cour, il sollicita du Buddha un pardon qui lui fut accordé.

Le Buddha rendit de fréquentes visites à son pays natal, Kapilavastu au pied de l'Himālaya, prenant sa résidence tantôt au Nyagrodhārāma, tantôt dans la jungle du Mahāvana. Lors de son premier séjour, son père Śuddhodana, son ancienne épouse, la mère de Rāhula, se convertirent à la foi; son demi-frère, le beau Nanda, délaissant sa fiancée, entra en religion; et le petit Rāhula lui-même fut reçu au noviciat par Śāriputra. Le Buddha avait à peine quitté la ville pour regagner Rājagṛha que les Śākya se convertirent en masse. Un groupe de jeunes nobles, sous la conduite du barbier Upāli, rejoignirent le Buddha à Anupiya en pays Malla et sollicitèrent leur admission dans la communauté. On notait parmi eux plusieurs cousins du Buddha, Aniruddha, Mahānāman, Devadatta et Ānanda. Devadatta, comme on vient de le voir, devait trahir ses vœux et chercha à faire périr son Maître. Ānanda par contre fut un religieux modèle : sa docilité et son zèle en firent le disciple préféré du Maître qui l'attacha à sa personne en qualité d'assistant (*upasthāyaka*). Durant vingt-cinq ans, Ānanda entoura le Buddha de ses soins, notant ses moindres paroles dans sa mémoire infaillible : il était le premier de « ceux qui ont beaucoup entendu et retenu ». C'est sur l'intercession d'Ānanda que Śākyamuni accepta les femmes dans sa communauté : les premières nonnes (*bhikṣuṇī*) furent Mahāprajāpatī Gautamī, tante du Buddha, et ses dames d'honneur; elles furent soumises à des règles monastiques particulièrement sévères. D'autres occasions ramenèrent encore le Buddha dans sa ville natale : il dut apaiser une querelle survenue entre les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Śākya et les Krauḍya pour une question d'irrigation, assister son père à ses derniers instants et infliger un châtiment à son beau-père Suprabuddha qui l'avait insulté. Lorsque Virūḍhaka se fut emparé du trône du Kosala et résolut de tirer vengeance des Śākya pour l'offense faite autrefois à son père, l'intercession du Buddha ne parvint à reculer la catastrophe que de quelques jours : son clan familial fut presque entièrement exterminé et les rares survivants durent quitter le pays.

Le Buddha qui tenait en haute estime les Licchavi s'arrêta fréquemment à Vaiśālī, capitale de la confédération des Vṛji. Il avait sauvé les habitants de la peste et y reçut toujours le meilleur accueil. Deux haltes étaient à sa disposition : le Mahāvana où s'élevait la Salle du belvédère (*kūṭāgāraśālā*) au bord de l'Étang des Singes (*markaṭahradatīra*) et le monastère de l'Āmrapālīvana construit à son intention par une courtisane de la ville.

Cependant, c'est à Śrāvastī, capitale du Kośala, que le Buddha consacra la plus grande partie de son temps. La ville comptait au moins trois monastères : le Jetavana aménagé par la générosité du riche banquier Anāthapiṇḍada ; le Mṛgāramātṛprāsāda construit dans le Pūrvārāma par la pieuse Viśākhā, belle-fille de Mṛgāra, mais sa « mère » dans la loi du Buddha ; enfin le Rājakārāma élevé par les soins de Prasenajit. A Śrāvastī, le Buddha se heurta à l'hostilité des six maîtres hérétiques qu'un artifice littéraire présente toujours groupés : Pūraṇa Kāśyapa, Maskarin Gośālīputra, Ajita Keśakambala, Kakuda Kātyāyana, Nirgrantha Jñātiputra et Sañjayin Vairaṭṭīputra. Nirgrantha Jñātiputra n'était autre que le Mahāvīra, fondateur ou réformateur de l'ordre puissant des Jaina qui compte encore actuellement dans l'Inde plusieurs millions d'adeptes ; Maskarin Gośālīputra était le chef des Ājīvika, secte dont l'influence fut longtemps considérable ; les autres étaient des déterministes, des matérialistes ou des sceptiques. Le Buddha triompha de tous ces opposants dans une discussion publique en présence de Prasenajit. La légende veut qu'en cette occasion il souligna son triomphe par divers prodiges : miracles jumeaux avec jets d'eau et de lumière, pousse miraculeuse d'un énorme manguier, multiplication de buddha fictifs, ou encore promenade au firmament ; après quoi, s'étant rendu au ciel des dieux Trāyastriṃśa, le Buddha en serait redescendu en compagnie de Brahmā et d'Indra sur trois échelles précieuses dont le pied reposait à Sāṃkāśya, actuellement Sankissa-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Vasantapura. Accueilli par une brillante société où l'on remarquait la nonne Utpalavarṇā déguisée en roi Cakravartin, le Buddha regagna Śrāvastī. Mais ses ennemis ne désarmèrent pas pour autant. Ils l'accusèrent successivement d'avoir eu des relations coupables avec une hérétique, Ciñcā-māṇavikā, et même d'avoir assassiné la nonne Sundarī; les événements démentirent d'eux-mêmes ces calomnies. Dans les forêts voisines de la ville, le Buddha accomplit de mémorables conversions : il accueillit dans son ordre le brigand Aṅgulimāla qui rançonnait et mutilait les voyageurs dans les bois de Jālinī; il dompta et apaisa le yakṣa anthropophage qui dévorait les jeunes enfants dans la forêt d'Ālavī.

A Kauśāmbī, en pays Vatsa, le Buddha disposait d'au moins quatre établissements : Ghositārāma, Kukkuṭārāma, Pāvārikambavana et Badarikārāma. Il devait les trois premiers à la générosité de citoyens éminents parmi lesquels le riche banquier Ghoṣita. Près de Kauśāmbī, dans le village de Kalmāṣadamya, le Buddha fit la connaissance d'un brâhmane qui lui offrit la main de sa fille Māgandikā; la proposition fut repoussée, mais la jeune fille, qui devint dans la suite l'une des épouses du roi Udayana, essaya de venger l'affront en persécutant la pieuse Sāmāvatī, autre femme du roi. Alors que le Buddha séjournait à Kauśāmbī, un schisme éclata parmi ses moines à propos d'un menu détail de discipline; incapable de ramener la concorde, le Maître se retira quelque temps dans la forêt de Pārileyyaka où il vécut en compagnie des animaux sauvages. Entre Udayana, roi de Kauśāmbī, et le Buddha, les relations furent plutôt distantes : le roi accueillit avec méfiance le disciple Ānanda envoyé à sa cour et que ses femmes avaient reçu trop aimablement à son gré; il tenta de faire dévorer par des fourmis rouges un autre missionnaire, Piṇḍola Bhāradvāja. Cependant son fils Bodhi, qui gouvernait le pays des Bharga, réserva au Buddha une splendide réception. C'est également dans le pays des Bharga, à Suṃsumāragiri, que le Buddha rencontra les père et mère de Nakula avec lesquels il se reconnut des relations de parenté.

Le Buddha déclina l'invitation du roi Caṇḍa Pradyota qui le priait de se rendre en Avanti, mais s'y fit représenter par deux disciples éminents, Mahākātyāyana et Śroṇa Koṭikarṇa. A la demande de ces derniers il consentit à quelques adoucissements de la discipline bouddhique en faveur des petites communautés de l'Avanti.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Quoi qu'en dise une légende tardive, il est douteux que le Buddha ait jamais visité la côte occidentale habitée par les Śroṇāparāntaka. Cependant la région fut évangélisée par les soins du marchand Pūrṇa, converti par le Maître à Śrāvastī. Le nouveau disciple regagna Śūrpāraka, son pays d'origine, y fonda une petite communauté et érigea en bois de santal un monastère qui devint célèbre.

Le Buddha se rendit une fois à Mathurā, en pays Śūrasena, mais cette cité qui fut dans la suite l'une des forteresses du bouddhisme ne lui fit point bonne impression. Plus à l'ouest encore, il poussa jusque Verañjā (en sanskrit Vairantī), localité située sur la grand' route de Mathurā à Takṣaśilā; mais le brāhmane Agnidatta qui l'avait convié pour la saison des pluies ne le reçut point et, une disette étant survenue, le Buddha et ses disciples furent contraints de manger de l'orge ou, selon les recensions chinoises, du « blé de cheval ». Le point le plus à l'est atteint par le Buddha semble avoir été le pays Aṅga (Bengale) où résidait Sumāgadhā, fille d'Anāthapiṇḍada. Son beau-père, un hérétique, voulait la contraindre à rendre hommage aux ascètes nus. Loin d'y consentir, elle fit appel au Buddha. Le Maître, accompagné de 500 disciples, se rendit au Bengale et y opéra des conversions.

Les sources tardives qui attribuent à Śākyamuni des voyages en pays éloignés — Nord-Ouest de l'Inde, Kaśmīr, lac Anavatapta et île de Ceylan — doivent être tenues pour apocryphes.

Les derniers jours et la mort du Buddha sont relatés en détail par le *Mahāparinirvāṇasūtra* dont nous possédons plusieurs recensions relativement concordantes. Alors qu'il se trouvait à Rājagṛha, le Buddha reçut la visite de Varṣākāra, ministre d'Ajātaśatru, au moment où ce dernier méditait une campagne contre la confédération des Vṛji; le Buddha exposa en la présence du ministre les conditions requises pour la prospérité des états et des ordres monastiques. Le lendemain, il se mit en route en direction du Gange : à Veṇuyaṣṭikā (en pāli, Ambalaṭṭhikā), il prêcha une fois encore sur les quatre vérités saintes; à Nālandā, il reçut les hommages de Śāriputra et recommanda à ses moines la discipline. Il parvint ainsi sur les bords du Gange à Pāṭaligrāma, village que le Magadha était en train de fortifier en vue de la campagne contre les Vṛji; le Buddha prédit la construction et la future grandeur de Pāṭaliputra et, après une flatteuse réception de la part de la population, il franchit le fleuve en grande solennité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Traversant en prêchant les villages de Kuṭigrāmaka et de Nādikā, le Maître atteignit Vaiśālī, où il fut reçu par la courtisane Āmrapālī, puis gagna Veṇugrāmaka pour y passer la saison des pluies. C'est là qu'il subit une première atteinte de la maladie et qu'il prédit sa mort prochaine.

La retraite terminée, le Maître voulut gagner Kuśinagara. Après un dernier regard sur Vaiśālī, il traversa Bhoganagaraka et atteignit Pāpā en pays Malla; invité à dîner par le forgeron Cunda, il y consomma un « régal de porc » qui provoqua en lui une diarrhée sanglante. Néanmoins il se remit en route et, malgré sa faiblesse, trouva encore la force de convertir le Malla Putkasa et de revêtir la tunique d'or que celui-ci lui remit en cadeau. Après s'être baigné dans la rivière Hiraṇyavatī (Kakutthā), il éprouva une nouvelle faiblesse; ce n'est qu'à grand'peine qu'il gagna les approches de Kuśinagara où il s'entretint longuement avec les Malla sortis de la ville pour l'accueillir.

Le Buddha fait préparer son lit de mort dans le Bois des Śāla à Upavartana, faubourg de la ville. Il s'y étend, la tête dirigée vers le nord. Il prend ses ultimes dispositions, réconforte Ānanda égaré par le chagrin, convertit l'hérétique Subhadra, puis adresse aux moines ses dernières exhortations. Durant la troisième veille de la nuit, ayant parcouru en ordre direct et inverse tous les stades de la méditation, il entre dans le Nirvāṇa « pareil à la flamme qui s'éteint faute de combustible ». Il était âgé de 80 ans.

Ajātaśatru, roi du Magadha, et les Malla de Kuśinagara, avertis de la mort du Buddha, se livrent à de violentes manifestations de douleur. Les Malla se rendent en foule au Bois des Śāla. Le corps est transporté au Makuṭabaṇdhana-Caitya où il reste exposé durant sept jours, avant d'être mis en bière et déposé sur le bûcher. Mahākāśyapa qui n'avait pas assisté à la mort du Buddha arrive à Kuśinagara : il rend les derniers devoirs à la dépouille du Maître, et lui seul parvient à mettre le feu au bûcher. Après la crémation les reliques sont recueillies par les Malla de Kuśinagara. Les pays voisins et le roi Ajātaśatru en exigent leur part et, devant le refus des Malla, se préparent à la guerre. Les adversaires finissent par s'entendre et les reliques sont réparties entre huit états : les Malla de Kuśinagara, le roi Ajātaśatru du Magadha, les Licchavi de Vaiśālī, les Śākya de Kapilavastu, les Bulaka de Calakalpā, les Krauḍya de Rāmagrāma, les brâhmanes de Viṣṇudvīpa et les Malla de Pāpā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le brâhmane Dhūmrasagotra, ou Droṇa, qui avait procédé au partage, se réserva l'urne ayant renfermé les reliques. Enfin les Maurya de Pipphalivana, arrivés trop tard, reçurent les charbons du bûcher. Chacun s'en retourna chez soi et éleva un stūpa sur les restes précieux qu'il avait obtenus. Il y eut ainsi dix stūpa : huit contenant les reliques; le neuvième, élevé sur l'urne, et le dixième érigé sur les cendres du bûcher.

III. — L'ANCIENNE DOCTRINE BOUDDHIQUE

La Loi et le Buddha — Les bouddhistes entendent par Loi ou *dharma*, la vérité découverte par les Buddha lors de leur illumination et prêchée par eux ou leurs disciples au cours de leur ministère public [1]. La parole du Buddha est bonne au commencement, au

1 Innombrables sont les études sur le Dharma du Buddha. Beaucoup de travaux déjà anciens conservent toute leur valeur : H. Oldenberg, tr. A. Foucher, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, P., 1934 (1re éd. 1881); H. Kern, tr. Huet, *Histoire du b. dans l'Inde*, P., 1901; T. W. Rhys Davids, *Buddhism*, L., 1890; E. Hardy, *Der B. nach älteren Pāli-Werken*, Leipzig, 1906; R. Pischel, *Leben und Lehre des B.*, Leipzig, 1926; L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, P., 1925; *Le dogme et la philosophie du b.*, P., 1930; H. Beckh, *Der Buddhismus*, Berlin, 1928; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923; E. J. Thomas, *The History of b. Thought*, L., 1933; H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens* [3], Stuttgart, 1955 (tr. Toutzevitch, *Brahma et Bouddha*, P., 1937); *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Berlin, 1936; *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden, 1946; *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1949; *Die fünf grossen Religionen*, I, Düsseldorf, 1951; J. Przyluski, *Le bouddhisme*, P., 1933; G. Tucci, *Il buddismo*, Foligno, 1926; L. Suali, *Gotama Buddha*, Bologne, 1934; E. Waldschmidt, *Der Buddhismus*, 1949 (Clemen, *Religionen der Erde*, p. 299-333); J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 511-566; E. Frauwallner, *Geschichte der Indischen Philosophie*, I, Salzburg, 1953, p. 147-272; E. Conze, *Buddhism, its Essence and Development*, Oxford, 1951.

Par delà les écrits canoniques qui nous sont parvenus en recensions pāli, sanskrite, tibétaine et chinoise, certains auteurs postulent l'existence d'un bouddhisme « primitif » ou « précanonique » qu'ils s'efforcent de reconstruire : S. Schayer, *Precanonical Buddhism, Archiv Orientální*, VII, 1935, p. 121-132; *Pre-Aryan Elements in Indian Buddhism*, Ac. Pol., 1934, p. 55-65; *New Contributions to the Problem of the Pre-hinayanistic Buddhism*, Polish Bulletin of Or. Studies, I, 1937, p. 8-17; A. B. Keith, *Pre-Canonical Buddhism*, IHQ, XII, 1936, p. 1-20; C. Regamey, *Bibl. des travaux relatifs aux éléments anaryens*, BEFEO, 1934, p. 429-566; *Der Buddhismus Indiens* (*Christus und die Religionen der Erde*, III, p. 248-264).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

milieu et à la fin, parfaite quant au sens et à la lettre, homogène, complète et pure [2]. Depuis la nuit de l'illumination jusqu'à la nuit du Nirvāṇa, tout ce que le Buddha a déclaré et enseigné est vrai et non point faux [3]. Le ciel tombera avec la lune et les étoiles, la terre s'élèvera dans les cieux avec les montagnes et les forêts, les océans seront taris, mais les grands sages ne disent rien à faux [4]. La bonne parole des Buddha se signale par quatre caractères : elle est bien dite, agréable et plaisante, conforme au salut et véridique [5].

Quelle place occupe le Buddha par rapport à la Loi qu'il a découverte et prêchée et quelles sont les grandes lignes de son enseignement ?

Le Buddha s'est volontairement effacé devant la Loi qu'il a découverte et prêchée. Il ne se donne pas pour dieu, mais pour voyant. Il a détruit en lui toutes les impuretés qui, si elles n'avaient pas été éliminées, pourraient faire de lui un dieu, un esprit céleste (*gandharva*), un démon ou même un homme : « De même qu'un lotus né et grandi dans l'eau s'élève au-dessus de l'eau sans être souillé par elle, ainsi le Buddha, né et grandi dans le monde, a triomphé du monde et y demeure sans être souillé » [6]. Vainqueur des ennemis,

La presque totalité des écritures bouddhiques en pāli a été éditée par les soins de la *Pāli Text Society* (Hon. Secrétaire : I. B. Horner) et traduite en anglais dans les grandes collections : *Sacred Books of the East, Sacred Books of the Buddhists, Translation Series of the Pāli Text Society, The Minor Anthologies of the Pāli Canon.*

Il existe aussi de bons florilèges de textes bouddhiques : J. Bloch - J. Filliozat - L. Renou, *Le Canon bouddhique Pāli*, I, 1, P., 1949; J. Bertrand-Bocandé, *Majjhimanikāya « Les Moyens Discours »*, P., 1953; H. Oldenberg, *Reden des Buddha*, Munich, 1922; M. Winternitz, *Der ältere Buddhismus*, Tübingen, 1929; H. von Glasenapp, *Gedanken von Buddha*, Zurich, 1942; *Der Pfad zur Erleuchtung, Buddhistische Texte*, Düsseldorf, 1956; E. Frauwallner, *Die Philosophie des B., Texte der indischen Philosophie*, II, Berlin, 1956; H. C. Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., 1915; E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, L., 1935; E. Conze, etc., *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford, 1954.

[2] Vinaya, I, p. 35, 242; Dīgha, I, p. 62; Majjhima, I, p. 179; Saṃyutta, V, p. 352; Aṅguttara, I, p. 180, etc.

[3] Dīgha, III, p. 135; Aṅguttara, II, p. 24; Itivuttaka, p. 121; Tchong-a-han, T 26, k. 34, p. 645 b 18; Upadeśa, T 1509, k. 1, p. 59 c. — Texte modifié dans Madh. vṛtti, p. 366, 539; Pañjikā, p. 419; Laṅkāvatāra, p. 142-143.

[4] Divya, p. 268, 272; T 310, k. 102, p. 574 a; T 190, k. 41, p. 843 b.

[5] Suttanipāta, III, 3, p. 78.

[6] Aṅguttara, II, p. 38-39; Saṃyutta, III, p. 140.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pur de toute souillure, libéré des désirs, le Buddha a acquis la science; il n'a point de Maître; nul n'est semblable à lui; lui seul est un voyant accompli; il est apaisé, nirvāṇé : c'est un victorieux.

Le Buddha ne garde point jalousement pour lui la vérité qu'il a découverte. Son enseignement est public et non point secret [7]. Il est la meilleure de toutes les lumières [8]. Il guide les êtres à la délivrance par des indications appropriées. Il enseigne à ses disciples où est le Nirvāṇa, et leur montre le chemin qui y conduit. Toutefois il ne dépend pas de lui que le voyageur suive ou non ses indications. Parmi les disciples qu'il avertit quelques-uns seulement atteindront le but suprême, le Nirvāṇa. Le Buddha n'y peut rien : il est seulement « Celui qui montre le Chemin » [9].

La vérité découverte par le Buddha — l'origine des choses et leur destruction — lui demeure extérieure, indépendante des trouvailles dont elle peut être l'objet. La production en dépendance de tous les phénomènes de l'existence ainsi que leur élimination graduelle est réglée par une loi stricte que le Buddha fut le premier à reconnaître, mais « ce n'est pas lui qui a créé la loi des douze causes, et un autre ne l'a pas créée non plus » [10]. Elle fonctionne indépendamment de la présence ou de l'absence des Buddha : « Que les Saints apparaissent ou non dans le monde, la nature des choses qui appartient aux choses (*dharmāṇāṃ dharmatā*) demeure stable » [11].

Bien plus, le Buddha honore la Loi qu'il a découverte. Śākyamuni, méditant sous le banian du Chevrier quelques semaines après son illumination cherchait à découvrir, de par le monde, un religieux ou un brâhme qu'il pourrait estimer et servir. N'ayant trouvé personne qui lui fût supérieur, il prit la résolution de « s'attacher à la Loi qu'il avait lui-même découverte, pour l'honorer, la respecter et la servir » [12].

7 Aṅguttara, I, p. 283.

8 Saṃyutta, I, p. 15, 47.

9 Majjhima, III, p. 6.

10 Tsa-a-han, T 99, k. 12, p. 85 b-c; Upadeśa, T 1509, k. 2, p. 75 a; k. 32, p. 298 a.

11 Saṃyutta, II, p. 25; Aṅguttara, I, p. 286; Visuddhimagga, p. 518; Śālistambasūtra, éd. La Vallée Poussin, p. 73; Pañcaviṃśati, p. 198; Aṣṭasāhasrikā, p. 274; Laṅkāvatāra, p. 143; Kośavyākhyā, p. 293; Madh. Vṛtti, p. 40; Pañjikā, p. 588; Śikṣāsamuccaya, p. 14; Daśabhūmika, p. 65.

12 Saṃyutta, I, p. 138-140; Tsa-a-han, T 99, k. 44, p. 321 c; Upadeśa, T 1509, k. 10, p. 131 c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Enfin, lorsque le Buddha, dépouillant les agrégats psycho-physiques de l'existence et éliminant toute sensation individuelle, entre dans l'apaisement comme la flamme atteinte par le souffle du vent, il échappe à tous les regards, il ne peut plus rien pour ses disciples. Cependant ceux-ci ne sont point entièrement abandonnés : ils auront encore un refuge, car la Loi sera leur refuge : « Que la Loi, leur dit Śākyamuni, soit votre île et votre recours; ne cherchez pas d'autre recours » [13].

Le Sermon de Bénarès. — L'essentiel de la doctrine bouddhique est contenu dans le Sermon de Bénarès, encore appelé « Sermon de la mise en mouvement de la roue de la Loi » (*dharmacakrapravartanasūtra*) où le Buddha révéla à ceux qui devaient être ses premiers disciples les quatre Vérités saintes (*āryasatya*) [14].

Après avoir recommandé à ses auditeurs d'éviter les deux extrêmes que constituent une vie de plaisir et une vie de macérations, le Buddha leur propose une voie moyenne qui doit mener à l'illumination et au Nirvāṇa.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce qu'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir son désir est douleur, en résumé les cinq sortes d'objets de l'attachement (*upādānaskandha*) sont douleur.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur l'origine de la douleur : c'est la soif qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve çà et là son plaisir : la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif d'impermanence.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la douleur : l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place.

Voici, ô moines, la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur : c'est ce chemin sacré, à huit branches, qui s'appelle foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure [15].

[13] Dīgha, II, p. 100.

[14] Recension pāli dans Vinaya, I, p. 10; recension sanskrite, Mahāvastu, III, p. 331-333. Pour son explication voir Nyanatiloka, *Fundamentals of Buddhism*, Colombo, 1949; *Buddhist Dictionary*, Colombo, 1950; *The Word of the Buddha*, Colombo, 1952; les articles de W. Rahula et autres dans IHQ, XXXII, 1956, p. 249-264.

[15] Tr. Foucher.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il faut expliquer brièvement le sens et la portée de ces quatre vérités.

La vérité sur la douleur. — La vérité sur la douleur (*duḥkha-satya*) pose en thèse l'universalité de la douleur. La souffrance ne résulte pas seulement des sensations douloureuses, corporelles ou mentales, qui peuvent nous affecter. Elle est inhérente à toutes les « formations » (*saṃskāra*), c'est-à-dire à tous les phénomènes psycho-physiques de l'existence, quelle que soit la forme prise par cette dernière. Ces formations, en continuelle apparition et disparition, sont transitoires; transitoires, elles sont infectées par la douleur qui résulte de leur instabilité; douloureuses, elles s'imposent en dehors de tout contrôle du patient et ne constituent pas un Moi, n'appartiennent pas au Moi :

« Qu'il y ait apparition de Tathāgata (ou de Buddha), qu'il n'y ait pas apparition de Tathāgata, la loi causale de la nature, le déterminisme des choses demeure : toutes les formations sont impermanentes (*anitya*), toutes les formations sont douloureuses (*duḥkha*), toutes les choses sont impersonnelles (*anātmaka*) [16].

Ces trois caractères sont interdépendants : « Que pensez-vous, ô moines, que soit la corporéité [ou autres phénomènes psycho-physiques] : permanente ou impermanente? — Impermanente, Seigneur. — Mais ce qui est impermanent est-ce douleur ou joie? — Douleur, Seigneur. — Or donc ce qui est impermanent, plein de douleur, sujet au changement, peut-on, quand on le considère, dire : Cela est mien, je suis cela, cela est mon Soi? — On ne le peut pas, Seigneur. — Par suite, ô moines, pour ce qui est de la corporéité [et autres phénomènes] tout ce qui en a jamais été, en sera et en est, que ce soit en nous ou dans le monde extérieur, que ce soit fort ou faible, bas ou haut, lointain ou proche, tout cela est non-mien, je ne le suis pas, ce n'est pas mon Soi : c'est ce que doit voir en vérité quiconque possède la vraie science » [17].

Deux questions se posent : quels sont exactement les phénomènes psycho-physiques? pourquoi sont-ils impersonnels?

Les vieux textes fournissent trois classements des phénomènes : 1. les cinq agrégats (*skandha*), 2. les douze bases (*āyatana*) de la connaissance; 3. les dix-huit éléments (*dhātu*).

16 Aṅguttara, I, p. 286.

17 Vinaya, I, p. 14; Saṃyutta, III, p. 67-68.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. Les cinq agrégats (*skandha*) sont :

1. la corporéité (*rūpa*) : les quatre grands éléments (*mahābhūta*) — terre, eau, feu et vent — et la matière dérivée (*upādāyarūpa*) des quatre grands éléments.

2. la sensation (*vedanā*) : sensations résultant des contacts avec l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et l'esprit.

3. la notion (*saṃjñā*) : notions de couleurs, sons, odeurs, saveurs, tangibles et images mentales.

4. la volition (*saṃskāra*) : volitions concernant les couleurs, sons, odeurs, saveurs, tangibles et les objets de pensée.

5. la connaissance (*vijñāna*) : connaissances de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, et de l'esprit [18].

Les cing agrégats sont inséparables. Les textes montrent que le passage d'une existence à l'autre, le développement de la conscience sont inexplicables indépendamment de la corporéité, de la notion, de la sensation et des volitions : « Toute sensation, notion et connaissance sont choses associées et non dissociées, il est impossible de les séparer les unes des autres et de montrer leur différence, car ce que l'on ressent, on le conçoit, et ce que l'on conçoit, on le connaît » [19].

Le caractère transitoire, impersonnel des cinq agrégats se révèle à tout examen attentif.

Supposons que le Gange entraîne avec lui une masse d'écume et qu'un homme à la vue perçante l'aperçoive, l'observe et l'examine attentivement. Il trouvera que cette boule d'écume est vide, insubstantielle, dépourvue d'essence véritable. De même, si l'on examine la corporéité sous tous ses aspects, elle apparaît vide, insubstantielle, sans essence véritable; et il en est de même pour les quatre autres agrégats : « La matière est semblable à une boule d'écume, la sensation à une bulle d'eau, la conscience à un mirage, les volitions au tronc du bananier et la connaissance à un fantôme » [20].

Interrogée sur la provenance et le destin de la personne (*sattva*), la nonne Vajirā répond : « Que veux-tu dire qu'il y a une personne? Fausse est ta doctrine. Ceci n'est qu'un amas de formations changeantes (*saṃskāra*) : il ne se trouve pas ici de personne. De même

[18] Saṃyutta, III, p. 59-61; voir aussi III, p. 47, 86-87.
[19] Majjhima, I, p. 293.
[20] Saṃyutta, III, p. 140-142. La stance célèbre est citée dans Madh. vṛtti, p. 41.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que là où les parties du char se trouvent rassemblées, on emploie le mot « char », de même aussi, là où sont les cinq agrégats, là est la personne; telle est l'opinion commune. Tout ce qui naît n'est que douleur, douleur ce qui est et ce qui s'en va; il ne se produit rien autre chose que la douleur, il ne se dissipe rien autre chose que la douleur » [21].

Mais, dira-t-on, comparaison n'est pas raison. Cependant, dans le discours sur le Non-moi qui suivit le sermon de Bénarès, le Buddha explique que les cinq agrégats ne sont pas le Moi car si les corporéité, sensation, notion, volition et connaissance étaient le Moi, elles pourraient être sujettes à la maladie, et l'on devrait pouvoir dire, touchant la corporéité, etc. : Ainsi soit mon corps, ainsi ne soit pas mon corps [22]. En d'autres termes, si les phénomènes psycho-physiques étaient le Moi ou appartenaient au Moi, on pourrait les contrôler et les diriger, mais ce n'est point le cas.

Dira-t-on encore que, si la corporéité nous échappe, la pensée au moins nous appartient en propre? Le Buddha répliquera aussitôt : « Ce serait encore mieux, ô disciples, si un enfant du siècle, qui n'a pas reçu la doctrine, prenait pour le Moi ce corps formé des quatre éléments plutôt que s'il prenait l'esprit. Et pourquoi cela? C'est que, ô disciples, le corps, formé des quatre éléments paraît subsister un an ou deux ans... ou il paraît subsister cent ans ou plus. Mais ce qui, ô disciples, est appelé l'esprit ou la pensée ou la connaissance, cela se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit. De même, ô disciples, qu'un singe, prenant ses ébats dans une forêt ou un bois, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre, ainsi, ô disciples, ce qui est nommé l'esprit, la pensée ou la connaissance se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit » [23].

II. La deuxième classification des phénomènes concerne les douze bases (*āyatana*) de la connaissance [24].

1. Les six bases internes (*ādhyātmika*) sont celles de l'œil (*cakṣus*), de l'oreille (*śrotra*), du nez (*ghrāṇa*), de la langue (*jihvā*), du corps (*kāya*) et de l'esprit (*manas*).

21 Saṃyutta, I, p. 135 (tr. Foucher).
22 Vinaya, I, p. 13; Saṃyutta, III, p. 66-68.
23 Saṃyutta, II, p. 94-95 (tr. Foucher).
24 Dīgha, II, p. 302, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. Les six bases externes (*bāhya*) sont le visible (*rūpa*), le son (*śabda*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*), le tangible (*spraṣṭavya*) et l'objet de pensée (*dharma*).

Le tableau que voici explique leurs relations :

Ādhyātmika āyatana	Bāhya āyatana
1. cakṣus	7. rūpa
2. śrotra	8. śabda
3. ghrāṇa	9. gandha
4. jihvā	10. rasa
5. kāya	11. spraṣṭavya
6. manas	12. dharma

Les bases 1 à 5 et 7 à 11 sont physiques : les bases 1 à 5 sont des organes (*indriya*) formés de matière subtile (*rūpaprasāda*) dérivée des grands éléments (*upādāya rūpa*) ; les bases 7 à 11 sont des objets (*viṣaya*) formés de matière grossière.

La base 6, le *manaāyatana*, est d'ordre mental : c'est un terme collectif désignant toutes les formes de conscience.

La base 12, le *dharmāyatana*, peut être d'ordre physique ou mental. Il désigne tout objet de pensée passé, présent ou futur, réel ou imaginaire.

L'œil ne perçoit que le visible, l'oreille que le son, tandis le *manas* saisit, outre son objet propre, les objets des cinq sens et ces sens eux-mêmes. C'est ce qu'exprime la formule : « Les cinq organes ont chacun leur objet propre, leur domaine propre et n'expérimentent pas l'objet-domaine de leur voisin, mais le *manas* est de leur ressort et expérimente l'objet-domaine de tous » [25].

III. Tributaire du précédent, le troisième classement, en dix-huit éléments (*dhātu*), explique le jeu de la connaissance [26]. En effet, de l'organe (*indriya*) en qualité de point d'appui (*āśraya*), et de l'objet (*viṣaya*) en qualité d'objet-saisi (*ālambana*), naît la con-

[25] Saṃyutta, V, p. 218.
[26] Saṃyutta, II, p. 140.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

naissance (*vijñāna*). C'est ce qu'exprime la formule : « En raison de l'œil et du visible naît la connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*)... ; en raison de l'esprit (*manas*) et de l'objet de pensée (*dharma*), naît la connaissance mentale (*manovijñāna*) ; la rencontre des trois est le contact (*sparśa*) ; naissent ensemble (*sahajāta*), la sensation (*vedanā*), la conscience (*saṃjñā*) et la volition (*cetanā*) » [27].

Les dix-huit dhātu doivent donc se ranger de la façon suivante :

Organes	Objets	Connaissances
1. cakṣus	7. rūpa	13. cakṣurvijñāna
2. śrotra	8. śabda	14. śrotravijñāna
3. ghrāṇa	9. gandha	15. ghrāṇavijñāna
4. jihvā	10. rasa	16. jihvāvijñāna
5. kāya	11. spraṣṭavya	17. kāyavijñāna
6. manas	12. dharma	18. manovijñāna

Les dhātu 1 à 5 et 7 à 11 sont physiques ; les dhātu 6 et 13 à 18 sont mentaux ; le dhātu 12 peut être physique ou mental.

A la différence du *manaāyatana*, dont il a été question dans le classement précédent, le *manodhātu* (n° 6) est formé par l'une des six connaissances. Tandis que les cinq premières connaissances (dhātu 13 à 17) ont pour point d'appui (*āśraya*) les cinq organes matériels, œil, etc. (dhātu 1 à 5), la sixième connaissance, la connaissance mentale (dhātu 18), n'a pas semblable point d'appui. Par conséquent, en vue de lui attribuer un point d'appui, on appelle *manas* ou *manoḍhātu* (dhātu 6) ce qui lui sert de point d'appui en qualité d'« antécédent direct et immédiat » (*samanantarapratyaya*), c'est-à-dire une quelconque des six connaissances qui vient de passer (*yad anantarātītaṃ vijñānam*) [28].

Tout comme les cinq *skandha*, les douze *āyatana* et les dix-huit *dhātu* sont « impermanents, douloureux, impersonnels, changeants » (*anitya, duḥkha, anātmaka, viparināmadharma*) [29].

27 Saṃyutta, II, p. 72 ; IV, p. 33.
28 C'est l'interprétation des Sarvāstivādin, Kośa, I, p. 32-33.
29 Vibhaṅga, p. 70.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si tous les phénomènes psycho-physiques de l'existence sont frappés d'impermanence et marqués par la douleur, il en résulte que toutes les existences dans lesquelles ils se déroulent partagent les mêmes défauts.

Le Saṃsāra ou ronde des renaissances a son origine dans l'éternité: « Impossible de découvrir aucun commencement à partir duquel les êtres engagés dans l'ignorance, enchaînés par la soif de l'existence, errent à l'aventure de migration en migration » [30].

Selon la tradition bouddhique, il se déroule à travers les cinq destinées (*pañcagati*) et dans le triple monde (*traidhātuka*).

Les cinq destinées [31] sont celles des enfers (*naraka*), des animaux (*tiryagyoni*), des « esprits » (*preta*), des hommes (*manuṣya*) et des dieux (*deva*). Les trois premières sont qualifiées de mauvaises (*durgati, apāya*), et les deux dernières de bonnes (*sugati*).

Le triple monde [32] comprend :

1. Le Kāmadhātu, monde du désir, ou des cinq sens, englobant les destinées des enfers, des animaux, des esprits, des hommes et d'une partie des dieux: les six classes de dieux du monde du désir [33].

2. Le Rūpadhātu, monde de la matière subtile, comprenant les êtres célestes ayant repris naissance dans le monde de Brahma et répartis dans les sphères des quatre extases (*dhyāna*).

3. L'Ārūpyadhātu, monde immatériel, comprenant les êtres célestes ayant repris naissance, sous forme de « série mentale », dans les sphères des quatre recueillements (*samāpatti*). Ces sphères sont : 1. le lieu d'infinité d'espace (*ākāśānantyāyatana*), 2. le lieu d'infinité de la connaissance (*vijñānānantyāyatana*), 3. le lieu du néant (*ākiṃcanyāyatana*), 4. le lieu de la non-conscience non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) encore appelé Sommet de l'existence (*bhavāgra*).

Voici, d'après la liste sanskrite, la répartition des *gati* et des *dhātu*:

30 Saṃyutta, II, p. 179.
31 Majjhima, I, p. 73.
32 Majjhima, III, p. 63.
33 Énumération des dieux, Majjhima, III, p. 100-103.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. Kāmadhātu
- 1. Naraka
- 2. Tiryagyoni
- 3. Preta
- 4. Manuṣya
- 5. Kāmadeva
  - 1. Caturmahārajakāyika
  - 2. Trāyastriṃśa
  - 3. Yāma
  - 4. Tuṣita
  - 5. Nirmāṇarati
  - 6. Paranirmitavaśavartin

  → Devaloka

II. Rūpadhātu
- Ier Dhyāna
  - 1. Brahmakāyika
  - 2. Brahmapurohita
  - 3. Mahābrahma
- IIe Dhyāna
  - 1. Parīttābha
  - 2. Apramāṇābha
  - 3. Ābhāsvara
- IIIe Dhyāna
  - 1. Parīttaśubha
  - 2. Apramāṇaśubha
  - 3. Śubhakṛtsna
- IVe Dhyāna
  - 1. Anabhraka
  - 2. Puṇyaprasava
  - 3. Bṛhatphala
  - 4. Avṛha
  - 5. Atapa
  - 6. Sudṛśa
  - 7. Sudarśana
  - 8. Akaniṣṭha

  → Brahmaloka

III. Ārūpyadhātu
- I. Ākāśānantya
- II. Vijñānānantya
- III. Ākiṃcanya
- IV. Naivasaṃjñānāsaṃjñā

→ Caturārūpya Brahmaloka

Dans les trois premières destinées il y a plus de souffrances que de joies; dans la destinée humaine, les deux s'équilibrent; dans les destinées divines la joie l'emporte sur la souffrance. Mais, quelles que soient les félicités qu'elles peuvent réserver, toutes les existences sont foncièrement douloureuses car elles sont transitoires, et les joies destinées à disparaître sont souffrances. Viciées par l'impermanence, les existences ne sont qu'un point infinitésimal dans la longue nuit de la souffrance : « Tandis que, en ce long voyage, vous erriez à l'aventure de migration en migration, et que vous gémissiez et que vous pleuriez parce que vous aviez en partage ce que vous haïssiez

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et que vous n'aviez pas en partage ce que vous aimiez, il est coulé, il a été versé par vous plus de larmes qu'il n'y a d'eau dans les quatre océans » [34].

La vérité de l'origine de la douleur. [35]. — La seconde vérité sainte a pour objet l'origine de la douleur (*duḥkhasamudaya*). Transitoires, douloureux, impersonnels, les phénomènes de l'existence ne naissent pourtant pas au hasard : leur apparition et leur disparition sont réglées par la loi fixe de la Production en dépendance (*pratītyasamutpāda*) fonctionnant dans le premier cas en ordre direct, dans le second en ordre inverse. Elle se ramène à ceci que la naissance (*janman*) a pour cause l'acte (*karman*) et que l'acte lui-même est conditionné par la passion (*kleśa*).

L'acte est une volition (*cetanā*) bonne ou mauvaise (*kuśala, akuśala*) qui se manifeste dans des actions bonnes ou mauvaises du corps, de la voix ou de la pensée. L'essentiel de l'acte est dans la pensée. L'acte n'est vraiment acte que lorsqu'il est *saṃcetanīya*, c'est-à-dire « conscient, réfléchi, volontaire » ; que lorsqu'il est fait *saṃcintya*, consciemment, avec réflexion, volontairement.

Cet acte porte nécessairement un fruit de rétribution (*vipākaphala*). Celui-ci est différent de sa cause car tandis que celle-ci est toujours un acte moralement qualifié, bon ou mauvais, le fruit de rétribution est toujours indifférent (*avyākṛta*) au point de vue moral et par conséquent ne porte plus rétribution.

Le fruit de rétribution est, en ordre principal, une sensation agréable ou pénible et, en ordre secondaire, un organisme qui rend possible cette sensation. En un mot, toute existence, ou plus exactement toute naissance (*janman*) avec les sensations qu'elle comporte est fruit de rétribution.

L'acte n'est pas toujours immédiatement rétribué : il y a des

[34] Saṃyutta, II, p. 180 (tr. Foucher).

[35] L'exposé le plus lucide demeure à notre avis celui de L. de La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1916. Voir encore B. C. Law, *Formulation of the Pratītyasamutpāda*, JRAS, 1937, p. 287-292; B. M. Barua, *Pratītyasamutpāda as Basic Concept of Buddhist Thought*, Law Comm. Volume, Poona, 1946, p. 574-89. Le traité indien le plus poussé est le *Pratītyasamutpādaśāstra* de *Ullaṅgha*, éd. V. Gokhale, Bonn, 1930. Deux interprétations occidentales particulièrement remarquables : P. Oltramare, *La formule b. des douze causes*, Genève, 1909; A. Foucher, *Vie du B.*, p. 163-170.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

actes rétribués dans cette vie, d'autres immédiatement après la mort, dans la prochaine renaissance, d'autres enfin plus tard.

Tout ceci est très bien résumé dans l'*Aṅguttara* (III, p. 415) :

Qu'est-ce que l'acte? — J'affirme que l'acte est volition car c'est en voulant que l'on accomplit une action par le corps, la voix ou la pensée.

Quelle est l'origine des actes? — Le contact est l'origine des actes.

Quelle est la variété de l'acte? — Il y a des actes qui mûrissent en sensation dans les enfers, parmi les animaux, parmi les « esprits », dans le monde des hommes et enfin dans le monde des dieux.

Quelle est la rétribution de l'acte? — Je dis que la rétribution de l'acte est de trois sortes : l'acte mûrit dans l'existence présente, dans l'existence future ou au cours de naissances successives.

Il y a dix variétés d'actes appelés « Mauvais chemins de l'acte » (*akuśala karmapatha*) [36] mûrissant dans les trois destinées mauvaises (enfers, monde animal, monde des esprits) : 1. meurtre (*prāṇātipāta*), 2. vol (*adattādāna*), 3. luxure (*kāmamithyācāra*), 4. mensonge (*mṛṣāvāda*), 5. médisance (*paiśunyavāda*), 6. parole injurieuse (*pāruṣyavāda*), 7. parole oiseuse (*saṃbhinnapralāpa*), 8. convoitise (*abhidhyā*), 9. méchanceté (*vyāpāda*), 10. vue fausse (*mithyādṛṣṭi*). — En revanche les dix « Bons chemins de l'acte » (*kuśala karmapatha*) mûrissent dans les destinées bonnes (monde des hommes et des dieux).

Toutes les destinées bonnes ou mauvaises qui constituent le fruit de l'acte disparaîtront lorsque ce fruit sera épuisé; elles ne constituent qu'une étape sur la voie de la transmigration douloureuse. Ainsi donc les actes volontaires qui déterminent le destin des êtres constituent leur bien et leur héritage, un héritage auquel nul ne peut renoncer :

« Les œuvres sont le bien des êtres, les œuvres sont leur héritage, les œuvres sont le sein qui les porte. Les œuvres sont la race à laquelle ils sont apparentés, les œuvres sont leur recours » [37].

« Ni dans le royaume de l'air, ni dans le milieu de la mer, ni si tu t'enfonces dans le creux des montagnes, nulle part tu ne trouves sur la terre un lieu où tu puisses échapper au fruit de tes mauvaises actions » [38].

36 Dīgha, III, p. 269.
37 Majjhima, III, p. 203; Aṅguttara, III, p. 186.
38 Dhammapada, st. 127.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ils sont strictement personnels et incommunicables : « Ces mauvaises actions qui sont tiennes, ce n'est pas ta mère qui les a faites, ni ton père, ni ton frère, ni ta sœur, ni tes amis et conseillers, ni tes parents et alliés par le sang, ni des ascètes, ni des brâhmanes, ni des dieux. C'est toi seul qui as fait ces mauvaises actions : seul tu dois en recueillir le fruit » [39].

L'acte qui mûrit en douleur tire sa virulente efficacité de la passion (*kleśa*) qui l'inspire. C'est pourquoi la deuxième vérité sainte affirme que la douleur — fruit de l'acte — à pour origine la soif (*tṛṣṇā*), c'est-à-dire le désir.

Mais le désir est pris ici dans son sens le plus large. Il est de trois sortes : 1. la soif des plaisirs (*kāmatṛṣṇā*) : désir qui s'éveille et prend racine en face des objets agréables et des idées plaisantes; 2. la soif d'existence (*bhavatṛṣṇā*), désir associé à la croyance à la perpétuelle durée de l'existence; 3. la soif d'anéantissement (*vibhavatṛṣṇā*), désir associé à la croyance que tout finit à la mort.[40] Conformément à cette conception, il est pernicieux de se complaire dans les objets des sens; plus pernicieux encore de nourrir en soi un impossible idéal d'éternelle survie ou d'anéantissement radical. Le bouddhisme est la condamnation sans phrase du spiritualisme et du matérialisme.

Le désir infecte l'acte du triple poison de l'amour (*rāga*), de la haine (*dveṣa*) et de l'erreur (*moha*). Il est la cause profonde de l'acte : « Ô moines, il y a trois causes (*nidāna*) à l'origine des actes: la cupidité, la haine et le trouble », [41] et d'une façon plus poétique: « Ravi par l'amour, enragé par la haine, aveuglé par l'erreur, dominé et troublé, l'homme médite sa propre ruine, celle d'autrui et les deux ensemble; il expérimente dans son esprit douleur et chagrin » [42].

Il faut examiner maintenant le mécanisme compliqué qui lie indissolublement le désir à l'acte et l'acte à la naissance douloureuse. C'est le système de la Production en dépendance (*pratītyasamut-*

[39] Majjhima, III, p. 181.
[40] Vinaya, I, p. 10.
[41] Aṅguttara, I, p. 263.
[42] Aṅguttara, I, p. 156-7.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pāda) [43] découvert par le Buddha et donné par lui comme la pièce maîtresse de sa doctrine.

Tandis que la théorie du Non-moi réduit tous les phénomènes de l'existence à des entités transitoires, douloureuses et vides de substance, le système de la Production en dépendance montre comment l'apparition et la disparition de ces phénomènes, loin d'être laissées au hasard, sont régies par un strict déterminisme. Cette production forme une chaîne de douze membres (*dvādaśāṅga*) dont chacun est condition du suivant, conditionnement exprimé par la formule : « Ceci étant, cela est; de l'apparition de ceci, cela apparaît »; et inversement : « Ceci n'étant pas, cela n'est pas; de la suppression de ceci, cela est supprimé » [44].

1° *Avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ* « Conditionnées par l'ignorance sont les formations karmiques ».

L'ignorance est l'ignorance des quatre vérités saintes [45], l'ignorance de l'origine et de la disparition des *skandha* [46], la quadruple méprise (*viparyāsa*) qui consiste à prendre pour éternel ce qui est transitoire, pour heureux ce qui est douloureux, pour pur ce qui est impur (le corps), pour un Moi ce qui est dépourvu de « self » (les cinq *skandha*). [47]

Début de la chaîne causale, l'ignorance n'est pourtant pas sans causes : elle a pour aliments (1) les cinq obstacles (*nīvaraṇa*), convoitise, méchanceté, paresse et torpeur, orgueil, doute ou scepticisme, qui à leur tour sont nourris par (2) le péché du corps, de la voix et de la pensée, qui provient (3) de la non domination des sens, (4) du manque à prendre connaissance exacte des impressions désagréables, (5) de la réflexion superficielle (*ayoniśo manasikāra*), (6) de l'incrédulité, (7) de la non audition de la Loi, (8) de la non fréquentation des saints [48].

Une chose est sûre : l'ignorance est un état psychologique et, contrairement à certaines explications occidentales, n'a rien de cosmique ni de métaphysique.

Elle est la condition des formations karmiques (*saṃskāra*), c'est-

43 Vinaya, I, p. 1; Majjhima, III, p. 63; Saṃyutta, II, p. 1-4, etc.
44 Saṃyutta, II, p. 28, 65.
45 Saṃyutta, II, p. 4.
46 Saṃyutta, III, p. 162, 171.
47 Aṅguttara, II, p. 52.
48 Aṅguttara, V, p. 113, 116.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à-dire des actes du corps, de la voix et de la pensée : actes volontaires, moralement bons ou mauvais.

2° *Saṃskārapratyayaṃ vijñānam* « Conditionnée par les formations karmiques est la connaissance ».

Après la mort, en raison des actes, apparaît dans le sein de la mère l'agrégat connaissance (six groupes de connaissances) inséparable des quatre autres agrégats. Il s'agit d'une connaissance qui est fruit de rétribution (*vipākaphala*) et, comme telle, indéfinie du point de vue moral (*avyākṛta*). Elle est l'explication de la nouvelle existence car « si la connaissance, après être descendue dans le sein maternel, s'en allait, l'embryon ne naîtrait pas » [49].

3° *Vijñānapratyayaṃ nāmarūpam* « Conditionnée par la connaissance est la mentalité-corporéité ».

Par mentalité il faut entendre les trois *skandha* mentaux à l'exclusion du *vijñāna* : la sensation (*vedanā*), la notion (*saṃjñā*) et les volitions (*saṃskāra*). Par corporéité on entend la matière : quatre grands éléments et matière dérivée.

De la connaissance descendue dans le sein maternel procède le complexe psycho-physique vivant composé des cinq *skandha*. Ce complexe est encore fruit de rétribution.

4° *Nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanam* « Conditionnées par la mentalité-corporéité sont les six bases de la connaissance ».

Il s'agit des six bases internes (*ādhyātmika*) de la connaissance : œil, oreille, nez, langue, corps et esprit.

Le fonctionnement normal des cinq *skandha* exige un organisme sensoriel et mental, bases *internes* de connaissance, qui puisse percevoir et saisir le six bases externes (*bāhya*) de la connaissance : objets matériels (*viṣaya*) et objets de pensée (*dharma*).

5° *Ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśaḥ* « Conditionné par les six bases est le contact ».

De l'existence des six bases dérive l'impression sensorielle et mentale : prise de contact entre les six organes et leurs objets respectifs. Les textes disent : « En raison de l'œil et du visible ..., de l'esprit et de l'objet de pensée se produit respectivement la connaissance visuelle ..., la connaissance mentale. Le concours des trois (*trikasaṃnipāta*), c'est le contact » [50].

[49] Dīgha, II, p. 63.
[50] Saṃyutta, II, p. 72; IV, p. 67, 86.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6° *Sparśapratyayā vedanā* « Conditionnée par le contact est la sensation ». Du contact entre organe, objet et connaissance, résulte la sensation agréable, désagréable ou neutre, sensation qui s'accompagne obligatoirement de conscience (*saṃjñā*) et de volition (*cetanā*).

Comme les quatre membres précédents, la sensation est toujours fruit de l'acte, résultat moralement indéterminé d'actes bons ou mauvais posés dans la vie antérieure. Mais cette sensation va provoquer un réveil de passion.

7° *Vedanāpratyayā tṛṣṇā* « Conditionné par la sensation est le désir ».

La sensation éprouvée par tel ou tel organe suscite aussitôt une réaction passionnée pour tel ou tel objet : couleur, son, odeur, saveur, tangible ou objet de pensée.

8° *Tṛṣṇāpratyayam upādānam* « Conditionnée par le désir est la prise de possession ».

La prise de possession est le désir exaspéré, le débordement, la passion qui se traduit par (1) l'attachement sensuel (*kāmopādāna*), (2) l'attachement aux vues fausses (*dṛṣṭyupādāna*), (3) la croyance aveugle à l'efficacité des vœux et des rites (*śīlavratopādāna*), (4) la croyance aveugle aux conceptions personalistes (*ātmavādopādāna*) [51].

9° *Upādānapratyayo bhavaḥ* « Conditionné par la prise de possession est [l'acte qui produit] la réexistence ».

Bhava, littéralement « existence », doit être pris ici dans le sens de *punarbhavajanakaṃ karma* « acte qui produit la réexistence ». La passion exaspérée (*upādāna*) provoque un processus d'activité (*karmabhava*) — actes volontaires bons ou mauvais — qui déterminera un processus de renaissance (*utpattibhava*) : une nouvelle existence, fruit de rétribution, dans les mondes du Kāma, du Rūpa ou de l'Ārūpyadhātu.

10° *Bhavapratyayā jātiḥ* « Conditionnée par l'acte qui produit la réexistence est la naissance ».

Comme on vient de le voir, le processus d'activité aboutit à une nouvelle naissance : « la venue au monde, la descente, la réalisation de tels et tels êtres (*sattva*) dans telle ou telle catégorie (*nikāya*) d'êtres, l'apparition des *skandha,* la prise des organes » [52].

[51] Saṃyutta, II, p. 3.

[52] Saṃyutta, II, p. 3.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans cette définition, le mot être (*sattva*) ne doit pas être pris à la lettre, le bouddhisme étant au premier chef négation de l'individu et de la personne. La naissance est simplement l'apparition de nouveaux *skandha* : les skandha d'une nouvelle existence.

11° *Jātipratyayaṃ jarāmaraṇam* « Conditionnée par la naissance est la veillesse-mort ».

De la naissance dérivent toutes les misères de la vie : vieillesse-mort, mais encore « chagrin, lamentation, douleur, tristesse et tourment ».

La chaîne causale dont le fonctionnement vient d'être décrit comprend donc douze membres dont voici la nature et la fonction :

Existence passée	1. avidyā 2. saṃskāra	: kleśa : karman	karmabhava
Existence présente	3. vijñāna 4. nāmarūpa 5. ṣaḍāyatana 6. sparśa 7. vedanā	vipāka-phala	utpattibhava
	8. tṛṣṇā 9. upādāna 10. bhava	kleśa : karman	karmabhava
Existence future	11. jāti 12. jarāmaraṇa	vipāka-phala	utpattibhava

On voit d'après ce tableau que le Pratītyasamutpāda à douze membres est à la fois double et triple [53] :

Il est double, parce qu'il renferme un processus d'activité (*karmabhava*), à savoir les membres 1 à 2, 8 à 10; et un processus de naissance (*utpattibhava*), à savoir les membres 3 à 7 et 11 à 12. En d'autres termes, il est cause et fruit.

Il est triple parce que trois membres (1, 8 et 9) sont passion (*kleśa*), deux membres (2 et 10) sont acte (*karman*), et sept membres (3 à 7 et 11 à 12) sont fruit de rétribution (*vipākaphala*) ou naissance (*janman*). Ceci montre que le cercle de l'existence (*bhavacakra*) est sans commencement; la naissance en raison des passions et des actes; les passions et les actes en raison de la naissance; la naissance en raison des passions et des actes.

[53] Sur tous ces points, voir Kośa, III, p. 59-61, 68.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le tableau dressé ici se réfère à un groupe de trois existences découpé artificiellement dans la suite infinie des existences s'intégrant dans un Saṃsāra qui n'a pas eu de commencement: les membres 1 et 2 représentent l'existence passée, les membres 3 à 10 représentent l'existence présente, et les membres 11 et 12 l'existence future.

Le système de la production en dépendance a été souvent mal compris et, ce qui est plus grave, mal interprété. Le Buddha avait prévu la chose car, méditant la vérité qu'il venait de découvrir sous l'arbre de l'illumination, il eut cette réflexion : « J'ai découvert cette vérité profonde, difficile à apercevoir, difficile à comprendre, apaisante, sublime, surpassant toute pensée, abstruse, que seul le sage peut saisir ... Pour l'humanité qui s'agite ici-bas dans le tourbillon du monde, ce sera une chose difficile à embrasser par la pensée que la loi de la causalité, l'enchaînement des causes et des effets » [54].

Il n'en demeure pas moins que la théorie constitue la pièce maîtresse de la doctrine bouddhique : « Celui qui la comprend comprend la Loi et celui qui comprend la Loi la comprend » [55]. Elle seule permet de saisir comment, en l'absence de toute entité substantielle, les phénomènes de l'existence sont régis par un strict déterminisme; en d'autres termes, comment « la douleur existe, mais personne n'est affligé; il n'y a point d'agent, mais l'activité est un fait » [56].

La vérité sur le nirvāṇa [57]. — La loi de causalité, l'enchaînement des causes et des effets est une chose difficile à saisir pour l'humanité. Tout aussi difficile à saisir est l'entrée dans le repos de toutes les formations, le détachement des choses de la terre, l'extinction

54 Vinaya, I, p. 4-5.

55 Majjhima, I, p. 190-191.

56 Visuddhimagga, éd. Warren, p. 436.

57 L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāṇa*, Cambridge, 1917; *Remarques sur le Nirvāṇa*, Studia Catholica, I, 1924, p. 25; *Nirvāṇa*, P., 1925; *Les deux Nirvāṇa d'après la Vibhāṣā*, Ac. de Belgique, Bulletin, 2 déc. 1929; *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, MCB, I, 1932, p. 127; *Une dernière note sur le Nirvāṇa*, Mél. Linossier, II, 1932, p. 329; *Documents d'Abhidharma*, BEFEO, 1930, p. 1; *Musīla et Nārada, le chemin du Nirvāṇa*, MCB, V, 1937, p. 189; Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927; E. Obermiller, *Nirvāṇa according to the tibetan Tradition*, IHQ, V. p. 211-57; B. C. Law, *Aspects of Nirvāṇa*, IC, II, p. 327; E. J. Thomas, *Nirvāṇa and Parinirvāṇa*, *India Antiqua*, Leyden, 1947, p. 294; H. von Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung in den ind. Religionen*, Halle, 1938.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la convoitise, la cessation du désir, la fin, le Nirvāṇa [58]. Le Nirvāṇa est l'objet de la troisième vérité sainte, la vérité sur la destruction de la douleur (*duḥkhanirodha*).

Si le désir produit l'acte, si l'acte engendre à son tour l'existence, il suffit d'éliminer le désir pour neutraliser l'acte, et l'acte ainsi neutralisé ne mûrira plus en de nouvelles existences. Par la suppression de la naissance sont supprimés vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir : telle est la suppression de tout l'empire de la douleur [59].

Le Nirvāṇa présente un double aspect : il est (a) la suppression du désir, (b) la fin de la douleur ou de l'existence.

a. Le Nirvāṇa en ce monde se confond avec la sainteté (*arhattva*) : « L'anéantissement de l'amour, l'anéantissement de la haine, l'anéantissement de l'erreur, voilà ce qu'on appelle le Nirvāṇa et la sainteté » [60]. Le saint en possession du Nirvāṇa a détruit le désir et supprimé toute cause de renaissance, mais la destruction du désir laisse intacts les éléments de l'existence appelés *skandha* corporéité, sensations, notions, volitions et connaissances. Le Nirvāṇa-en-ce-monde du délivré vivant est appelé Nirvāṇa « avec conditionnement restant » (*sopadhiśeṣa*).

b. Après la mort du nirvāṇé en ce monde ou du saint, il n'y a plus de nouvelle existence. En effet « le corps du saint continue à exister bien que soit coupée la soif qui produit une nouvelle existence. Aussi longtemps que durera son corps, aussi longtemps les dieux et les hommes le verront. Mais quand son corps sera brisé, sa vie partie, les dieux et les hommes ne le verront plus » [61]. C'est ce qu'on appelle le Nirvāṇa « sans conditionnement restant » (*nirupadhiśeṣa*). De même que la flamme atteinte par le souffle du vent va vers l'apaisement, échappe au regard, ainsi le sage dépouillant les *nāma-rūpa* (les agrégats physiques et mentaux de l'existence) entre dans l'apaisement, échappant à tous les regards. Nul ne peut le mesurer ; pour parler de lui, il n'y a point de paroles ; ce que l'esprit pourrait concevoir s'évanouit et tout chemin est interdit au langage [62].

[58] Vinaya, I, p. 5.
[59] Vinaya, I, p. 1-2.
[60] Saṃyutta, IV, p. 251-252.
[61] Dīgha, I, p. 46.
[62] Suttanipāta, v. 1074 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans le monde du devenir tous les éléments de l'existence, soumis à la Production en dépendance, sont à la fois causes et causés : ils sont, dit-on, « conditionnés » (*saṃskṛta*). Le Nirvāṇa situé par delà le devenir échappe à l'enchaînement des causes : c'est un « inconditionné » (*asaṃskṛta*). Plusieurs textes affirment cet absolu en disant : « Il y a un non-né, un non-produit, un non-fait, un non-conditionné : s'il n'y avait pas un non-né, il n'y aurait pas d'issue pour ce qui est né ; mais comme il y a un non-né, il y a issue pour ce qui est né, produit, fait, conditionné » [63]. Considéré sous cet aspect, le Nirvāṇa est destruction (*nirodha*), tranquille (*śānta*), excellent (*praṇīta*) et sortie ou salut (*niḥsaraṇa*) [64].

Les écoles bouddhiques et les historiens des religions ont discuté à perte de vue sur la vraie nature du Nirvāṇa, plaidant tour à tour, et selon leurs tendances intimes, pour le Nirvāṇa-Existence ou le Nirvāṇa-Anéantissement. Mais pour aborder cette discussion en connaissance de cause, il faut s'être convaincu au préalable de l'impersonnalité et de la vacuité de toutes les formes de l'existence dont aucune n'est un Ego et n'appartient au Moi. Dans ces contions, si dans l'ordre du devenir, la souffrance et l'activité s'expliquent sans sujet ni agent, de même dans l'ordre de l'absolu, le Nirvāṇa n'implique aucunement l'existence du nirvāné :

> La douleur existe, mais personne n'est affligé,
> Il n'y a point d'agent, mais l'activité est un fait,
> Le Nirvāṇa est, mais le sujet nirvāné n'est point,
> Le Chemin existe, mais nul ne l'emprunte [65].

La vérité du chemin. — Cette citation nous amène à la quatrième vérité sainte qui a pour objet le chemin conduisant à la destruction de la douleur (*duḥkhanirodhagāminī pratipad*). Le noble chemin à huit branches défini dans le sermon de Bénarès comporte trois éléments : la moralité, la concentration et la sagesse [66].

I. La moralité (*śīla*) consiste dans l'abstention, consciente et intentionnelle, de tout péché du corps et de la voix et parfois aussi — mais pas toujours — de la pensée : 1. meurtre, 2. vol, 3. amour

63 Udāna, VIII, 3, p. 80 ; Itivuttaka, p. 37 ; Udānavarga, éd. Beckh, XXVI, 21-24.

64 Kośa, VII, p. 31 sq.

65 Visuddhimagga, éd. Warren, p. 436.

66 Dīgha, II, p. 81, 84 ; Itivuttaka, p. 51.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

défendu, 4. mensonge, 5. médisance, 6. injure, 7. parole oiseuse, 8. convoitise, 9. méchanceté, 10. vue fausse. Elle vise à éviter tout ce qui pourrait causer du tort à autrui. L'observation de la moralité gagne en valeur lorsqu'elle est le résultat d'un vœu ou d'un engagement : on l'appelle alors moralité de discipline (*saṃvaraśīla*). Les obligations varient avec les états de vie. Comme on le verra plus loin, le bouddhiste laïc est tenu à la quintuple moralité (*pañcaśīla*) et, quand il prend le jeûne, à l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*) ; la probationnaire ou *śikṣamāṇā* est soumise à six lois (*ṣaḍdharma*) et le novice des deux sexes à dix règles (*daśaśikṣāpada*), les bhikṣu et bhikṣuṇī sont astreints aux articles de leur Règlement, en gros 250 pour le religieux et 500 pour la nonne. Condition indispensable au progrès spirituel, la moralité n'en est que le premier pas. A quoi bon éviter le péché si l'esprit et le cœur réagissent à tous les appels de la passion ? Le second élément du chemin visera donc à purifier la pensée.

II. La concentration (*samādhi*) est la fixation de la pensée sur un point. Elle se confond pratiquement avec l'absence de distraction (*avikṣepa*) et la quiétude mentale (*śamatha*). Elle s'exerce de préférence au cours des Neuf demeures successives de la pensée (*navānupūrvavihāra*) comprenant les quatre extases (*dhyāna*) de la sphère matérielle subtile, les quatre recueillements (*samāpatti*) de la sphère immatérielle et le Recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation (*saṃjñāvedayitanirodha*) [67].

S'écartant des cinq objets du désir, renversant les cinq obstacles à la méditation (convoitise, méchanceté, langueur-torpeur, regret et doute), l'ascète entre dans la première extase, munie d'examen (*vitarka*) et de jugement (*vicāra*), issue du détachement et qui est joie et bonheur. — Par la suppression de l'examen et du jugement, il entre dans la deuxième extase, paix intérieure, fixation de la pensée sur un point, dépourvue d'examen et de jugement, née de la concentration, qui est joie et bonheur. — Par le renoncement à la joie (*prīti*), il demeure indifférent (*upekṣaka*), réfléchi et conscient ; il éprouve le bonheur (*sukha*) en son corps ; il entre dans la troisième extase définie par les saints comme indifférente, réfléchie, séjournant en bonheur. — Par la destruction du bonheur et par la destruction de la douleur, par la suppression préalable

[67] Dīgha, II, p. 156 ; III, p. 265, 290 ; Aṅguttara, IV, p. 410.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la joie et du chagrin, il reste dans la quatrième extase, exempte de douleur et de bonheur, purifiée dans le renoncement et la réflexion. — Ayant dépassé toute notion de matière, supprimant toute notion de résistance, négligeant toute notion de multiplicité, il s'écrie : « Infini est l'espace » et pénètre dans la sphère d'infinité d'espace (*ākāśānantyāyatana*). — Dépassant la sphère d'infinité d'espace, il pénètre successivement dans la sphère d'infinité de la connaissance (*vijñānānantyāyatana*), dans la sphère du néant (*ākiṃcanyāyatana*) et dans la sphère de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). — Enfin, dépassant tout cela, il pénètre dans le recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation (*saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*) ; arrivé à ce stade, ses passions sont détruites par le savoir et il détient, dans la rigueur des termes, le Nirvāṇa en ce monde [68].

La pratique de la concentration, éventuellement complétée par la vue pénétrante (*vipaśyanā*), met l'ascète en possession de six hauts pouvoirs spirituels (*abhijñā*), cinq d'ordre mondain et le sixième d'ordre supramondain : les pouvoirs magiques, l'œil divin d'une portée immense, la pénétration de la pensée d'autrui, l'ouïe divine, le souvenir des anciennes existences et enfin la destruction des impuretés qui assure dès cette vie la délivrance de la pensée [69].

L'exercice des Neuf demeures successives de la pensée est loin d'épuiser la liste des exercices psychiques inventés ou adoptés par le bouddhisme. Pour ne pas être trop incomplet, il faut encore signaler les trois recueillements ayant pour objet la Vacuité (*śūnyatā*), le sans-caractère (*ānimitta*) et la Non-prise en considération (*apraṇihita*) qui épuisent l'examen des vérités bouddhiques sous tous leurs aspects [70].

Enfin quatre exercices spirituels, les Brahmavihāra, connus et pratiqués de tout temps par les yogin indiens, sont particulière-

68 Vinaya, III, p. 4; Dīgha, I, p. 37, 73, 172; Majjhima, I, p. 21, 40, 89, 117, 159; Saṃyutta, II, p. 210, 216, 221; Aṅguttara, I, p. 53, 163, 182, 242; Lalitavistara, p. 129; Pañcaviṃśati, p. 167. — Pour l'explication rationnelle de cette technique du Yoga, voir M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 174-179.

69 Dīgha, III, p. 281. — Voir à ce sujet P. Demiéville, *Sur la mémoire des existences antérieures*, BEFEO, XXVII, 1927, p. 283-298; L. de La Vallée Poussin, *Le Bouddha et les Abhijñā*, Muséon, 1931, p. 335-342.

70 Vinaya, III, p. 93; Saṃyutta, IV, p. 360; Aṅguttara, I, p. 299.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment recommandés bien que, dans l'économie du chemin, ils fassent quelque peu figure de hors-d'œuvre : ils consistent à projeter à travers les directions un esprit tout rempli de bienveillance (*maitrī*), de compassion (*karuṇā*), de joie altruiste (*muditā*) et de parfaite équanimité (*upekṣā*), et à envolopper le monde entier dans ces sentiments infinis [71].

L'observance de la moralité et la purification systématique de la pensée ne suffisent pas à assurer par elles-mêmes le repos, l'apaisement, le Nirvāṇa auquel aspire l'ascète. L'intervention d'un troisième élément conduira à ce résultat.

III. La sagesse (*prajñā*) ou vue pénétrante (*vipaśyanā*) produit les quatre fruits du chemin et réalise le Nirvāṇa. La sagesse telle que la conçoit Śākyamuni n'est pas une gnose, une quelconque intuition de contenu vague et imprécis dont pourraient se contenter les esprits superficiels. Il s'agit bien d'une vue pénétrante, claire et précise ayant pour objet les trois caractères généraux (*sāmānyalakṣaṇa*) des choses : « Tous les Dharma et notamment les phénomènes physiques et mentaux de l'existence (matière, sensations, notions, volitions et connaissances) sont transitoires (*anitya*), douloureux (*duḥkha*) et dépourvus d'Ego ou de réalité substantielle (*anātman*) ». Ces phénomènes qui se succèdent en série selon un mécanisme invariable ne durent qu'un moment ; voués à la disparition, ils sont douloureux ; comme tels, ils sont dépourvus de toute autonomie, ils ne constituent pas un Ego et ne dépendent pas d'un Ego. C'est par méprise que nous les considérons comme moi ou comme mien. Comment s'attacher à ces entités fugitives, marquées par la souffrance, et qui ne nous concernent en rien ? S'en détourner par un jugement lucide, c'est *ipso facto* en éliminer le désir, neutraliser l'acte et échapper à l'existence douloureuse.

N'accède pas à la sagesse qui veut ! Laissé à ses propres forces, l'homme ordinaire admet difficilement que les plaisirs sont vains, que les joies sont douleur et que le Soi est illusoire. Si un sage essaye de l'éclairer, il peut se détourner de la lumière. S'il se laisse convaincre, son adhésion, d'ordre purement intellectuel, est très éloignée de cette vue directe qui constitue la vraie sagesse et qui est requise pour le salut. Le Buddha distingue donc trois et même quatre

[71] Dīgha, II, p. 196 ; III, p. 220, Divya, p. 224.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sortes de sagesses selon qu'elles tirent leur origine de l'enseignement (*śruta*), de la réflexion (*cintā*) ou de la contemplation (*bhāvanā*) [72].

1. Le Buddha omniscient et « instructeur des dieux et des hommes » a découvert et enseigné les vérités saintes. Sa parole est véridique, parfaite quant au sens et à la lettre. Elle a été recueillie et mémorisée par les auditeurs (*śrāvaka*) qui la rapportent « telle qu'ils l'ont entendue ». Le bon disciple « l'écoute attentivement, prête l'oreille, cherche à comprendre et s'en remet à l'enseignement du Maître » [73]. S'il est incapable de contrôler la vérité de l'enseignement, il doit dire : « Ceci je l'admets par la foi » ou encore « Le Buddha sait, et moi je ne sais pas » [74].

L'enseignement est un don précieux. L'apparition des Buddha en ce monde est aussi rare que la floraison de l'arbre Udumbara, ou *ficus glomerata,* qui porte des fruits, mais n'a point de fleur visible [75]. Sur 91 périodes cosmiques, trois seulement eurent un Buddha. Et même, quand les Buddha apparaissent dans le monde et prêchent la doctrine, il n'est pas donné à tous les hommes de les voir et de les entendre. Un jour Śākyamuni et Ānanda rencontrèrent à l'entrée de Śrāvastī une vieille femme misérable. Ému de pitié, Ānanda proposa au Maître de l'aborder et de la sauver : « Que le Buddha s'approche d'elle, dit-il; quand elle verra le Buddha avec ses marques, ses sous-marques et ses rayons lumineux, elle éprouvera une pensée de joie et sera sauvée ». Le Buddha répondit : « Cette femme ne remplit pas les conditions requises pour être sauvée ». Néanmoins, répondant à l'invitation d'Ānanda, il tenta de se manifester à elle. Il l'aborda de face, par derrière et de côté, par le haut et par le bas. Chaque fois la vieille lui tournait le dos, levait la tête quand elle aurait dû la baisser, baissait la tête quand elle aurait dû la lever, et finalement couvrit son visage de ses mains. Elle ne s'aperçut même point de la présence du Buddha. Et le Maître de conclure : « Que puis-je encore faire? Tout est inutile : il y a de ces gens qui ne remplissent pas les conditions requises pour être sauvés

72 Dīgha, III, p. 219.

73 Dīgha, I, p. 230; Majjhima, II, p. 253; III, p. 137, 133, 221; Aṅguttara, IV, p. 82.

74 Śikṣāsamuccaya, p. 55.

75 WALDSCHMIDT, MPS, p. 356, 372, 394, 430; Lalitavistara, p. 105; Sukhāvatīvyūha, par. 2; Saddharmapuṇḍarīka, p. 39.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et qui n'arrivent pas à voir le Buddha » [76]. Les privilégiés auxquels il est donné d'entendre la parole du Buddha et qui lui accordent leur adhésion ne sont pas sauvés pour autant. La foi ne suffit pas à leur assurer la sagesse véritable dont dépend la délivrance définitive.

2. La sagesse issue de l'enseignement doit être complétée par la sagesse issue de la réflexion. Celle-ci permet de saisir le sens au moyen de la lettre et d'interpréter la lettre au moyen du sens. Elle provoque une réaction propre et personnelle à l'endroit d'un enseignement purement extérieur. Toutefois la conviction d'ordre intellectuel n'est pas encore la véritable sagesse.

3. Cette dernière est la sagesse issue de la contemplation. Elle va droit à la chose, abstraction faite de la lettre. C'est une saisie directe et autonome de la vérité bouddhique, indépendamment de tout adjuvant extérieur. Libre exaministe, Śākyamuni ne reconnaît de valeur qu'à la conviction intime. « Et maintenant, demandait-il parfois à ses religieux, que vous connaissez et pensez ainsi, irez-vous dire : Nous honorons le Maître et, par respect pour le Maître, nous disons ceci ou cela ? — Nous ne le ferons pas Seigneur. — Ce que vous affirmez, n'est-ce pas ce que vous avez vous-mêmes reconnu, vous-mêmes vu, vous-mêmes saisi ? — C'est cela même, Seigneur » [77].

4. La sagesse directe, la seule qui en définitive ait de la valeur, ne se meut pas toujours sur le même plan : elle peut être d'ordre inférieur ou supérieur. « Il est une vue correcte mais impure, n'ayant qu'une valeur méritoire et ne portant de fruits qu'en ce monde : c'est la vue correcte des profanes qui voient la vérité, mais se tiennent à l'écart de la voie tracée par le Buddha ». Par contre « il est une vue correcte noble, pure, supramondaine et liée à la voie ; elle se trouve dans l'esprit noble, purifié, uni à la voie, suivant la voie sainte ; c'est la sagesse, la faculté, la force de la sagesse, un élément constitutif de l'éveil consistant dans l'élucidation de la doctrine, une vue correcte qui fait partie de la voie » [78]. C'est cette sagesse directe, d'ordre supramondain, qui produit la sainteté et par laquelle l'ascète, promu au rang de saint ou d'arhat, peut affirmer solennellement : « J'ai compris les vérités saintes, détruit la renaissance, vécu la

[76] Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 125 c.
[77] Majjhima, I, p. 265.
[78] Majjhima, III, p. 72.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vie pure, accompli le devoir ; il n'y aura plus désormais de nouvelles naissances pour moi » [79].

De ce chemin bouddhique dont on vient d'étudier les trois éléments essentiels, l'ancienne scolastique a fixé les étapes. Elles sont au nombre de quatre consistant chacune dans l'obtention puis la jouissance des fruits de la vie religieuse : Srotaāpatti, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin et Arhattva [80].

Le profane (*pṛthagjana*) qui n'est pas entré dans le chemin, est vinculé par dix liens (*saṃyojana*) [81] qui l'enchaînent aux rondes des renaissances : 1. la croyance à la personnalité (*satkāyadṛṣṭi*), 2. le doute (*vicikitsā*), 3. la confiance dans la valeur des préceptes et des rites (*śīlavrataparāmarśa*), 4. le désir sensuel (*kāmarāga*), 5. la méchanceté (*vyāpāda*), 6. le désir de l'existence comportant une matière subtile (*rūparāga*), 7. le désir de l'existence immatérielle (*arūparāga*), 8. l'orgueil (*māna*), 9. l'agitation (*auddhatya*) et 10. l'ignorance (*avidyā*). Les cinq premiers liens qui attachent l'homme au monde du désir sont d'ordre inférieur (*avarabhāgīya*) ; les cinq derniers qui l'enchaînent au monde de la matière subtile et au monde immatériel sont d'ordre supérieur (*ūrdhvabhāgīya*). Opposé à ce profane, le noble disciple (*ārya*) entre et progresse dans le chemin par l'élimination successive de ces dix liens [82].

Par l'anéantissement des liens 1 à 3, il « entre dans le courant » (*srotaāpanna*), n'est plus sujet à renaître dans les destinées inférieures (enfers, monde des animaux et monde des fantômes) ; il est sûr de la délivrance et obtiendra la connaissance suprême.

Par l'anéantissement des liens 1 à 3 et l'atténuation de l'amour, du désir et de la haine, il devient « celui qui ne revient qu'une fois » (*sakṛdāgāmin*) ; après être revenu une fois encore en ce monde, il atteindra la fin de la douleur.

Par l'anéantissement des liens 1 à 5 il devient « celui qui ne revient plus » (*anāgāmin*) ; sans retourner ici-bas, il apparaîtra dans le monde des dieux et de là atteindra le Nirvāṇa.

Par la destruction de toutes les impuretés (*āsravakṣaya*), il obtient déjà en cette vie la délivrance de la pensée, la délivrance par la

79 Vin., I, p. 14, 35, 183 ; Dīgha, I, p. 84, 177, 203 ; Majjhima, I, p. 139 ; Saṃyutta, I, p. 140 ; Aṅguttara, I, p. 165, etc.

80 Saṃyutta, V, p. 25 ; Dīgha, III, p. 227, 277.

81 Aṅguttara, V, p. 17.

82 Dīgha, II, p. 92 ; Majjhima, I, p. 465 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

science, qui est libre d'impuretés et qu'il a lui-même comprise et réalisée. En un mot, il devient un saint ou Arhat, en possession d'un double savoir : que ses impuretés sont détruites et qu'elles ne renaîtront plus (*āsravakṣaya* et *anutpādajñāna*).

Le moralisme bouddhique. — La Loi bouddhique telle que la conçoit Śākyamuni relève de la morale et de l'éthique plutôt que de la philosophie et de la métaphysique. Elle ne cherche pas à résoudre les énigmes qui se posent à l'esprit humain, mais entend seulement faire traverser à l'homme l'océan de la souffrance. Comme on a pu le constater, l'accession à la vérité n'est pas chose aisée : elle exige une longue suite d'efforts pour rectifier la conduite, purifier la pensée et accéder à la sagesse. Le temps fait défaut à l'homme pour aborder les grands problèmes métaphysiques dont la solution préoccupait déjà les Indiens du VIe siècle avant notre ère : le monde et le moi sont-ils éternels ou transitoires, finis ou infinis? le saint existe-t-il encore après la mort ou disparaît-il avec elle? le principe vital est-il identique au corps ou différent de lui? [83]

Le Buddha a rangé toutes ces questions parmi les points réservés (*avyākṛtavastu*) sur lesquels il ne se prononce pas. Ce n'est pas qu'il en ignore la solution, mais parce qu'il juge toute discussion à leur sujet inutile au salut, dangereuse pour la bonne entente et de nature à troubler les esprits.

Un passage bien connu du *Majjhima* [84] rapporte que le Révérend Mālunkyāputta tourmenté par l'énigme métaphysique vint trouver le maître et le somma de s'expliquer. Le Buddha l'accueillit avec une douce ironie : « Au moment où tu entrais dans mon ordre, t'ai-je dit : Viens Mālunkyāputta et sois mon disciple ; je veux t'enseigner si le monde est ou n'est pas éternel, s'il est limité ou fini, si la force vitale est identique au corps ou en est distincte, si le Parfait après la mort survit ou ne survit pas? — Tu ne m'as pas dit cela, Seigneur. — Un homme, reprit le Buddha, a été frappé d'une flèche empoisonnée; sur le champ ses amis et ses parents ont appelé un habile médecin. Qu'arriverait-il si le malade se mettait à dire : Je ne veux point laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache quel est

[83] Dīgha, I, p. 187-188; Majjhima, I, p. 157, 426, 484; Saṃyutta, III, p. 213 sq.; 258; IV, p. 286, 391; V, p. 418.

[84] *Cūla Mālunkyāsutta*, Majjhima, I, p. 426 sq.; T 25, k. 60, p. 804 a; T 94, p. 917 b; T 1509, k. 15, p. 170 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'homme qui m'a frappé, si c'est un noble ou un brâhmane, si c'est un vaiśya ou un sūdra? ou s'il disait : Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache comment s'appelle l'homme qui m'a frappé et de quelle famille il est, s'il est grand ou petit ou de taille moyenne, et quel aspect a l'arme dont il m'a frappé? — comment cela finirait-il? L'homme mourrait de sa blessure ». Et le Buddha de conclure : « Je ne me suis point prononcé sur les grands problèmes parce que la connaissance de ces choses ne fait faire aucun progrès dans la voie de la sainteté, parce que cela ne sert pas à la paix et à l'illumination. Ce qui sert à la paix et à l'illumination, voilà ce que le Buddha a enseigné aux siens : la vérité sur la douleur, l'origine de la douleur, la suppression de la douleur, le chemin qui mène à la suppression de la douleur. C'est pourquoi, Mālunkyāputta, ce qui n'a pas été révélé par moi, que cela demeure irrévélé, et ce qui a été révélé, que cela soit révélé ».

Une autre fois, résidant à Kauśāmbī dans le Bosquet des śiṃśapa, le Maître prit en mains quelques feuilles de śiṃśapa et dit aux moines : « Qu'en pensez-vous? Ces quelques feuilles sont-elles plus nombreuses, ou sont-elles plus nombreuses toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet? — Peu nombreuses les feuilles que le Seigneur tient en main; très nombreuses, toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet. — De même, ô moines, beaucoup est ce que j'ai appris; très peu, ce que j'ai enseigné. Cependant je n'ai pas fait comme font les maîtres qui ferment le poing et gardent pour eux leurs secrets : car je vous ai enseigné ce qui vous était utile : je vous ai enseigné les quatre vérités; mais je ne vous ai pas enseigné ce qui vous était inutile » [85].

Les discussions d'ordre métaphysique sont en outre des ferments de discorde. Sur ces problèmes les penseurs ont l'habitude fâcheuse d'adopter des positions définitives et s'en vont répétant : « Ceci seul est vrai, tout le reste est faux » [86]. Pareille intransigeance provoque des querelles à l'infini. Pour sa part, Śākyamuni refuse d'entrer en lice pour y rencontrer des adversaires. Il n'est pas inféodé à une école, mais il ne combat aucun système : « Les opinions qui ont cours dans le monde, dit-il, le sage ne les suit pas car il est indépendant. Comment pourrait se soumettre celui qui n'éprouve

[85] Saṃyutta, V, p. 437.
[86] Dīgha, I, p. 187-188.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aucun attrait pour ce qu'il voit ou entend? » [87]. Mais l'indépendance suppose la tolérance : « Ce n'est pas moi qui discute avec le monde; c'est le monde qui discute avec moi. Ce qui est admis dans le monde est également admis par moi; ce qui est rejeté par le monde est aussi rejeté par moi » [88]. Et le docteur Nāgārjuna résumant la doctrine du Maître conclut : « Tout est vrai, tout est faux; tout est vrai et faux à la fois, à la fois faux et vrai : tel est l'enseignement des Buddha » [89].

Voie moyenne et enseignement intentionnel. — Il ne suffit pas d'écarter la philosophie pour en supprimer les dangers. Les esprits non affranchis sont sujets au vertige métaphysique et, dans leur trouble, se portent à des solutions extrêmes, préjudiciables à leur salut. Celui-ci réside, on l'a vu, dans l'éradication du désir sous toutes ses formes : soif des plaisirs (*kāmatṛṣṇā*), mais encore et surtout soif de l'existence (*bhavatṛṣṇā*) et soif de l'inexistence (*vibhavatṛṣṇā*).

L'homme qui aspire à l'inexistence croit volontiers que tout se termine à la mort; il se donne pour nihiliste et tombe dans la vue fausse de l'anéantissement (*vibhavadṛṣṭi*) : « Il n'y a ici-bas ni don, ni sacrifice, ni oblation; les actes bons et mauvais ne sont pas rétribués, le monde futur n'existe point; il n'y a ni mère ni père; on ne trouve nulle part de religieux ou de brahmanes éclairés qui aient vraiment compris le monde présent ou futur et qui puissent les expliquer aux autres » [90]. Un tel homme, négateur de la loi morale, sera nécessairement la proie de tous les désirs.

A l'opposé, l'homme qui aspire à l'existence croit volontiers que l'âme survit au corps; il se déclare spiritualiste et tombe dans la vue fausse de l'existence (*bhavadṛṣṭi*), dans la croyance erronée à un moi éternel et permanent. Mais aussi longtemps qu'il croit au moi, l'homme ne peut se soustraire à l'amour du plaisir, à la haine d'autrui et, plus certainement encore, il ne peut pas ne pas aimer son moi, ne pas se préoccuper de son passé et de son avenir. Comme le nihiliste, mais par une voie différente, le spiritualiste sera lui aussi l'esclave du désir [91].

[87] Suttanipāta, v. 897; Bodh. bhūmi, p. 48-49.
[88] Saṃyutta, III, p. 138; cf. Madh. vṛtti, p. 370.
[89] Madh. vṛtti, p. 369.
[90] Majjhima, III, p. 71.
[91] La croyance au Moi n'est pas une vue souillée (*kliṣṭā dṛṣṭi*) qui entraîne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Voulant éliminer le désir, le Buddha rejette dos à dos la vue d'existence (*bhavadṛṣṭi*) et la vue de non existence (*vibhavadṛṣṭi*), ou encore la croyance aux extrêmes (*antagrāhadṛṣṭi*) de l'éternalisme (*śāśvata*) et de l'anéantissement (*uccheda*) : « Dire : tout existe, c'est là un extrême; dire : rien n'existe, c'est là un autre extrême; rejetant ces deux extrêmes, le Bienheureux enseigne une position moyenne » [92]. D'une part, les phénomènes physiques et mentaux (*skandha*) — corps, sensations, notions, volitions et connaissances — que le spiritualiste considère comme une personne (*pudgala*), un être vivant (*jīva*), ne m'appartiennent pas, je ne suis pas cela, cela n'est pas mon Ego; donc le point de vue personnaliste est exclu. D'autre part, ces mêmes phénomènes, conditionnés par l'acte et la passion, se reproduisent indéfiniment selon les lois immuables de la production en dépendance (*pratītyasamutpāda*) qui en règle l'apparition et la disparition; donc le point de vue matérialiste et nihiliste est à rejeter.

Mais la doctrine du milieu telle que la conçoit Śākyamuni ne peut être enseignée sans ménagement aux esprits non préparés. En médecin de la douleur universelle, plutôt qu'en maître de philosophie, le Buddha adapte ses leçons aux dispositions mentales de ses auditeurs, et si certains de ses enseignements doivent être pris dans un sens précis et définitif (*nītārtha*), d'autres n'ont qu'une valeur provisoire et doivent être interprétés (*neyārtha*), car Śākyamuni s'est souvent placé au point de vue des êtres à convertir, cherchant à les guérir plutôt qu'à les instruire [93]. Pour interpréter certains textes il faut, avec la scolastique, tenir compte de l'enseignement intentionnel (*saṃdhābhāṣya*) du Buddha [94]. A Phālguna qui croyait à l'existence de l'âme et de la personne et demandait quel est l'être

rait directement au péché. Car celui qui croit à la permanence de son âme sera, au contraire, porté à éviter les mauvaises actions, punies dans l'enfer ... Mais cette croyance est incompatible avec la vie spiriuelle bouddhique qui est déracinement du désir.

92 Saṃyutta, II, p. 17.

93 Sur la distinction entre sūtra *nītārtha* et *neyārtha*, voir le *Catuḥpratiśaraṇasūtra*, Kośa, IX, p. 246; Kośovyākhyā, p. 704; Mahāvyutpatti, no 1546-49; Madh. vṛtti, p. 43; Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 125 a; Bodh. bhūmi, p. 256; Sūtrālaṃkāra, p. 138.

94 Saṃdhābhāṣya : cf. Majjhima, I, p. 503; Bodh. bhūmi, p. 56, 108, 174; Dīpavaṃsa, V, 34; Vajracchedikā, éd. Conze, p. 32; Saddharmapuṇḍarīka, p. 29, 34, 70, 125, 199, 233, 273.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui touche, sent, désire et saisit, le Buddha répondit : « Question stupide! Je nie qu'il y ait un être qui touche, sente, désire ou saisisse »[95]; cependant à Vatsagotra qui ayant cru à l'existence du moi n'y croyait plus, et demandait s'il est bien vrai que le moi n'existe pas, le Buddha refusa de répondre par la négative « pour ne pas confirmer la doctrine des religieux et des brâhmanes qui croient à l'anéantissement[96] ». Ayant ainsi corrigé les jugements sommaires et trop absolus, le Maître enseignait la production en dépendance des phénomènes, production où n'intervient aucun principe éternel et spirituel — Dieu ou âme — mais dont le mécanisme est rigoureusement réglé par le jeu des causes et conditions (*hetu-pratyaya*).

Si le Buddha pour réformer les esprits ne dédaigna point les artifices salvifiques, il n'eut point recours en principe aux prodiges et aux miracles pour établir le bien fondé de ses doctrines. La seule prédication y devait suffire. La bonne parole doit germer d'elle-même dans la pensée des auditeurs et les conduire à l'intelligence des vérités. Le Maître s'adresse aux esprits et n'entend point frapper les imaginations par le merveilleux. Ses biographies, il est vrai, lui attribuent plusieurs miracles : des prodiges marquèrent sa naissance, son illumination, ses prédications et son Nirvāṇa; et les villes saintes de Śrāvastī, Sāṃkāśya, Vaiśālī et Rājagṛha — pour ne citer que les plus anciennes — furent le théâtre d'événements extraordinaires. Mais si le Buddha comme tant de ses congénères accomplit des miracles, il n'entendit point ériger la thaumaturgie en moyen de propagande. Au cours d'un tournoi de magie organisé par un riche marchand de Rājagṛha, tournoi dont l'enjeu était une coupe en bois sculpté, le disciple Piṇḍola Bhāradvāja s'était élevé dans les airs et avait fait trois fois le tour de la ville. Śākyamuni le réprimanda vertement : « Ce n'était pas chose à faire. Comment as-tu pu, Bhāradvāja, pour une misérable coupe en bois, manifester devant les laïcs ton extraordinaire pouvoir miraculeux? De même qu'une courtisane consent à s'exhiber pour une vulgaire pièce de monnaie, ainsi toi, tu as manifesté aux laïcs tes pouvoirs miraculeux pour une misérable coupe en bois. Pareille conduite n'a point pour résultat d'attirer les incroyants à la foi ni de confirmer les fidèles

[95] Saṃyutta, II, p. 13.
[96] Saṃyutta, IV, p. 400.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans leur croyance. Dorénavant les moines ne manifesteront plus devant les laïcs leurs pouvoirs miraculeux »[97].

On a exposé ici la doctrine de Śākyamuni d'après le témoignage des écritures canoniques. On pourrait relever dans ces anciennes sources tel ou tel passage semblant s'écarter des positions traditionnelles du bouddhisme. Tel par exemple ce *Bhārahārasūtra*[98] où il est dit que le porteur du fardeau de l'existence, c'est tel vénérable, de tel nom, de telle famille, de tel clan, etc., ou une péricope du *Dīgha* et du *Saṃyutta*[99] où il est recommandé de se prendre soi-même pour île et pour refuge. Certaines sectes bouddhiques comme celles des Vātsīputrīya et des Saṃmatīya s'en sont réclamées pour introduire dans le bouddhisme des déviations doctrinales et aller jusqu'à poser un Pudgala indicible qui ne serait ni identique aux *skandha* ni différent d'eux. Mais ces passages apparemment aberrants et qu'il faut interpréter à la lumière de l'enseignement intentionnel du Buddha sont noyés dans la masse des autres où la non-existence de l'Ātman est formellement affirmée.

Les vérités saintes prêchées par Śākyamuni résisteront à l'usure des temps et aux progrès de la scolastique. On les retrouvera, modifiées et interprétées, mais toujours formelles, sous la plume des grands docteurs du Grand comme du Petit Véhicule. Nāgārjuna et Asaṅga, tout comme Buddhaghosa, continueront d'expliquer la doctrine du Non-moi et les arcanes de la production en dépendance.

La persistance du noyau doctrinal à travers les siècles est d'autant plus remarquable que l'ère de la révélation bouddhique ne fut jamais close. Si pour certains elle se termine avec le temps de Śākyamuni et de ses disciples immédiats, pour d'autres elle se prolonge dans le temps et l'espace. Selon les Vinaya des Mahāsāṃghika et des Mūlasarvāstivādin, le Dharma ou Loi bouddhique, c'est ce qu'ont énoncé le Buddha et ses disciples[100]; à ces deux sources essentielles les autres Vinaya ajoutent encore les révélations faites par les sages, par les dieux ou même des êtres apparitionnels[101]. Le champ du

97 Vinaya, II, p. 111-112.

98 Saṃyutta, III, p. 25; Kośa, IX, p. 256; Tattvasaṃgraha, p. 130.

99 Dīgha, II, p. 100-101; III, p. 58, 77; Saṃyutta, III, p. 42; V, p. 154, 163-165.

100 T 1425, k. 13, p. 336 a 21; T 1442, k. 26, p. 771 b 22.

101 Vinaya pāli, IV, p. 15; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 11, p. 639 a 16; Vin. des Sarvāstivādin, T 1435, k. 9, p. 71 b 1-2; Upadeśa, T 1509, k. 2, p. 66 b.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dharma gagna ainsi en extension, car si le roi Aśoka proclame encore que « tout ce qu'a dit le bienheureux Buddha est bien dit » [102] d'autres, retournant les termes de la proposition, finiront par admettre que « tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha » [103].

IV. — LA COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE

1. — L'ORDRE DES RELIGIEUX

La quadruple communauté. — Inventeur d'une doctrine de salut, Śākyamuni fut encore le fondateur d'un ordre religieux [1] et d'une confrérie de laïcs constituant au sens large le Saṃgha, le dernier des trois Joyaux (*ratna*) dans lesquels le bouddhiste prend son refuge.

L'Inde du VIe siècle avant l'ère était sillonnée de religieux de tout acabit, allant seuls ou circulant en bandes : śramanes, brâhmanes, parivrājaka et brahmacārin. Les congrégations étaient nombreuses dont nous ne connaissons guère que le nom : Muṇḍaśrāvaka, Jāṭilaka, Māgaṇḍika, Tredaṇḍika, Aviruddhaka, Devadharmika, etc. [2]. Certaines étaient constituées en ordres véritables qui jouèrent leur rôle dans l'histoire religieuse : les Ājīvika, sectateurs de Maskarin Gośālīputra, les Nirgrantha ou Jaina, fondés ou réformés par le mahāvīra Nirgrantha Jñātīputra, disputèrent longtemps aux Śākyaputrīya ou bouddhistes la faveur des princes et les sympathies de la population [3].

[102] Bloch, p. 154.

[103] Śikṣāsamuccaya, p. 15; Pañjikā, p. 431-432; Upadeśa, k. 2, p. 66 b : « Les paroles bonnes et véridiques proviennent toutes du Buddha ».

[1] Sur le fonctionnement du Saṃgha bouddhique, voir H. Kern, *Histoire*, II; *Manual*, p. 73-101; H. Oldenberg, *Bouddha*, p. 373-419; S. Dutt, *Early buddhist Monachism*, L., 1924; N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, I, Calcutta, 1941, p. 274-323; J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 597-605; R. Lingat, *Vinaya et droit laïc*, BEFEO, XXXVII, 1937, p. 416-477; M. M. Singh, *Life in the buddhist Monastery during the 6th Century B. C.*, JBORS, XL, 1954, p. 131-154.

[2] Liste dans Aṅguttara, III, p. 276.

[3] Sur l'état des croyances et des spéculations à l'époque du bouddhisme, L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens*, p. 277-342; J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 511-516. Description du milieu brâhmanique et hindouiste; L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 381-445; 480-661; II, p. 8-86; *L'Hindouisme*, P., 1951; *Religions of Ancient India*, L., 1953. Description du milieu parabrâhmanique, ājīvika et jaina : A. L. Basham, *History and Doctrines of the*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Saṃgha ou communauté bouddhique comprend quatre assemblées (*pariṣad*) : les religieux mendiants (*bhikṣu*), les nonnes (*bhikṣuṇī*), les frères laïcs (*upāsaka*) et les sœurs laïques (*upāsikā*). Les religieux se distinguent des adeptes laïcs par l'habit, la discipline, l'idéal et les prérogatives religieuses. Si l'on ne risquait d'être mal compris, on devrait poser l'existence de deux bouddhismes distincts et souvent opposés : celui des religieux et celui des laïcs dont l'interférence, pour ne pas dire la rivalité, conditionne toute l'histoire du bouddhisme indien. Tous deux fils du Śākya, le religieux et le laïc représentent des tendances divergentes qui, sans s'affronter directement, s'affirmeront avec une netteté accrue : d'une part l'idéal du renoncement et de la sainteté personnelle, d'autre part les vertus actives et les préoccupations altruistes. La formation du Mahāyāna au sein de la communauté consacrera le triomphe de l'humanité de l'upāsaka sur le rigorisme du bhikṣu.

Les devoirs du moine. — En fondant une communauté de religieux, Śākyamuni entendait retirer du monde son disciple, lui faire parcourir sous l'habit jaune du religieux l'octuple chemin et le conduire à la délivrance et au Nirvāṇa. Il l'appelle à une vie de renoncement et de sanctification personnelle d'où toute préoccupation altruiste est pratiquement exclue.

La discipline à laquelle le religieux s'astreint volontairement s'inspire de Dix règles (*daśaśikṣāpada*) interdisant : 1. le meurtre; 2. le vol; 3. l'impureté; 4. le mensonge; 5. les boissons fermentées; 6. le repas après midi; 7. la danse, la musique et les spectacles; 8. les guirlandes, les parfums et les onguents; 9. la literie de luxe; 10. l'usage de l'or et de l'argent [4]. Précisons que l'interdiction de l'impureté exige du moine la continence parfaite.

Tous les manquements possibles et imaginables à ces dix règles sont détaillés dans le règlement du Prātimokṣa [5]. Il comprend environ

Ājīvika, L., 1951; H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1925; W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin, 1935; L. Renou, *Inde Classique*, II, p. 609-664.

4 Vinaya, I, p. 83-84; Aṅguttara, I, p. 211.

5 Sur le Pātimokkha pāli, voir maintenant D. Maskell, *Kaṅkhāvitaraṇi, Buddhaghosa's Comm.*, L., 1956; A. Ch. Banerjee, *Prātimokṣasūtra* (des Mūlasarvāstivādin), IHQ, XXIX, 1953, p. 162-174; 266-275; 363-377; L. Finot, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādin*, JA, 1913, p. 466-557; E. Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig, 1926; N. Dutt, *Bodhisattva Prātimokṣa Sūtra*, IHQ, VII, 1931, p. 259-286; W. Pachow,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

250 articles — le nombre exact varie selon les écoles — répartis en huit sections :

1. Manquements entraînant déchéance (*pārājika*) au nombre de 4 : fornication, meurtre, vol, prétention injustifiée aux pouvoirs de la sainteté.

2. Manquements entraînant l'expulsion temporaire de la communauté (*saṃghāvaśeṣa*) au nombre de 13.

3. Fautes équivoques (*aniyata*) à juger d'après les circonstances, au nombre de 2.

4. Manquements entraînant la confiscation d'objets indûment obtenus (*naiḥsargika*), au nombre de 30.

5. Manquements exigeant une pénitence (*pātayantika* ou *pāyantika*), au nombre de 90 ou 92.

6. Fautes à confesser (*pratideśanīya*), au nombre de 4.

7. Règles de bon comportement (*śaikṣa*), variant entre 75 et 106 articles.

8. Règles pour trancher les questions de droit (*adhikaraṇaśamatha*), au nombre de 7.

Actes disciplinaires. — Pour renforcer les prescriptions du règlement, la communauté disposait d'une série de moyens de coercition. Par un acte de procédure déterminé à l'avance, un chapitre de moines plus ou moins nombreux infligeait aux coupables des peines variant selon la gravité de l'offense et la nature des circonstances : reproche (*tarjanīya*), mise en tutelle (*niśraya*), expulsion temporaire (*pravāsanīya*), amende honorable (*pratisaṃharaṇīya*), interdit (*utkṣepaṇīya*), expulsion définitive (*naśana*).

Comme si le règlement ainsi sanctionné n'était pas assez sévère, le moine pouvait encore souscrire à des pratiques ascétiques plus rigoureuses connues sous le nom de *dhūtāṅga*[6] et qui s'élevaient au nombre de douze ou de treize : utiliser comme vêtements des haillons ramassés dans la poussière, loger à la belle étoile, etc. Il n'était pas forcé de les observer toutes à la fois.

Comparative Study of the Prātimokṣa Sūtra, Paradeniya, s. d.; W. Pachow et R. Mishra, *The Prātimokṣa Sūtra of the Mahāsāṃghika*, Journ. of the G. Jha Res. Inst., IX, 2, 3, 4. — Sur l'interprétation des termes *pārājika*, etc. voir S. Lévi, *Observations sur une langue précanonique du b.*, JA, 1912, p. 503 sq.; E. J. Thomas, *Pre-Pāli terms in the Pātimokkha*, Festschrift Winternitz, Leipzig, 1933, p. 161-166.

[6] Liste des Dhūtāṅga dans Vinaya, V, p. 131, 193; Abhisamayāloka, p. 773-774.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sortie du monde et ordination. — L'ordre est ouvert à tous ceux qui disposent librement de leur personne et que ne retient aucun empêchement dirimant : crime ou maladie contagieuse. Il n'est pas tenu compte des distinctions de caste, bien que Śākyamuni ait recruté ses religieux de préférence parmi « les nobles jeunes gens qui quittent leur maison pour mener une vie errante » [7]. Les obligations assumées par le moine ne l'engagent pas pour toute la vie; il ne lui est pas interdit de quitter l'état monastique et de retourner à l'état laïque [8].

L'accession à l'ordre se fait par deux cérémonies distinctes, lesquelles furent souvent confondues à l'époque ancienne : la sortie du monde (*pravrajyā*) et l'ordination (*upasampadā*) [9].

Le candidat ne peut être admis à la Pravrajyā avant l'âge de huit ans. Il se procure deux patrons, un précepteur (*upādhyāya*) et un maître (*ācārya*) dont il deviendra respectivement le compagnon (*sārdhavihārin*) et l'élève (*antevāsin*). Ayant revêtu le vêtement jaune et s'étant coupé la barbe et les cheveux, il se prosterne devant l'*upādhyāya* et proclame par trois fois qu'il met son refuge dans le Buddha, la Loi et la Communauté. Après cet acte purement unilatéral, l'*ācārya* lui enseigne les dix règles (*daśaśikṣāpada*) signalées ci-dessus et qui sont le fondement de la vie monastique. Après sa sortie du monde, le candidat n'est encore que novice (*śrāmaṇera*); il ne deviendra un membre régulier de la communauté, un bhikṣu, qu'après l'ordination, laquelle ne peut être conférée avant l'âge de vingt ans.

L'ordination (*upasampadā*) est fixée dans le moindre détail par le rituel des Karmavācanā. Elle est conférée par un chapitre de dix moines (*daśavarga*) au moins. Muni d'un bol à aumônes et de trois vêtements, le récipiendaire sollicite par trois fois l'ordination. Le cérémoniaire s'assure qu'il est libre d'empêchements et s'enquiert de son nom, de son âge et de son *upādhyāya*. Suit alors l'ordination proprement dite : c'est un *jñapticaturthakarman*, acte ecclésiastique

7 Vinaya, I, p. 9.

8 Vinaya, III, p. 23-27.

9 Sur les rituels d'ordination ou Karmavācanā, cf. A. Ch. Banerjee, *Bhikṣukarmavākyam*, IHQ, XXV, 1949, p. 19-30; H. W. Bailey, *The Tumshuq Karmavācanā*, BSOAS, XIII, 1950; C. M. Ridding et L. De La Vallée Poussin, *Bhikṣuṇīkarmavācanā*, BSOS, I, 1917-20, p. 123; H. Härtel, *Karmavācanā*, Berlin, 1956.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

où la motion est quatrième. Il consiste en effet en une motion (*jñapti*) suivie de trois propositions (*karmavācā*) relatives à l'admission de la motion par le chapitre.

D'abord la motion. — Le cérémoniaire sollicite le chapitre : « Que la communauté m'entende : Un tel, ici présent, désire, comme élève du révérend un tel, recevoir l'ordination. Si cela plaît à la communauté, qu'elle lui confère l'ordination : telle est la motion ».

Suivent alors les trois propositions. — Le cérémoniaire poursuit : « Que la communauté m'entende : Un tel, ici présent, désire, comme élève du révérend un tel, recevoir l'ordination. La communauté confère l'ordination à un tel, avec un tel comme précepteur. Celui qui est d'avis que l'ordination soit conférée..., que celui-là se taise. Celui qui est d'avis contraire, qu'il parle ». Cette proposition est répétée trois fois. Après la troisième proposition, si le chapitre garde le silence, l'ordination est acquise, et le cérémoniaire déclare : « Un tel a reçu de la communauté l'ordination avec un tel comme précepteur. La communauté est de cet avis, c'est pourquoi elle se tait : c'est ainsi que je l'entends » [10].

Après quoi, pour déterminer le rang du nouveau bhikṣu, on note le jour et l'heure de son ordination. On lui fait part des quatre règles d'austérité monastique (*niśraya*) qu'il devra observer dans sa vie extérieure et on lui communique les quatre grandes prohibitions (*akaraṇīya*) dont la violation l'excluerait *ipso facto* de la communauté : la fornication, le vol, le meurtre et l'usurpation fausse et intéressée des perfections spirituelles.

La carrière de la religieuse est calquée sur celle du bhikṣu. Mais, avant d'être admises à l'ordination, les jeunes filles de moins de vingt ans et les femmes ayant au moins douze ans de vie conjugale sont soumises à un stage de probation qui se prolonge durant deux ans. La probationnaire (*śikṣamāṇā*) doit observer durant cette période six lois (*ṣaḍdharma*) correspondant aux six premiers *śikṣāpada* du śrāmaṇera : s'abstenir du meurtre, du vol, de l'impureté, du mensonge, des spiritueux et du repas en dehors du temps [11].

Lors de son ordination, la future religieuse munie du bol aux aumônes et du quintuple vêtement se présente, avec sa préceptrice

[10] Vinaya, I, p. 22, 56, 95.

[11] Vinaya, IV, p. 319-323; E. Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa*, p. 138-143.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*upādhyāyikā*) et sa tutrice (*ācāriṇī*), successivement devant le chapitre des nonnes puis le chapitre des moines et reçoit l'ordination de cette double assemblée. La discipline à laquelle la bhikṣuṇī est soumise est plus sévère encore que celle des moines. Son règlement comporte en principe 500 articles, le double de ceux du bhikṣu, mais pratiquement leur nombre varie entre 290 et 355. Huit dispositions canoniques graves (*gurudharma*) placent la religieuse sous la dépendance complète des moines : elle ne peut passer la retraite dans un endroit où il n'y a pas de moine; chaque quinzaine elle se rend dans la communauté des moines pour y recevoir l'instruction, mais elle-même ne peut jamais instruire un religieux ni lui adresser des reproches; les cérémonies prévues pour l'ordination, la sortie de retraite et la pénitence sont répétées devant la communauté des moines [12].

ÉQUIPEMENT ET VIE DES MOINES. — Le Saṃgha bouddhique est un ordre mendiant. Le bhikṣu abandonne toute possession, ne peut exercer aucun métier lucratif ni recevoir de l'or ou de l'argent. Il attend de la générosité des laïcs les quelques fournitures nécessaires à sa subsistance : vêtements, nourriture, gîte et médicaments.

Le bhikṣu dispose de trois vêtements (*tricīvara*) : vêtement de dessous (*antaravāsaka*), vêtement de dessus (*uttarāsaṅga*) et manteau (*saṃghāṭi*) [13]; en plus de ces trois vêtements la bhikṣuṇī porte encore une ceinture (*saṃkakṣikā*) et une jupe (*kusūlaka*) [14]. Ces habits sont de couleur jaune ou rougeâtre (*kāṣāya*). Le moine est autorisé à porter des vêtements donnés par les laïcs ou confectionnés avec les haillons qu'il a ramassés. Les souliers sont considérés comme un luxe, mais l'usage des éventails est autorisé. L'équipement du moine comprend encore un bol aux aumônes (*pātra*), une ceinture, un rasoir (*vāśī*), une aiguille (*sūci*), un filtre (*parisrāvaṇa*), un bâton (*khakkhara*) et un cure-dent (*dantakāṣṭha*).

Le religieux vit de la nourriture qu'il mendie journellement au cours de sa quête matinale. En silence et les yeux baissés, il va de maison en maison et dépose dans son bol les aliments qu'on lui tend, généralement des boulettes de riz. Vers midi, l'heure de son repas, l'unique de la journée, il se retire dans la solitude et prend

12 Vinaya, II, p. 271-272.
13 Vinaya, I, p. 94, 289.
14 Vinaya, II, p. 272.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sa nourriture : du pain, du riz, avec comme boisson de l'eau. L'usage des boissons spiritueuses est strictement interdit; celui de la chair et du poisson n'est autorisé que pour autant que le moine n'ait point vu, entendu dire ou soupçonné que l'animal a été tué à son intention [15]. Le *ghee,* le beurre, l'huile, le miel et le sucre sont réservés aux malades et peuvent être pris en guise de médicaments [16]. Le repas pris en dehors du temps, c'est-à-dire entre midi et le matin du jour suivant, entraîne une pénitence. Les moines sont autorisés à accepter les invitations et à prendre leur repas chez les laïcs [17].

En fait de logement (*śayanāsana*), les religieux n'avaient point de résidence fixe : certains vivaient en plein air dans les montagnes et les forêts, prenant leur abri sous un arbre; d'autres, plus nombreux, établissaient leur résidence (*vihāra*) à proximité du village ou de la ville : hutte de feuilles (*parṇaśālā*), tour (*prāsāda*), maison de pierres (*harmya*) ou caverne (*guhā*) [18]. Le vihāra n'abritait en principe qu'un seul moine; ce fut tour à tour puis à la fois, soit la maison d'un religieux, soit le temple d'une divinité. Les *vihāra* pouvaient se grouper en plus ou moins grand nombre et abriter quelques dizaines de religieux. Lorsque le complexe prenait de l'importance, il avait nom « couvent » ou « monastère » (*saṃghārāma*) : celui-ci était construit en pierres, en briques ou en bois.

Durant les trois ou quatre mois de la saison des pluies (*varṣa*), généralement de la pleine lune du mois āṣāḍha (juin-juillet) à la pleine lune du mois kārttika (octobre-novembre), le moine bouddhiste, comme d'ailleurs les adeptes de sectes hétérodoxes, était forcé d'entrer en retraite (*varṣopanāyikā*) et de demeurer à place fixe [19]. La retraite terminée, il pouvait reprendre ses pérégrinations, mais n'y était pas forcé. De bonne heure la vie monastique a dû s'organiser, car il fallait administrer toute l'année les bâtiments mis à la disposition de la communauté par les rois ou les riches marchands. Chaque couvent de quelque importance avait son proviseur, son cellérier et son jardinier; d'autres moines étaient préposés à la garde des magasins, du vestiaire, de la réserve d'eau, des bols aux aumônes, des

15 Vinaya, I, p. 238.
16 Vinaya, I, p. 199.
17 Sur la question de la nourriture, voir Vinaya, IV, p. 70-74.
18 KERN, *Manual,* p. 81.
19 Vinaya, I, p. 137

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tickets de vote (*śalākā*), etc.; un maître de novices avait la charge des śrāmaṇera [20].

La vie journalière du moine était réglée dans le détail [21]. Le religieux se levait de très bonne heure et se livrait à la méditation. En temps voulu, il s'habillait pour sortir, prenait en main sa sébile et se rendait au village le plus proche pour quêter sa nourriture. Rentré au monastère, il se lavait les pieds et, un peu avant midi, prenait l'unique repas de sa journée. Après quoi, il s'installait sur le seuil de sa cellule et donnait l'instruction à ses fils spirituels. Celle-ci terminée, il se retirait à l'écart, le plus souvent au pied d'un arbre, pour passer dans le recueillement ou une demi-somnolence les heures chaudes de la journée. Le coucher du soleil marquait l'heure de l'audience publique, ouverte à tout venant, où affluaient les sympathisants comme les simples curieux. L'ombre de la nuit ramenait le calme dans l'ermitage. Le religieux prenait son bain, puis recevait une fois encore ses disciples et engageait avec eux une conversation pieuse qui se prolongeait fort avant dans la première veille de la nuit.

Deux fois par quinzaine, le 8 et le 14 (ou le 15), à la pleine et à la nouvelle lune, les moines résidant dans une même paroisse (*sīmā*) [22] ainsi que les moines de passage étaient tenus de se réunir pour célébrer en commun l'*uposatha* (skt. *poṣadha, poṣatha*) : jour de jeûne et de respect, spécialement rigoureux, des observances. Les bouddhistes empruntèrent cet usage aux sectes hérétiques. Une fois sur deux, la célébration de l'uposatha se terminait par une confession publique entre moines. A la lueur d'une torche, les religieux prennent place au lieu de l'assemblée sur les sièges bas qui leur ont été réservés. Le doyen récite une formule d'annonce, et invite ses confrères à reconnaître leurs fautes : « Quiconque a commis un péché, qu'il le confesse; quiconque est sans péché, qu'il se taise ». Puis il procède à l'énumération des 250 articles du Prātimokṣa. Après chaque groupe de fautes, il interroge les religieux et leur demande par trois fois s'ils sont purs de ces fautes. Si tout le monde se tait, il proclame : « Purs de ces fautes sont les Révérends, c'est pourquoi ils se taisent; c'est ainsi que je l'entends ». Le cou-

20 Voir le détail dans KERN, *Manual*, p. 83; DUTT, *Early monastic B.*, I, p. 321-323; S. LÉVI et CHAVANNES, *Quelques titres énigmatiques ...*, JA, 1915, p. 194-223.

21 Cf. FOUCHER, *Vie du B.*, p. 246, s'inspirant de Buddhaghosa.

22 Sur la délimitation de la paroisse, voir Vinaya, I, p. 106.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pable qui se tairait commettrait un mensonge volontaire, et violerait ses engagements solennels [23].

Quelques fêtes venaient rompre la monotonie des jours. Elles variaient selon les régions. Mais une fête célébrée par toutes les communautés était celle de la Pravāraṇā, à la fin de la saison des pluies et à la sortie de retraite [24]. C'était l'occasion d'offrir aux moines des présents, de les inviter à déjeuner et d'instituer des processions. Après la cérémonie, les laïcs distribuaient aux membres de la communauté de la toile de coton brut (*kaṭhina*) : les moines en confectionnaient aussitôt des vêtements qu'ils teignaient en jaune ou en rouge.

Les rois acquis au bouddhisme comme Aśoka, Harṣa et les souverains d'Asie Centrale, convoquaient parfois la communauté à une assemblée dite quinquennale (*pañcavarṣa*) et dépensaient en libéralités les revenus de l'état accumulés durant cinq années [25].

L'IDÉAL DU MOINE. — La règle qui emprisonne le moine dans un réseau de prescriptions minutieuses tend à en faire un être pleinement renoncé : doux et inoffensif, pauvre et humble, chaste et parfaitement éduqué.

Il ne peut ôter la vie à aucun être vivant, et se refuse à utiliser de l'eau où seraient des animalcules. Ne pouvant exercer aucun métier lucratif, il dépend pour sa nourriture et son vêtement de la générosité des laïcs. De ceux-ci il ne peut accepter ni or ni argent et, s'il lui arrive de trouver un bijou ou un objet précieux, il ne peut le toucher que pour le restituer à son propriétaire.

Le Buddha l'a mis en garde contre les embûches et les séductions de la femme, cet être « dont l'intelligence tient dans les deux doigts et pour qui le mensonge est comme la vérité, et la vérité comme le mensonge ». A Ānanda qui lui demandait comment se comporter à l'égard de la femme, le Buddha avait répondu : « Il faut éviter sa vue, ô Ānanda. — Et si cependant nous la voyons, Maître, que faut-il encore que nous fassions ? — Ne point lui parler, ô Ānanda. — Et si cependant, Maître, nous lui parlons ? ... — Alors, il faut prendre garde à vous, ô Ānanda » [26].

C'est dans cet esprit que le Prātimokṣa interdit au religieux de s'isoler avec une femme, de partager son toit, de cheminer en sa

23 Les cérémonies de l'uposatha sont décrites dans Vinaya, I, p. 102-104.
24 Vinaya, I, p. 159.
25 Voir un exemple de Pañcavarṣa dans Divya, p. 405.
26 Dīgha, II, p. 141.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

compagnie, de lui prendre la main, de la plaisanter, ou même d'échanger avec elle plus de cinq ou six phrases. Le moine ne peut accepter nourriture ou vêtement d'une religieuse qui ne lui serait pas apparentée. Il doit, en toutes circonstances, observer une attitude correcte, humble et recueillie.

Mais les obligations imposées au moine, les charges qui lui sont confiées ne sont jamais si lourdes ou si absorbantes qu'elles puissent lui ôter jusqu'à la faculté de penser et le transformer en simple mécanique. Chacun conserve sa personnalité et tend au but suprême selon la méthode de son choix. Il peut, comme Musīla, s'appliquer au discernement des choses (*dharmapravicaya*) ou, comme Nārada, se livrer aux disciplines ascétiques et extatiques du Yoga [27]. Les moines qui s'adonnent à l'extase (*dhyāyin*) et ceux qui s'attachent à l'étude doivent s'estimer réciproquement : « Rares en effet les hommes qui passent leur temps en touchant matériellement l'Élément Immortel (c'est-à-dire le Nirvāṇa). Rares aussi ceux qui voient la profonde réalité en la pénétrant par la *prajñā*, par l'intelligence » [28].

Peut-être la recherche exclusive de la sainteté personnelle n'est-elle guère de nature à doter le moine d'un cœur charitable, bienveillant envers ses frères, dévoué aux malheureux. Cependant, dans la masse des prescriptions disciplinaires, on peut découvrir çà et là un article ayant véritablement une résonance humaine. Faisant sa ronde du monastère, Śākyamuni trouva un jour un religieux atteint d'un dérangement d'entrailles et gisant dans son urine et ses excréments. Comme il n'était plus d'aucun service, ses confrères ne le soignaient plus. Le Buddha le lava de sa main, changea sa literie et le déposa sur son lit. Puis s'adressant aux moines il leur dit : « O moines mendiants, vous n'avez plus ni père ni mère qui puisse prendre soin de vous; si vous ne prenez pas vous-mêmes soin les uns des autres, qui donc le fera? Quiconque veut prendre soin de moi, qu'il prenne soin des malades » [29].

27 Saṃyutta, II, p. 115. — Cf. L. de La Vallée Poussin, *Musīla et Nārada : le Chemin du Nirvāṇa*, MCB, V, 1936, p. 189-222.

28 Aṅguttara, III, p. 355.

29 Cet épisode, des plus célèbres, figure dans de nombreuses sources : Vinaya, I, p. 301-302; Dhammapada Comm., I, p. 319-322; Gilgit Man., III, part 2, p. 128-130; T 125, k. 40, p. 766 b; T 154, k. 3, p. 89 b; T 160, k. 4, p. 342 b; T 211, k. 2, p. 591 b; T 1421, k. 20, p. 139 c; T 1425, k. 28, p. 455 a;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pour qui entend éliminer le désir jusqu'à la racine, la charité fraternelle elle-même n'est pas sans dangers. A chacun de travailler à sa propre sanctification sans s'occuper ni se préoccuper du voisin. Ce n'est point dans l'amour de ses frères que le bhikṣu trouve sa joie et son bonheur, mais bien plutôt dans l'observance de ses vœux et de sa règle, dans l'étude, la méditation et la pénétration des vérités bouddhiques :

« Quand donc habiterai-je dans une grotte de montagne, seul, sans compagnons, avec l'intuition de l'instabilité de toute existence? Quand sera-ce là mon lot? Quand est-ce que, sage, en mes habits faits de haillons, en costume jaune, ne nommant rien ma propriété et sans désirs, anéantissant l'amour et la haine et l'égarement, habiterai-je joyeux sur la montagne? Quand donc apercevant l'instabilité de mon corps, qui est un nid à meurtre et à maladie, tourmenté par la vieillesse et la mort, quand, libre de crainte, habiterai-je solitaire en la forêt? Quand sera-ce là mon partage? Les lieux charmants, les montagnes, les rochers me remplissent d'aise. C'est là qu'il fait bon être pour moi, l'ami de la méditation, qui m'efforce vers la délivrance. C'est là qu'il fait bon être pour moi, le moine, qui aspire aux biens véritables, qui m'efforce vers le salut » [30].

Non sans dédain, le moine abandonne aux laïcs l'exercice des vertus actives, tout juste bonnes pour assurer richesses et longue vie au cours des renaissances futures. Personnellement il s'en tient aux vertus passives du renoncement, de l'ataraxie, qui seules conduisent ici-bas à la sainteté, et dans l'au-delà à la suppression de la douleur, à la fin du saṃsāra et au Nirvāṇa.

Absence de magistère. — Tels étaient les saints que le Buddha avait formés lorsqu'il entra dans le repos. Ajoutons, car ceci aura sa répercussion sur toute l'histoire du bouddhisme, qu'il les laissait sans maître et sans hiérarchie. Il jugeait que l'homme ne peut constituer un refuge pour l'homme, qu'aucune autorité humaine ne peut s'exercer utilement sur les esprits, que l'adhésion à la doctrine doit reposer exclusivement sur le raisonnement personnel, sur ce qu'on a soi-même reconnu, vu et saisi. En effet, dit un texte boud-

T 1428, k. 41, p. 861 b; T 1435, k. 28, p. 205 a; T 1451, k. 17, p. 283 b; T 1509, k. 8, p. 119 c; T 2087, k. 6, p. 899 b; T 2127, k. 3, p. 306 a; T 2122, k. 95, p. 985 c.

[30] Theragāthā, v. 1062 sq. (tr. Foucher).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhique, lorsqu'on s'appuie sur le raisonnement et non pas sur l'autorité d'un homme, on ne s'écarte pas du sens de la réalité, parce qu'on est autonome, indépendant d'autrui, face aux vérités examinées rationnellement [31].

Dans les monastères bouddhiques, des charges particulières étaient confiées aux religieux capables de les remplir, mais ne leur conféraient aucune autorité sur leurs confrères. La seule préséance admise était celle de l'ancienneté calculée sur la date de l'ordination. Certains religieux, il est vrai, avaient bien formulé des revendications et fait valoir des droits au meilleur siège, à la meilleure eau et à la meilleure nourriture. Les uns se réclamaient de la caste à laquelle ils appartenaient avant leur entrée dans l'ordre; d'autres alléguaient leur science dans les écritures ou leur talent de prédicateur; d'autres enfin se croyaient des droits en raison de leurs pouvoirs miraculeux ou de leur avancement dans les voies spirituelles. Le Buddha refusa d'entrer dans leurs vues et, pour calmer les ambitions de ces grands enfants, leur conta l'apologue du Tittirabrahmacarya [32] : Trois animaux habitant un figuier sur le flanc de l'Himālaya, un faisan, un singe et un éléphant, vivaient dans l'anarchie. Ils rappelèrent leurs souvenirs pour découvrir celui d'entre eux qui était le plus âgé. C'était le faisan. Les deux autres animaux décidèrent aussitôt de lui témoigner de la déférence, du respect et de la vénération et de se conformer à ses conseils. L'éléphant plaça le singe sur sa tête, le singe prit le faisan sur son épaule, et ils allèrent de village en village prêchant le respect dû au grand âge. Et le Maître d'inviter ses religieux à se conformer à la conduite pieuse de ces animaux et à ne formuler entre eux d'autre prétention que celle du respect dû à l'ancienneté.

Si le Buddha refusa d'instaurer dans les couvents une hiérarchie de fonction, il entendait encore moins donner un chef spirituel à la communauté tout entière. Le voyant vieux et âgé, son cousin Devadatta s'offrit à le remplacer à la tête du Saṃgha : « Seigneur, disait-il, vaquez donc tranquillement à la méditation délicieuse de la Loi et confiez la congrégation à ma garde; j'en aurai soin ». Śākyamuni repoussa l'offre intéressée : « Je ne confierais même

[31] Bodh. bhūmi, p. 108, 257.

[32] *La conduite religieuse du faisan dans les textes bouddhiques*, Muséon, LIX, 1946, p. 641-653.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pas la congrégation à Śāriputra et à Maudgalyāyana. Encore moins à toi, Devadatta, qui es si nul et si méprisable » [33].

Peu de temps avant la mort de son Maître, le doux Ānanda exprimait l'espoir que le Bienheureux ne quitterait pas ce monde avant d'avoir donné ses instructions à la communauté et s'être désigné un successeur. Le Buddha lui répondit en substance : Qu'attend de moi la communauté, ô Ānanda? N'ayant jamais voulu la diriger ni la soumettre à mes enseignements, je n'ai point d'instruction à lui laisser. Je touche à ma fin. Après ma mort, soyez chacun à vous-même votre propre île, votre propre refuge; n'ayez point d'autre refuge. En agissant de la sorte vous vous placerez au sommet de l'Immortel [34].

Abandonnés par leur Maître, les disciples devraient poursuivre par eux-mêmes l'œuvre entreprise et reporter sur la seule doctrine toute l'attention qu'ils prêtaient au Buddha. Celui-ci, sur sa couche d'agonie, trouvera encore la force de préciser sa pensée : « Il peut se faire, dit-il à Ānanda, que vienne à vous cette pensée : La parole du Maître ne se fera plus entendre; nous n'avons plus de Maître. Il ne faut pas voir les choses ainsi. La Loi que j'ai prêchée, la discipline que j'ai établie pour vous seront votre maître après ma disparition » [35].

Ānanda avait saisi la volonté du Buddha, lui qui, après la mort de ce dernier, expliquait au brâhmane Gopaka : « Aucun religieux n'a été spécialement désigné par le Révérend Gautama ou choisi par la congrégation et nommé par les anciens et les moines pour être notre refuge après la disparition du Buddha et l'autorité à laquelle nous puissions désormais recourir ... Cependant nous ne sommes pas sans refuge : nous avons la Loi pour refuge » [36].

En fait après la mort du Buddha, la Communauté fut un troupeau sans pasteur; aucun magistère légitime ne présida aux destinées de l'ordre. Certaines écoles dresseront bien dans la suite des listes de patriarches qui se seraient légitimement transmis la Loi dont ils avaient prétendument la garde. Mais il s'agit d'une tradition apocryphe que la communauté dans son ensemble ne reconnaîtra jamais. La Loi et la discipline étant le seul héritage laissé par le Buddha à

[33] Vinaya, II, p. 188.
[34] Dīgha, II, p. 100.
[35] Dīgha, II, p. 154.
[36] Majjhima, III, p. 9.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses disciples, la seule façon d'exercer sur l'ordre une influence effective était de se les annexer et d'en monopoliser l'enseignement. Des tentatives de ce genre eurent lieu : la principale et la mieux réussie fut celle de Mahākāśyapa qui, après la mort du Maître, prétendit recenser les paroles et les prescriptions du Buddha. Néanmoins, comme on le verra plus loin, son travail de codification ne fut pas admis par tous les frères et d'aucuns continuèrent à garder la Loi dans leur mémoire, non point comme Kāśyapa et ses séides l'avaient recensée, mais telle qu'ils l'avaient eux-mêmes entendue et recueillie de la bouche du Bienheureux. Kāśyapa et ses pareils ne disposaient d'aucune arme spirituelle pour amener les récalcitrants à leurs vues. Nul n'ignorait en effet que le Maître avait catégoriquement refusé de doter le Saṃgha d'un magistère. Et au cours de la longue histoire du bouddhisme personne ne songea à s'imposer à la congrégation en qualité de chef spirituel. Lorsque des discussions s'élevaient entre les frères sur des points de doctrine ou de discipline, on avait recours à des tentatives de conciliation. Si celles-ci échouaient, les frères se séparaient et chaque parti demeurait sur ses positions. Il se créa ainsi au sein du bouddhisme primitif quantité d'écoles ou de sectes distinctes. Le temps aidant, la dispersion du Saṃgha à travers de vastes espaces ne fit qu'accentuer la fragmentation de la Communauté. Toutefois la sagesse des moines et leur tolérance empêchèrent les rivalités de prendre un caractère aigu et d'aboutir à des guerres religieuses. Les discussions ne dépassèrent jamais le plan académique. Quelle qu'ait été leur appartenance, les bhikṣu continuèrent à se fréquenter et s'accordaient les uns aux autres la plus large hospitalité.

2. — LA CONFRÉRIE DES LAÏCS

Importance des laïcs. — Si l'ordre des religieux occupe la première place dans les écritures bouddhiques, la confrérie des pieux laïcs, upāsaka et upāsikā, joua dans l'histoire un rôle au moins aussi important [1]. Ce n'est pas qu'ils aient bénéficié d'une sollicitude spéciale de la part du Buddha. Bien au contraire : épris d'un idéal

1 Sur le sujet voir H. Oldenberg, *Bouddha*, p. 419-425; L. de La Vallée Poussin, *Les fidèles laïcs ou Upāsaka*, Ac. de Belgique, Bulletin, 1925, p. 15-34; *La Morale bouddhique*, P. 1927, p. 58-60; N. Law, *Early Buddhism and Laity*, Studies in Indian History and Culture; N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, II, p. 207-238, 275-313.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

très pur de renoncement, le Bienheureux réserva ses faveurs à ceux qui quittaient la vie de famille pour embrasser l'état du religieux errant et n'éprouva qu'une estime mitigée pour ceux qui restent dans le monde et mènent la vie de maître de maison (*gṛhin, gṛhapati*) sous l'habit blanc (*avadātavasana*) du laïc. On a justement remarqué que dans d'autres ordres religieux, comme dans celui des Jaina, les frères laïcs étaient bien plus fortement rattachés aux moines que chez les bouddhistes : la faiblesse des liens entre bhikṣu et upāsaka est l'une des raisons qui contribuèrent à la disparition finale du bouddhisme de l'Inde, tandis que le jainisme s'y est maintenu.

Institution de la confrérie. — L'institution de la confrérie des upāsaka est due à une circonstance fortuite. La tradition veut qu'elle ait précédé dans le temps la création du Saṃgha. Śākyamuni venait d'atteindre l'illumination à Bodh-Gayā. Deux marchands, Trapuṣa et Bhallika, passèrent dans le voisinage. Une divinité les avertit que Śākyamuni venait de devenir Buddha et les invita à aller lui présenter leurs hommages. Les marchands obéirent et offrirent à Śākyamuni des gâteaux de riz et de miel. Le Buddha prit la nourriture qui lui était présentée en se servant d'une sébile confectionnée avec les quatre bols que lui avaient apportés les quatre Gardiens du monde. Le repas terminé, les marchands se prosternèrent aux pieds du Buddha et lui dirent : « Seigneur, nous prenons refuge dans le Buddha et dans le Dharma; regarde-nous désormais comme des upāsaka qui, pour toute leur vie, ont pris refuge ». Le Maître acquiesça et remit aux marchands des reliques de cheveux et d'ongles, leur disant : « Faites un stūpa sur ces cheveux et sur ces ongles. Des pierres viendront que vous disposerez » [2]. Rentrés en Bactriane, les marchands érigèrent, à quelque distance de la capitale, deux reliquaires qui passent pour être les deux premiers stūpa [3].

Le Buddha avait ses raisons pour accepter l'allégeance de Trapuṣa et de Bhallika. Les religieux bouddhistes comme leurs confrères des sectes hétérodoxes ne pouvaient subsister sans l'aide secourable de

[2] Vinaya, I, p. 4; Aṅguttara, I, p. 26; Udāna Comm., p. 34; Jātaka, I, p. 80; Manorathapūraṇī, I, p. 382; Mahāvastu, III, p. 303; Lalitavistara, p. 381 sq.; Divyāvadāna, p. 393; Buddhacarita, XIV, 105; Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 32, p. 801 a; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 15, p. 103 a; Vin. des Dharmaguptaka, T 1428, k. 31, p. 781 c; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 5, p. 125 a.

[3] Si-yu-ki, T 2087, k. 1, p. 873 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la population indienne. Le moine est par définition un mendiant (*bhikṣu*) : il ne peut rien posséder, et l'exercice d'un métier lucratif lui est interdit. Il doit vivre de la charité des laïcs et celle-ci, dans l'Inde, ne lui fut jamais refusée. Pour l'Indien en effet le *śramaṇa-brāhmaṇa,* le *pravrajita,* quelles que soient ses croyances et ses pratiques, est un excellent « champ de mérites » (*puṇya-kṣetra*), faisant fructifier au centuple l'aumône qu'on y sème. En revanche, le moine répondait aux générosités dont on le comblait en accordant bénévolement l'instruction religieuse; le « don de la Loi » (*dharmadāna*) compensait le « don matériel » (*āmiṣadāna*) :

« Ils vous rendent de grands services, ô bhikṣu, les brâhmanes et les maîtres de maison qui vous donnent vêtement, aumône, sièges, lits et remèdes. Et vous aussi vous leur rendez de grands services quand vous leur enseignez la Bonne Loi et la vie pure (*brahmacarya*). C'est ainsi que, par votre secours mutuel, peut être pratiquée la vie religieuse qui fait traverser la transmigration et met un terme à la douleur. S'appuyant les uns sur les autres, hommes de maison et hommes sans gîte font prospérer la Bonne Loi. Les seconds sont à l'abri du besoin, car ils reçoivent vêtement et le reste; les premiers, ayant pratiqué la loi ici-bas, le chemin qui mène aux bonnes destinées, se réjouissent dans le monde des dieux en possession des plaisirs » [4].

L'IDÉAL ET LES VERTUS DU LAÏC. — L'idéal poursuivi par l'upāsaka est inférieur à celui du bhikṣu. Le religieux tend au Nirvāṇa et, pour y accéder, cultive, sous l'habit jaune, le saint chemin à huit branches (*ārya aṣṭāṅgikamārga*) dont les éléments essentiels sont la moralité (*śīla*), la concentration de l'esprit (*samādhi*) et la sagesse (*prajñā*). Il travaille activement à sa sanctification personnelle et à sa propre délivrance, sans avoir à se préoccuper du voisin. L'upāsaka, lui, aspire aux paradis, à une bonne renaissance dans le monde des dieux ou dans celui des hommes. La voie qui y conduit n'est pas le saint chemin à huit branches qui mène au Nirvāṇa, mais la pratique des vertus qui ont valu aux divinités (*devatā*) de quitter ce bas monde pour aller renaître dans leurs paradis respectifs. Exigées non point du bhikṣu en particulier mais du « noble disciple » (*ārya śrāvaka*) en général, elles sont exposées en plusieurs sūtra et notam-

[4] Itivuttaka, p. 111.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment dans le discours sur les trois espèces d'uposatha [5]. Elles sont au nombre de cinq : la foi (*śraddhā*), la moralité (*śīla*), le don (*tyāga*), l'instruction (*śruta*) et la sagesse (*prajñā*).

1. La foi (*śraddhā*) exigée des laïcs n'est pas une adhésion plus ou moins forcée de l'esprit à un ensemble de vérités données; c'est une disposition intime en vertu de laquelle « la pensée s'apaise, l'allégresse naît et les souillures de la pensée s'évanouissent » [6]. Elle a pour objet essentiel le Triple Joyau : le Buddha, sa Loi et sa Communauté, et aussi la haute valeur de la discipline imposée aux laïcs.

Le credo de l'upāsaka tient donc en quatre points :

« Au Buddha je veux me tenir, avec une foi claire : lui, le Bienheureux, est le saint, le suprême Buddha, le connaissant, le savant, le béni, celui qui connaît les mondes, le suprême, celui qui dompte et guide ceux qui ne sont pas domptés, le précepteur des dieux et des hommes, le bienheureux Buddha. — A la Loi je veux me tenir avec une foi claire : bien prêchée a été la Loi par le Bienheureux. Elle s'est manifestée en toute évidence; elle n'a pas besoin du temps; elle se dit : « Viens et vois »; elle mène au salut; dans leur for intérieur, elle est reconnue par les sages. — A la Communauté je veux me tenir, avec une foi claire : selon la bonne conduite vit la Communauté du Bienheureux; selon la droite conduite vit la Communauté du Bienheureux; selon la vraie conduite vit la Communauté du Bienheureux; selon la juste conduite vit la Communauté du Bienheureux, les quatre paires, les huit classes de croyants; telle est la Communauté du Bienheureux, digne de sacrifices, digne d'offrandes, digne d'aumônes, digne d'être saluée les mains jointes, le meilleur champ de mérites au monde » [7].

A cette admiration du Triple Joyau, doit s'ajouter la plus haute estime pour les obligations incombant aux laïcs : « obligations indemnes et intactes, sans tache ni souillure, libératrices, louées par les sages, que ne viennent ternir ni le désir de la vie future ni la croyance en l'efficacité des rites, génératrices de recueillement ».

L'adhésion à la foi bouddhique n'oblige nullement l'adepte à rejeter ses croyances ancestrales et à répudier les pratiques reli-

[5] Ce sont les cinq vertus du noble disciple, tant laïc que religieux : Majjhima, I, p. 465; III, p. 99; Saṃyutta, IV, p. 250; Aṅguttara, I, p. 210; IV, p. 270.
[6] Aṅguttara, I, p. 207.
[7] Saṃyutta, IV, p. 304 (tr. Foucher).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gieuses en vigueur dans son milieu. Par l'un de ces compromis dont l'Inde fournit tant d'exemples, chacun est autorisé à vénérer, outre le Triple Joyau, les divinités de sa contrée, de sa caste ou de son choix et à leur rendre un culte approprié. On verra donc au cours de l'histoire d'excellents bouddhistes continuer leur adoration aux esprits, aux Nāga et Suparṇa, aux Yakṣa, à Vajrapāṇi, aux Femmes et aux Fées. Les maîtres de maison, bienfaiteurs de la Communauté, demeureront fidèles aux dieux de leur classe : Kuvera, le génie des richesses; Hāritī, la fée aux enfants; le Couple tutélaire, etc. Les hautes castes se réclameront toujours des grands dieux védiques et brahmaniques : Indra, Brahmā, Māra, etc. [8]. C'est que l'avènement du bouddhisme n'entraîne pas le « crépuscule des dieux ». Śākyamuni n'a point combattu les divinités du paganisme hindou. Il reconnaît que « révérées et honorées par l'homme, les divinités le révèrent et l'honorent à leur tour » [9]. Il se refuse à condamner en bloc les pratiques du paganisme : les sacrifices sanglants entraînant le meurtre d'êtres vivants sont à réprouver; les offrandes pacifiques exemptes de cruauté sont recommandables; certains exercices relevant de la pure superstition, bains rituels, etc., sont pratiquement sans valeur [10]. L'important est de mettre chaque chose à sa place : supérieures au culte des deva sont les aumônes accordées à des moines pieux; supérieure aux aumônes est la prise de refuge dans le Triple Joyau; le suprême achèvement du sacrifice est l'entrée en religion [11]. De même que le Buddha condamne chez le moine l'attachement exclusif aux cérémonies et au rituel (*śīlavrataparāmarśa*), de même il interdit au laïc la superstition pure et simple (*kotūhalamaṅgala*) [12]. De toute évidence les rites funéraires ne peuvent assurer le ciel à un assassin, car « les œuvres mauvaises que l'homme a faites portent leur fruit : elles s'attachent aux pas de l'insensé » [13] et les rites n'y peuvent rien.

Il n'en demeure pas moins que l'upāsaka, dont l'instruction reli-

8 Voir le détail dans A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique*, II, p. 7-210.

9 Vinaya, I, p. 229; Dīgha, II, p. 88; Udāna, p. 89.

10 Aṅguttara, II, p. 42-43; Saṃyutta, I, p. 76; Dhammapada, v. 141; Suttanipāta, v. 249.

11 Dīgha, I, p. 145-147.

12 Kośa, IV, p. 135, n. 2; Dīgha, III, p. 180; Neuvième édit sur roc, BLOCH, p. 113-114.

13 Dhammapada, v. 71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gieuse laisse si souvent à désirer, s'affranchira rarement du milieu populaire où il plonge ses racines et établira une sorte de compromis entre le Dharma bouddhique et les superstitions du paganisme. Ce fut la cause principale de la résorption du bouddhisme dans l'hindouisme ambiant.

2. La deuxième vertu de l'upāsaka est la moralité (*śīla*), l'observation de la loi naturelle ou la fuite du péché.

Primitivement il semble bien qu'on devenait upāsaka par la seule prise de refuge dans le Triple joyau, par un acte de foi solennel dans le Buddha, la Loi et la Communauté. A la question : Comment devient-on upāsaka? le Buddha répond : « Mahānāman, on devient upāsaka par le seul fait de prendre refuge dans le Buddha, le Dharma et le Saṃgha » [14]. Dans les plus anciens textes, on voit que le candidat prend son refuge dans le Triple Joyau et demande qu'on le considère à l'avenir comme un upāsaka qui a pris le refuge [15].

Bientôt cependant, outre la prise de refuge, l'upāsaka s'engage encore à observer certaines règles de moralité, le plus souvent la quintuple moralité. C'est ce qui fait dire au docteur Haribhadra : « On est upāsaka parce qu'on prend le triple refuge, ou parce qu'on prend en plus les cinq règles (*pañca śikṣāpada*). Ainsi il y a deux sortes d'upāsaka selon la double leçon attestée dans le Vinaya : « Que le maître me considère comme un upāsaka qui a pris le triple refuge », ou bien : « Que le maître me considère comme un upāsaka qui a pris le triple refuge et les cinq règles » [16].

Le laïc peut s'engager par un libre choix à observer les cinq règles de moralité (*pañcaśīla*) ou l'une d'entre elles, l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*) ou encore les dix règles (*daśa śikṣāpada*).

Les cinq règles de moralité du laïc correspondent aux cinq premières règles de la moralité du religieux laquelle en comporte dix : s'abstenir du meurtre (*prāṇātipāta*), du vol (*adattādāna*), de la luxure (*kāmamithyācāra*), du mensonge (*mṛṣāvāda*) et de l'usage

[14] Aṅguttara, IV, p. 220; Saṃyutta, V, p. 395; Sumaṅgala, I, p. 234.

[15] Vinaya, II, p. 157; Dīgha, I, p. 85; Saṃyutta, IV, p. 113; Aṅguttara, I, p. 56; Kośavyākhyā, p. 376, l. 31-32.

[16] Abhisamaya Āloka, éd. WOGIHARA, p. 331 : *Triśaraṇagamanāt pañcaśikṣāpadaparigrahāc copāsakaḥ tathopāsiketi dvidhā bhedaḥ : triśaraṇaparigṛhītam upāsakaṃ mām ācāryo dhārayatu, tathā triśaraṇagataṃ pañcaśikṣāpadagṛhītam upāsakaṃ mām ācāryo dhārayatv iti Vinaye dvidhāpāṭhāt.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des boissons fermentées (*surāmaireya*) [17]. Notons que la troisième règle interdisant la luxure s'entend de manière différente selon qu'il s'agit du religieux ou du laïc. Le premier est tenu à la chasteté parfaite; le second renonce seulement à l'amour défendu, notamment l'adultère.

Mais il arrivait que des upāsaka faisaient un choix parmi ces cinq règles : l'*ekadeśakārin* en prenait une; le *pradeśakārin*, deux ou trois; le *yadbhūyaskārin*, quatre; le *paripūrṇakārin*, cinq [18]. Il arrivait aussi que certains laïcs considéraient la troisième règle comme une obligation à la chasteté parfaite et s'abstenaient de tout-rapport avec leur propre femme : on les appelait *samucchhinnarāga*.

L'upāsaka pouvait aussi prendre l'octuple moralité [19]. Il s'engageait alors à rester durant un jour et une nuit dans la discipline du jeûne (*upavāsa*). Celle-ci consistait à ne prendre qu'un seul repas par jour avant midi et à observer huit défenses complémentaires interdisant le meurtre, le vol, l'incontinence, le mensonge, l'usage du vin, le mobilier luxueux, les fleurs et les parfums, le chant, la danse et les spectacles. Le jeûne était fixé traditionnellement à six jours par mois (le 8, 14, 15, 23, 29 et 30) [20]. D'origine populaire, il remontait très haut dans le passé et fut observé par la grande majorité des ordres indiens avant d'être adopté par les bouddhistes [21]. A l'imitation des hérétiques, le Buddha ordonne à ses moines de consacrer ces mêmes jours à la récitation en commun du règlement, à la lecture des écritures et à la prédication [22].

Il y eut enfin des upāsaka vivant dans le monde comme n'y étant pas. Ils gardaient le célibat et ajoutaient aux obligations du jeûne la règle de ne toucher ni or ni argent. Ils observaient pratiquement

17 Aṅguttara, IV, p. 220; Saṃyutta, V, p. 395.

18 *Mahānāmasūtra* cité dans Kośavyākhyā, p. 377; Mahāvyutpatti, nº 1609-1613; Upadeśa, T 1509, k. 13, p. 158 c.

19 Aṅguttara, I, p. 211-212; Vibhāṣā, T 1545, k. 124, p. 647 b; Kośa, IV, p. 64-69.

20 WATTERS, I, p. 304; CHAVANNES, *Contes*, I, p. 26, n. 2; P. DEMIÉVILLE, BEFEO, XXIV, 1924, p. 77. Actuellement à Ceylan, l'*aṭa-sil* (aṣṭāṅgaśīla) est observé les jours de *pōya* (uposatha), à raison de quatre jours par mois : cf. W. RĀHULA, *History of B. in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 265.

21 Sur cette origine, voir l'Upadeśa, T 1509, k. 13, p. 160 a-c, qui se réfère au *Caturdevarājasūtra* de l'Aṅguttara, I, p. 142-145, et à un sūtra cosmogonique.

22 Vinaya, I, p. 101-102.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les dix règles du novice et du religieux : on les appelait donc les upāsaka « aux dix règles » (*daśaśikṣāpadika*) [23].

La moralité du laïc ne consiste pas dans le seul fait d'éviter le péché, mais dans la décision formelle de l'éviter. Comme chez le religieux, il s'agit d'une « moralité d'engagement » (*samādānaśīla*) qui lui confère une « discipline » (*saṃvara*) et crée en lui la qualité d'upāsaka. Celle-ci persistera jusqu'à sa mort pour autant qu'il ne la perde pas par des actes corporels ou vocaux contraires à sa nature.

Les textes disciplinaires ont fixé le cérémonial de la Prise du refuge (*Dīgha*, I, p. 85; *Saṃyutta*, IV, p. 113; *Aṅguttara*, I, p. 56; *Vinaya*, II, p. 157), de la Prise des cinq règles (*Che-song-liu*, T 1435, k. 21, p. 149 c; *Che-song-kie-mo*, T 1439, p. 496 a; *Ta-tche-toulouen*, T 1509, k. 13, p. 159 c) et de la Prise de l'octuple moralité (*Aṅguttara*, I, p. 211-212; IV, p. 251, 255-256; *Che-song-kie-mo*, T 1439, p. 496 b). Malgré sa solennité, il s'agit simplement d'un acte unilatéral par lequel le candidat s'engage, en présence du Buddha, d'un moine, voire même d'un upāsaka, à observer une certaine discipline jusqu'à la fin de sa vie (*yāvajjīvam*). La Communauté n'y participe pas. Toute différente est l'ordination (*upasampadā*) du bhikṣu et de la bhikṣuṇī qui se fait en présence du chapitre et que la communauté sanctionne par la procédure légale du *jñapticaturthakarman*.

Sur un autre point encore le laïc se distingue du religieux. Chaque quinzaine, lors de la célébration de l'uposatha, le bhikṣu est tenu de confesser ses manquements à la règle du Prātimokṣa et de s'incliner devant la sanction qui le frappe. Aucune obligation de ce genre n'incombe à l'upāsaka. Toutefois la règle qui veut que « le péché confessé devienne plus léger » vaut pour lui comme pour le religieux. Interrogé sur une faute, le coupable est tenu d'avouer : la nier serait violer la quatrième règle de moralité qui interdit le mensonge [24]. Le Licchavi Vaḍḍha ayant accusé faussement le bhikṣu Dabba Mallaputta d'avoir séduit sa femme reconnut son péché comme péché et jura de ne plus recommencer. Le Buddha « ôta son péché » (*atyayaṃ pratigṛhṇāti*) et le félicita : « Il est un gain pour la Loi celui qui, reconnaissant son péché, le confesse et s'engage à ne plus recommencer » [25]. Mais, pour autant que nous sachions, il n'y a pas

[23] Visuddhimagga, éd. WARREN, p. 13; Sumaṅgala, I, p. 235 sq.

[24] Kośa, IV, p. 82.

[25] Vinaya, II, p. 124-127.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'exemple d'un upāsaka ayant été interrogé sur ses fautes intimes. On se borne à lui reprocher les offenses ou les préjudices qu'il aurait pu causer à la Communauté. Huit fautes seulement sont retenues : empêcher les moines d'obtenir des aumônes, leur causer du mal, les priver de logis, les outrager, susciter des dissensions parmi eux, médire du Buddha, de la Loi ou de la Communauté. Si l'upāsaka reconnaît sa faute et promet de s'amender, le pardon lui est accordé ; sinon les moines lui « retournent le bol aux aumônes » (*pattaṃ nikkujjanti*), c'est-à-dire refusent d'accepter de lui aucun don : châtiment auquel nul Indien ne demeure insensible [26].

3. La foi et la moralité exigées du laïc s'éclipsent devant une troisième vertu qui est en quelque sorte sa raison d'être : la générosité (*tyāga*) : « Il est bon de distribuer perpétuellement de la bouillie de riz pour quiconque désire la joie, qu'il aspire aux joies célestes ou qu'il soupire après le bonheur humain » [27].

Les textes ont dressé la liste des œuvres méritoires matérielles (*puṇyakriyāvastu*) recommandées aux laïcs. Elles sont au nombre de sept : 1. donner un terrain à la congrégation, 2. y construire un monastère, 3. le meubler, 4. lui affecter des revenus, 5. secourir l'étranger et le voyageur, 6. soigner les malades, 7. par temps froid ou de disette, donner à la congrégation de la nourriture et des douceurs [28].

S'élevant au-dessus des préoccupations purement intéressées, les bouddhistes félicitent les souverains qui s'acquittent de grands travaux d'utilité publique : ménager des points d'eau dans le désert, planter des arbres pour donner des fruits et de la fraîcheur, aménager des ponts et des bacs de transport, faire l'aumône. Par ces œuvres pies, le mérite s'accroît jour et nuit et l'on est certain de renaître toujours parmi les dieux et les hommes [29].

Les théoriciens ont élaboré toute une éthique du don. Sa valeur varie selon l'importance de la chose donnée, l'intention du donateur, les circonstances du geste, mais encore et surtout la qualité morale

26 Vinaya, II, p. 125.

27 Vinaya, I, p. 221.

28 Tchong-a-han, T 26, n° 7, k. 2, p. 427 c ; Tseng-yi-a-han, T 125, k. 35, p. 741 c ; *Mahācundasūtra* dans Kośavyākhyā, p. 353-354.

29 Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 4, p. 261 a ; Tchou-t'ö-fu-t'ien-king, T 683, p. 777 b ; comparer le deuxième édit sur roc et le septième édit sur pilier, Bloch, p. 94, 170.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du bénéficiaire. Le fils du Śākya, l'Arhat en particulier, est le meilleur des champs de mérite, le récipient par excellence des aumônes. Toutefois il n'est pas interdit de faire la charité à des religieux non bouddhistes, à des criminels, voire même à des animaux. Mais on se gardera d'oublier que, dans un mauvais sol, la bonne semence porte peu de fruits ou n'en porte pas [30].

L'upāsaka ne peut se désintéresser du bien spirituel de ses frères. A l'imitation du bhikṣu qui, par sa prédication, dispense le meilleur de tous les dons, le don de la Loi, le laïc est tenu d'inspirer de bonnes pensées à ceux qui peinent et qui souffrent. Son assistance ira avant tout aux malades et aux agonisants. Les bouddhistes, comme les Indiens en général, attachent grande importance à la dernière pensée, la « pensée à la mort » (*maraṇacitta*), car c'est elle qui détermine la « pensée à la conception » (*upapatticitta*) et par conséquent la nouvelle existence du défunt. Aussi voyons-nous la mère de Nakula réconforter son mari mourant et lui inspirer des sentiments de joie et de paix :

« Ne meurs pas l'esprit soucieux, lui dit-elle, le Bienheureux n'approuve pas pareille mort. Crains-tu qu'après ton trépas je ne puisse nourrir nos enfants? Je suis une fileuse de coton habile, il ne me sera pas difficile d'assurer le maintien de la maisonnée. Ou bien crois-tu qu'après ta mort, j'irai dans une autre maison? Tu le sais bien comme moi que nous avons pratiqué durant seize ans la chasteté de la maison. Que je n'aurai plus le désir de voir le Bhagavat, de voir les moines? Après ta mort, plus que jamais, je désirerai les voir. Ne va pas penser qu'après ta mort, je ne remplirai plus parfaitement les règles de la morale bouddhique, que je perdrai le calme intérieur de l'âme. Je possède pour la religion la pénétration, la confiance, l'absence de doute, l'absence de scepticisme et la parfaite sérénité » [31].

Le Buddha apprit à son cousin l'upāsaka Mahānāman la manière de préparer les fidèles à la mort. Il faut d'abord les rassurer et les consoler : « Tu possèdes la foi intelligente dans le Buddha, la Loi, la Communauté et les règles de morale chères aux saints ». Puis on l'invite à renoncer à ses parents, à sa femme et à ses fils, aux plaisirs des sens et même aux félicités des paradis inférieurs et supérieurs : « Tu dois quitter les tiens, rejette donc tout souci à leur

[30] Sur cette hiérarchie des *puṇyakṣetra*, voir Majjhima, III, p. 254-255.
[31] Aṅguttara, III, p. 295-298.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

endroit; les plaisirs humains sont passagers, ne t'y attache donc point; les joies des paradis y compris le ciel de Brahmā sont transitoires, liées à l'idée de Soi, élève ta pensée plus haut : applique-la à la destruction du Soi » [32].

Le culte (*pūjā*) et l'adoration (*bhakti*), formes particulières du don, incombent spécialement aux laïcs. A Ānanda qui lui demandait quelles dispositions il faudrait prendre au sujet de ses restes mortels, le Buddha répondit : « Ne vous préoccupez pas, Ānanda, des honneurs à rendre aux restes mortels du Tathāgata. Soyez tout entier, je vous prie, à votre salut. Il est, Ānanda, parmi les nobles, les brâhmanes, parmi les maîtres de maison, des sages qui ont foi dans le Tathāgata et qui rendront aux restes du Tathāgata les honneurs convenables » [33]. L'objection selon laquelle le culte est dépourvu de tout mérite sous prétexte qu'il n'y a personne pour le recevoir ne tient pas. En effet le Buddha, au moment de son Parinirvāṇa, a accepté à l'avance tous les dons faits aux stūpa, aux caitya, aux lieux de pèlerinage [34]. D'ailleurs, si le don produit mérite quand quelqu'un reçoit, on ne voit pas pourquoi il serait infructueux quand personne ne reçoit [35]. Toutefois la question prête à controverse, et les sectes discuteront de la valeur respective des dons faits au Buddha, aux stūpa et caitya, enfin au Saṃgha [36].

4-5. Les textes n'insistent pas énormément sur les deux autres vertus requises chez le laïc : la science (*śruta*) et la sagesse (*prajñā*).

On ne peut exiger d'un maître de maison, plongé dans les embarras du siècle, de saisir « la vérité profonde, difficile à percevoir, difficile à comprendre, sublime, abstruse et que seul le sage peut saisir ». Le moine peut aspirer à la qualité de grand savant (*bahuśruta*) ; le laïc ne sera jamais qu'un petit savant, un *śruta*.

Cette science, il l'acquerra en fréquentant les moines instruits et en suivant attentivement les prêches. On peut citer en exemple le maître de maison nommé Ugga qui, servant le moine, le servait parfaitement et écoutant sa parole, l'écoutait attentivement et non pas distraitement [37].

32 Saṃyutta, V, p. 408-410.
33 Dīgha, II, p. 141.
34 Kośa, IV, p. 156.
35 Kośa, IV, p. 245.
36 A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, p. 269.
37 Aṅguttara, IV, p. 211.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sans être poussée dans le détail, la sagesse (*prajñā*) requise des laïcs portait cependant sur l'essentiel des vérités bouddhiques : la connaissance au moins théorique de la naissance et de la destruction des choses (*udayatthagāminī paññā*) et la pénétration sainte (*ariyā nibbedhikā*) relative à la destruction complète de la douleur (*sammā-dukkhakkhaya*) [38].

L'INSTRUCTION DES LAÏCS. — Que la foi, la moralité et la générosité sont bien les vertus cardinales du bouddhiste laïc, c'est ce qui ressort du code disciplinaire composé par le Buddha à l'intention des maîtres de maison et connu sous le nom de *Siṅgālovādasuttanta* [39].

Sur les conseils de son père et conformément aux prescriptions védiques du *Śatapatha Brāhmaṇa* et des *Gṛhyasūtra*, le jeune Siṅgāla vénérait les points cardinaux et les divinités préposées à leur garde : Agni, Indra, Varuṇa, Soma, Viṣṇu et Bṛhaspati. Sans condamner formellement ces pratiques superstitieuses, Śākyamuni l'invite à vénérer et respecter son entourage immédiat et les personnes qui, dans la vie courante, servent à orienter l'activité de tout homme bien né : les parents, les maîtres, la femme et les enfants, les amis et les compagnons, les domestiques et les artisans, enfin les chefs religieux et les brâhmanes. La loi naturelle définit elle-même les devoirs dont l'homme est redevable envers ces diverses catégories de personnes.

Le pieux laïc s'abstiendra en outre de tout acte immoral et notamment du meurtre, du vol, de l'amour défendu et du mensonge. Il combattra en lui les tendances mauvaises qui sont à la base de l'inconduite : le désir, la haine, l'égarement et la crainte.

Enfin et surtout il veillera à ses intérêts matériels de façon à garder intactes ses possibilités de subvenir aux besoins de sa famille, de ses amis et de la sainte communauté des religieux. Il évitera avec soin les vices ou les imprudences qui pourraient menacer sa fortune et l'acculer à la ruine : l'ivresse, les sorties nocturnes, la visite des foires, la passion du jeu, la fréquentation des mauvais amis et enfin la paresse.

L'observation des vertus naturelles et plus particulièrement de

[38] Aṅguttara, IV, p. 271.

[39] *Siṅgālovādasuttanta*, dans Dīgha, III, p. 180-193; Tch'ang-a-han, T 1, k. 11, p. 70; Tchong-a-han, T 26, k. 33, p. 638; Tsa-a-han, T 99, k. 48, p. 353 a; T 16 et 17.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la vertu d'aumône conduira le laïc, non point à la destruction de la souffrance et au Nirvāṇa, mais « à la victoire (*vijaya*) et au succès (*āraddha*) dans ce monde et dans l'autre » : après la mort il renaîtra au ciel dans une destinée heureuse, mais non définitive.

L'enseignement imparti aux laïcs fut à la mesure de cet idéal. Aux bhikṣu qui aspirent au repos, à la science, à l'illumination et au Nirvāṇa seront prêchées les vérités saintes en trois articles et en douze parties; aux upāsaka qui se contentent des félicités d'ici-bas et des paradis de l'au-delà seront enseignés les rudiments de la foi et les principes de la loi naturelle ou de la morale laïque.

Il semble qu'aux origines Śākyamuni et les grands disciples se soient gardés de révéler aux upāsaka la totalité de la Loi bouddhique; ou tout au moins ce n'est qu'aux bhikṣu qu'ils la prêchèrent « de leur mieux » (*sakkaccam*).

Étant tombé malade, le riche banquier Anāthapiṇḍada, l'un des plus grands bienfaiteurs de l'Église, fit venir auprès de lui le sage Śāriputra, et celui-ci pour le réconforter lui prêcha le dégoût des objets des sens. A la fin du sermon, le banquier éclate en sanglots et remarque : « J'ai longtemps vénéré le Maître, et c'est la première fois que j'entends cet exposé de la Loi (*dhammī kathā*) ». Śāriputra répond : « C'est que semblables exposés ne sont pas expliqués aux laïcs, aux hommes vêtus de blanc, mais seulement aux religieux ». Anāthapiṇḍada demande que l'enseignement complet de la Loi soit aussi imparti aux laïcs, car « il est des fils de famille qui, faute d'avoir entendu la Loi, se perdent, et qui pourraient devenir des connaisseurs complets (*aññātāro*) de la Loi » [40].

L'attitude réticente prise par le Buddha ne s'explique pas par le désir de réserver la vérité à quelques privilégiés. Chez lui aucune prétention à l'ésotérisme, car il n'est pas de ces maîtres hérétiques qui pratiquent l'*ācāryamuṣṭi*, ferment le poing et refusent d'enseigner. Au contraire il ouvre à tous les portes de l'immortalité. Cependant l'expérience lui a appris que tous les hommes ne sont point capables de saisir les dernières subtilités de la Loi et que les enseigner indistinctement à toutes les classes de la société est peine inutile. Le maître s'est expliqué à ce sujet. Asibandhakaputta lui demandait un jour pour quelle raison le Buddha qui a pitié de tous les êtres, enseigne la Loi de son mieux aux uns seulement

40 Majjhima, III, p. 261.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et non pas aux autres. Le maître répondit : « Il y a des champs bons, médiocres et mauvais : le cultivateur qui désire semer, sème dans le bon champ ; après avoir semé dans le bon champ, il sème dans le médiocre ; il sème ou ne sème pas dans le mauvais : car ce champ donne au moins de la nourriture pour les bêtes. De même j'enseigne ma Loi et la vie religieuse complète aux bhikṣu, aux bhikṣuṇī, qui sont le bon champ, aux upāsaka et aux upāsikā qui sont le champ médiocre : les uns comme les autres ont en moi leur île, leur gîte, leur protection, leur refuge. J'enseigne aussi de même ma Loi et la vie religieuse aux membres des sectes ascétiques hétérodoxes, qui sont le mauvais champ ; et pourquoi ? si au moins ils comprennent un mot, cela leur sera fort utile ». Empruntant une autre comparaison, le Maître assimile le religieux à la cruche sans fissure et non poreuse ; le laïc, à la cruche sans fissure mais poreuse ; l'hérétique, à la cruche fêlée et poreuse [41].

Cependant, à l'usage des laïcs désireux de s'instruire dans toutes les vérités de la foi, fut instituée une catéchèse complète et progressive qui reçut le nom d'enseignement gradué (*anupūrvikathā*). Elle débutait par trois discours ayant respectivement pour objet le don, la moralité et le ciel : le premier soulignait les avantages du renoncement, le second révélait les méfaits, la vanité, la souillure des désirs ; le troisième assouplissait, libérait, exaltait et pacifiait la pensée de l'auditeur. Faisait suite l'enseignement de la Loi proprement dite (*dharmadeśanā*) qui est le point culminant pour les Buddha : la souffrance, son origine, sa destruction et le chemin de la destruction ; il menait l'auditeur au centre même de la doctrine, à savoir que « tout ce qui a pour loi de naître a aussi pour loi de périr » [42]. Au besoin et pour illustrer leurs leçons, les moines peignaient dans les vestibules des monastères des images du « cercle des transmigrations » (*saṃsāramaṇḍala*). A l'intérieur du cercle divisé en six secteurs étaient représentées les six destinées des êtres de ce monde : damnés, animaux, preta, hommes, asura et dieux. Tout autour, les douze *nidāna* figurés par des symboles. Au centre du

[41] Saṃyutta, IV, p. 314-317.

[42] On peut dire que l'enseignement gradué (*anupūrvī kathā*) était aux laïcs ce que le *dharmacakrapravartanasūtra* était aux religieux. Son texte était parfaitement arrêté, ainsi qu'il ressort de plusieurs sources : Vinaya, I, p. 15, 18 ; II, p. 156, 192 ; Dīgha, I, p. 110 ; II, p. 41 ; Majjhima, I, p. 379 ; II, p. 145 ; Udāna, p. 49 ; Milinda, p. 228 ; Sumaṅgala, I, p. 277, 308 ; Divya, p. 616-617.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cercle, l'amour, la haine et l'ignorance, — sous l'aspect de la colombe, du serpent et du porc, — qui sont les moteurs de la transmigration. Le tout était enveloppé dans les griffes d'un démon grimaçant qui est l'« impermanence » (*anityatā*). On écrivait en dessous les deux stances :

« Mettez-vous en œuvre, faites effort, attelez-vous à la loi du Buddha ... » [43]. Un moine spécialement désigné à cet effet était chargé d'expliquer aux fidèles cette vivante représentation de la doctrine sainte, placée à l'entrée des monastères.

Toutefois l'enseignement gradué ne fut jamais imposé à tous les upāsaka indistinctement et ne toucha en fait qu'une minorité de laïcs. Ce n'est pas sur les vérités saintes que fut centrée la propagande religieuse au siècle d'Aśoka, mais sur les principes généraux de la loi naturelle. C'est en vain que l'on chercherait dans les inscriptions d'Aśoka les idées profondes et les théories fondamentales du bouddhisme : elles ne mentionnent ni les quatre vérités saintes, ni l'octuple chemin, ni la loi de la production en dépendance, ni les qualités surnaturelles des Buddha. Elles se bornent à exposer les préceptes de la morale universelle tels qu'on les trouve déjà formulés à l'usage des laïcs dans les écritures canoniques du bouddhisme : *Lakkhaṇa* et *Siṅgālovāda* du Dīgha et les divers *Gahapativagga* du Majjhima, du Saṃyutta et de l'Aṅguttara [44]. Les missionnaires bouddhiques eux-mêmes, partis à la conquête spirituelle de l'Inde, cherchaient moins à instruire leurs auditeurs dans les vérités de la foi qu'à entraîner leur adhésion par des homélies, sans grande portée dogmatique, mais propres à terrifier les esprits et à frapper les imaginations : descriptions des affres de la mort et des tourments des enfers, histoires de fantômes, contes et apologues édifiants [45]. Le but essentiel de ces missions n'était pas d'arracher la population indienne à ses croyances ancestrales et à ses pratiques superstitieuses, mais d'assurer à la congré-

43 Divyāvadāna, p. 300; Vin. des Mūlasarv., T. 1442, k. 34, p. 811 b; L. A. Waddel, *Lamaism*, p. 102, 108; Foucher, *Vie du B.*, p. 354; J. Przyluski, *La Roue de la Vie à Ajaṇṭā*, JA, 1920, p. 313-331.

44 *Lakkhaṇasuttanta* dans *Dīgha*, III, p. 142-172; *Siṅgālovāda*, ibid., III, p. 180-193; *Gahapativagga* dans Majjhima, I, p. 339-413; Saṃyutta, II, p. 68-80; Aṅguttara, IV, p. 208-235.

45 Voir les titres des sermons prêchés par les missionnaires de Moggaliputtatissa : Dpv., ch. VIII; Mhv., ch. XII; Samantapāsādikā, I, p. 66-67.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gation des Fils du Śākya un nombre croissant de sympathisants dévoués (*prasādita*) et de généreux donateurs (*dānapati*).

Les maîtres de maison qui adhérèrent au bouddhisme n'abjuraient pas pour autant leurs convictions antérieures. Rares furent ceux qui cherchèrent à pénétrer les arcanes d'une doctrine formulée par des moines à l'usage d'autres moines. Pour peu qu'ils aient pris refuge dans le Triple Joyau et doté généreusement la congrégation en vêtements, aumônes, sièges, lits et médicaments, ils pensaient avoir pleinement rempli leurs devoirs. La vie du siècle leur rendait sinon impossible, au moins très difficile, la pratique des vertus exigées du moine : mortification, chasteté, pauvreté, recueillement et méditation. Il leur fallait élever une famille, commander des domestiques, gérer et agrandir leur fortune. Ils regagnaient en vertus actives ce qu'ils perdaient en vertus passives. Et à leurs yeux, celles-là valaient bien celles-ci. Si admirable que soit le moine tout adonné à l'œuvre de sa sanctification personnelle, il n'en demeure pas moins un être socialement improductif, un sublime égoïste. Le laïc qui se sacrifie pour les siens, secourt ses frères, érige des temples, construit des monastères et rend au Buddha, à ses reliques et à ses fils spirituels le culte qui leur est dû rachète amplement, par sa piété et sa dévotion (*bhakti*), les maigres satisfactions qu'il accorde légitimement à ses sens et à son cœur. Si le religieux qui s'efforce à la sainteté (*arhattva*) se conforme à la loi du Buddha (*dharmānucārin*), le laïc, par sa générosité, sa patience et son énergie, n'est-il pas plus proche encore de Śākyamuni qui, au cours de ses vies antérieures, poussa la charité jusqu'à sa perfection (*pāramitā*) ? Est-il légitime de réserver au seul moine le droit à la délivrance définitive, au Nirvāṇa, et de ne promettre au laïc qu'une bonne renaissance dans le monde des dieux et des hommes ?

Droits respectifs des religieux et des laïcs. — La question se posa de bonne heure aux théoriciens du bouddhisme. Les moines auraient voulu se réserver une partie au moins des fruits de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*) et notamment celui de la sainteté (*arhattva*) et du Nirvāṇa. Les laïcs en revanche luttèrent pour s'assurer des droits égaux à ceux du religieux.

Il fut entendu dès le début que l'arrivée au Nirvāṇa constitue l'idéal, proche ou lointain, de tous les bouddhistes indistinctement : « De même que la rivière du Gange se penche, s'incline et se porte

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vers l'océan, ainsi la congrégation de Gautama, laïcs comme religieux, se penche, s'incline et se porte vers le Nirvāṇa » [46].

Il fut de plus reconnu sans conteste que le laïc résidant à la maison peut recueillir les trois premiers fruits de la vie religieuse et accéder ainsi à l'état de srotaāpanna, sakṛdāgāmin et anāgāmin : « Par la rupture des trois entraves (vue fausse sur le moi, doute, superstition), l'upāsaka est srotaāpanna, n'est pas sujet à renaître dans les destinées inférieures, est sûr de la délivrance et destiné à obtenir l'illumination suprême. — Par la rupture des trois entraves et l'atténuation de l'amour, de la haine et de l'égarement, l'upāsaka est un sakṛdāgāmin : après être encore une fois revenu en ce monde, il atteindra la fin de la douleur. — Par la rupture des cinq entraves grossières (vue fausse sur le moi, doute, superstition, convoitise et méchanceté), il est un anāgāmin, naissant spontanément (dans le monde des dieux) et atteignant là le Nirvāṇa : il n'est pas destiné à revenir de ce monde-là » [47].

Mais le point crucial est de savoir si l'upāsaka peut accéder à l'état d'Arhat, quatrième et dernier fruit de la vie religieuse. Le Buddha a refusé de prendre position : « Sur ce sujet, explique-t-il à Todeyaputta, je fais des distinctions (*vibhajyavāda*), je ne suis point catégorique (*ekāṃśavāda*) : chez le laïc comme chez le religieux, je blâme la mauvaise conduite » [48]. Deux choses sont à retenir : la sainteté est la même pour tout le monde; elle est difficile à atteindre par ceux qui restent dans le monde.

Que la sainteté soit la même pour tous, c'est ce qui ressort de divers passages scripturaires : « Le laïc comme le religieux, s'il est de bonne conduite (*samyakpratipatti*), c'est-à-dire en possession des huit branches du chemin, précisément à cause de cette bonne conduite, remporte un plein succès en matière de méthode, de loi et de bien (*ārādhako hoti ñāyaṃ dhammaṃ kusalaṃ*) » [49]. Par ailleurs « il n'y a aucune différence quant à la délivrance (*vimukti*) entre un upāsaka et un bhikṣu dont la pensée est libérée des impuretés » [50]. L'*Aṅguttara* connaît une vingtaine de laïcs, Trapuṣa et Bhallika en tête, qui ont atteint le Terme (*niṣṭhā*), l'Immortel

46 Majjhima, I, p. 493; Saṃyutta, V, p. 134, 244.
47 Majjhima, I, p. 467, 490-491.
48 Majjhima, II, p. 197.
49 Majjhima, II, p. 197; Saṃyutta, V, p. 19.
50 Saṃyutta, V, p. 410.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*amṛta*) sans être jamais entrés en religion [51]. Le *Saṃyutta* admet que le respect des honnêtes gens, l'audition de la Bonne Loi, la réflexion correcte et la conformité aux préceptes de la Loi — qualités qui sont à la portée du laïc aussi bien que du religieux — suffisent à assurer l'obtention des quatre fruits du chemin, y compris l'état d'Arhat [52]. Un curieux sutta du *Majjhima* semble faire dépendre la compréhension des vérités saintes, la destruction des impuretés et l'obtention du Nirvāṇa de la seule pratique des *brahmavihāra* qui, on le sait, ne sont pas d'invention bouddhique [53].

Mais si quelques rares upāsaka placés dans des conditions particulièrement favorables sont arrivés à la sainteté et à la délivrance, il ne faut pas en conclure qu'il ne sert à rien d'entrer en religion. Du seul fait qu'il reste dans le monde, le disciple du Buddha prouve qu'il n'est pas exempt de dépravation, car s'il en était exempt « il ne resterait pas à la maison et ne mangerait pas à son gré » [54]. Le maître de maison qui a entendu la Loi et éprouve la foi dans le Tathāgata doit se dire : « La vie dans la maison est une gêne, c'est le chemin des passions; la vie au dehors, c'est la liberté. A qui demeure dans la maison, il n'est pas facile d'observer la vie brâhmique dans son absolue plénitude, dans son absolue pureté, polie comme une conque. Eh bien, je veux me laisser couper les cheveux et la barbe, revêtir la robe jaune et quitter la famille, passant de la maison à l'état sans maison » [55]. Le sage, dit le *Suttanipāta,* doit renoncer au monde : « Que laissant fils et femme, père et mère, richesses et récoltes, amis et objets du désir, il erre seul à la façon du rhinocéros. Qu'il se dise : La vie de famille est un lien; on y trouve peu de bonheur, peu de jouissances, beaucoup de peines; c'est un hameçon. Qu'il erre seul à la façon d'un rhinocéros » [56]. La vie religieuse offre en effet d'immenses avantages à ceux qui aspirent au salut : ils sont longuement détaillés dans le *Sāmaññaphalasutta* [57].

[51] Aṅguttara, III, p. 451.
[52] Saṃyutta, V, p. 410-411.
[53] Majjhima, I, p. 36-39.
[54] Majjhima, I, p. 91.
[55] Dīgha, I, p. 63.
[56] Suttanipāta, v. 60 sq.
[57] Dīgha, I, p. 47-86.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'attitude si modérée et, disons-le, si sage adoptée par le Buddha et les anciennes écritures sur le problème de l'état de vie ne pouvait satisfaire entièrement les laïcs qui voulaient l'égalité des droits avec les religieux. Leurs aspirations furent appuyées par certaines écoles. La secte septentrionale des Uttarāpathaka affirme sans restriction ni réserve qu'il y a sainteté (*arhattva*) pour le laïc : on peut devenir un saint tout en restant lié à l'état laïc et en conservant les caractéristiques du laïc [58]. Cette proposition fut combattue par les Theravādin de Ceylan.

Non contents de s'affirmer à égalité, les laïcs passèrent à l'offensive en prétendant que l'Arhat, dont les religieux voulaient se réserver le monopole, est susceptible de déchoir de la sainteté. La thèse fut adoptée par cinq écoles connues : Saṃmatīya, Vātsīputrīya, Sarvāstivādin, Mahāsāṃghika et Pūrvaśaila [59].

Plus de cent ans après le Parinirvāṇa, un certain Mahādeva émit cinq propositions hérétiques qui furent à l'origine du schisme mahāsāṃghika : Il y a des Arhat, disait-il, qui sont séduits par autrui, sujets à l'ignorance, exposés au doute, sauvés par autrui et pour qui le Chemin se produit en raison de la voix. Ces thèses directement dirigées contre la sainteté du religieux furent adoptées aussitôt par les Mahāsāṃghika, Pūrvaśaila, Bahuśrutīya, Cetiya et Haimavata. Elles furent combattues par les Theravādin, les Sarvāstivādin, les Saṃmatīya, les Vātsīputrīya et les Mahīśāsaka [60]. On trouvera la réponse des Theravādin dans le *Kathāvatthu* (I, p. 163-195) ; celle des Sarvāstivādin dans le *Jñānaprasthāna* (T 1543, k. 10, p. 819 b ; T 1544, k. 7, p. 956 b).

L'avènement du Mahāyāna consacrera le triomphe des aspirations laïques. A l'ancien idéal de sainteté personnelle suivie, après la mort, de l'entrée en Nirvāṇa, les mahāyānistes substituent un idéal nouveau tout empreint d'altruisme : la Pensée de l'illumination (*bodhicitta*) associée au désir de la suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*) et ayant pour objet le bien et le bonheur de toutes les créatures. Pour atteindre ce but, le mahāyāniste s'engage dans le chemin du bodhisattva : durant trois, sept ou trente-trois périodes incalculables, il franchit les étapes (*bhūmi*)

58 Kathāvatthu, I, p. 267.

59 Bareau, *Sectes*, p. 291.

60 Id., *ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une longue carrière au cours de laquelle il exerce de manière toujours plus lucide et plus bienfaisante les six ou dix perfections (*pāramitā*) que réclame son état : générosité, moralité, patience, énergie, extase et sagesse. Il ne s'agit plus pour lui de détruire ses propres passions, car pareille purification aurait le désavantage de l'introduire prématurément dans le Nirvāṇa, mais d'assurer, par la pratique des perfections, le bonheur de tous les êtres. Aussi est-ce volontairement que le bodhisattva retarde son entrée dans le Nirvāṇa ou, plus exactement, s'installe dans le Nirvāṇa « comme s'il n'y résidait point » (*apratiṣṭhita nirvāṇa*) pour continuer son œuvre salvatrice.

La carrière des bodhisattva est ouverte à tous : aux laïcs autant et plus encore qu'aux religieux. A la différence des vieux sūtra du Tripiṭaka rédigés principalement à l'intention des bhikṣu, les *Vaipulyasūtra* du Grand Véhicule s'adressent aux « fils et filles de famille » (*kulaputra* et *kulaputrīyā*).

Dans le domaine de la discipline religieuse la distinction entre moine et laïc tend à s'effacer. Ce qui importe pour le bodhisattva — qu'il réside à la maison (*gṛhastha*) ou qu'il ait quitté le monde (*pravrajita*) — c'est moins l'observation rigoureuse des règles que l'intention altruiste dans laquelle il les applique. Ainsi tandis que dans le Petit Véhicule les péchés capitaux (meurtre, vol, etc.) entraînent l'excommunication quel qu'en soit le motif, dans le Grand Véhicule ils ne l'entraînent pas s'ils sont commis pour le bien d'autrui. La *Bodhisattvabhūmi* pose en thèse que le bodhisattva qui, par artifice salvifique, commet un péché de nature (*prakṛtisāvadya*) est non seulement sans péché, mais encore remporte un grand mérite [61].

La réussite dans la carrière du bodhisattva n'est pas liée à l'état de vie. Les sūtra du Grand Véhicule débutent souvent par l'énumération de grands bodhisattva particulièrement vénérables : la liste dépasse généralement la vingtaine. Or, s'il faut en croire l'*Upadeśa*, parmi ces 22 bodhisattva, les seize premiers, à commencer par Bhadrapāla, étaient laïcs, les quatre autres seulement, Maitreya, Mañjuśrī, etc., étaient religieux [62].

[61] Bodh. bhūmi, p. 165-166 : *asti ca kiṃcit prakṛtisāvadyam api yad bodhisattvas tadrūpeṇopāyakauśalena samudācarati yenānāpattikaś ca bhavati bahu ca puṇyaṃ prasūyate.*

[62] Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 111 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les théoriciens du Grand Véhicule finissent par dénier toute importance à la moralité (*śīla*) comme telle et à la discipline (*saṃvara*) de vie qui est au fond moralité d'engagement (*samādānaśīla*).

« Le bodhisattva doit remplir la perfection de moralité en se basant sur la non existence du péché et de la bonne action » (*Śīlapāramitā paripūrayitavyā āpatty-anāpatty-anadhyāpattitām upādāya*) [63]. Et Nāgārjuna justifie cette conception : « Parler de la non-existence du péché et de la bonne action, explique-t-il, n'est pas vue fausse. Si on pénètre à fond le caractère des choses et qu'on pratique la concentration du vide (*śūnyatāsamādhi*), on voit, par l'œil de la sagesse, que le péché n'existe pas; si le péché n'existe pas, son contraire, la bonne action, n'existe pas non plus » [64]. Cette vision supérieure n'est pas encouragement au vice, bien au contraire! Elle est porte de la délivrance. Pour citer encore Nāgārjuna : « Le bodhisattva qui connaît la vraie portée des Dharma (*sarvadharmabhūtanayapratisaṃvedin*) ne voit pas la moralité (*śīla*), ni a fortiori l'immoralité (*dauḥśīlya*). Bien que, pour diverses raisons, il ne viole pas la moralité, il attache plus d'importance encore à entrer dans la Porte de délivrance nommée Vacuité (*śunyatāvimokṣamukha*) » [65].

Dans ces conditions le choix de l'état de vie destiné à protéger la moralité n'a plus qu'une importance minime. La supériorité de la vie religieuse tant prônée dans le Petit Véhicule n'est qu'un préjugé dont le bodhisattva doit s'affranchir. C'est ce qui ressort du *Bhūmisaṃbhāra,* importante section de la *Prajñāpāramitā* souvent traduite en chinois et longuement commentée dans l'*Upadeśa* [66].

Le bodhisattva qui se trouve dans la première terre doit exercer le service des dix terres (*daśabhūmiparikarma*) et notamment la perpétuelle sortie du monde (*abhīkṣṇaṃ naiṣkramya*) : « Dans toutes ses existences, sans changer d'avis, il quitte la maison et entre dans la religion du Tathāgata, sans que personne puisse l'en

63 Pañcaviṃśatisāhasrikā, éd. N. DUTT, p. 18, l. 10.

64 Upadeśa, T 1509, k. 14, p. 163 c.

65 Ibid., k. 49, p. 415 b 12.

66 Pañcaviṃśatisāhasrikā, p. 214-225; Śatasāhasrikā, éd. GHOSA, p. 1454-1473; traductions chinoises T 220, k. 415, p. 82 b - 88 c; T 221, k. 4, p. 27 a - 29 b; T 222, k. 7, p. 196 b - 199 a; T 223, k. 6, p. 256 c - 259 c; Upadeśa, T 1509, k. 49-50, p. 409 c - 419 c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

empêcher » [67]. Mais, à lire le commentaire, on a l'impression que chez le bodhisattva cette vocation religieuse est purement platonique et qu'elle n'est pas nécessairement suivie d'exécution. Le candidat se borne en effet à méditer les dangers et les inconvénients de la vie du siècle et les avantages de la vie religieuse.

Mais, arrivé à la cinquième terre, le bodhisattva fuit la compagnie des laïcs (*gṛhīsaṃstava*) : « Passant de champ de Buddha en champ de Buddha, dans ses existences de religieux, il abandonne toujours la maison, se rase la tête et revêt le kāṣāya » [68].

Finalement, dans la septième terre, le bodhisattva, réalisant pleinement la double vacuité des êtres et des choses, élimine vingt préjugés parmi lesquels l'attachement aux vues fausses concernant la Communauté (*saṃghaniśrayadṛṣṭyabhiniveśa*) parce que le caractère spécifique du Saṃgha est inconditionné (*asaṃskṛta*) et invisible (*adṛṣṭa*) [69]. De ce point de vue supérieur, il n'y a plus de différence entre religieux et laïcs pour la bonne raison qu'ils sont tous deux inexistants.

Du point de vue supérieur qui est celui du Grand Véhicule, toutes les oppositions disparaissent.

[67] Pañcaviṃśati, p. 218, l. 6 : *Yat sarvajātiṣv avyavakīrṇo 'bhiniṣkrāmati tathāgataśāsane pravrajati na cāsya kaścid antarāyo bhavati.*

[68] *Ibid.*, p. 220, l. 12-13 (texte corrigé) : *Yā bodhisattvasya pravrajitajanmeṣu buddhakṣetrād buddhakṣetraṃ saṃkramāṇasyābhīkṣṇaṃ niṣkramaṇatā muṇḍanatā kāṣāyavastranivāsanatā.*

[69] Ibid., p. 222, l. 11-12 (texte corrigé) : *Saṃghaniśrayadṛṣṭyabhiniveśo na kartavyaḥ saṃghanimittasyāsaṃskṛtatvād adṛṣṭatvāc ca.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE II

L'ÉPOQUE MAGADHIENNE

Traits généraux de la période. — On peut qualifier de magadhienne l'époque qui s'étend de 546 à 324 a. C. et qui est caractérisée par l'accroissement constant du royaume de Magadha sous les dynasties successives des Haryaṅka (546-414), des Śiśunāga (414-346) et des Neuf Nanda (346-324). Nonobstant les drames de palais ensanglantant régulièrement le trône, les princes eurent à cœur les intérêts de l'état et édifièrent par pièces et morceaux un royaume étendu englobant au nord le territoire des Vṛji et du Kosala, à l'ouest le Kuru-Pañcala et le pays de Mathurā, au centre et au sud-ouest les territoires de l'Avanti (Mālwā), du Haihaya sur la Narmadā et de l'Aśmaka sur la haute Godāvarī, à l'est le Bengale et le Kaliṅga. Chez les princes, le zêle religieux ne fut pas à la hauteur de la conscience politique; quelques-uns cependant manifestèrent de la sympathie pour l'ordre bouddhique et favorisèrent son développement : Bimbisāra, Ajātaśatru (après son accession au trône), Udāyin, Muṇḍa et Kālāśoka.

L'histoire religieuse ne peut pas se désintéresser de deux régions que la propagande bouddhique n'avait pas encore touchées à l'époque magadhienne, mais qui étaient appelées à devenir à une date ultérieure deux terres saintes importantes : l'Uttarāpatha et l'île de Ceylan.

L'Uttarāpatha, région du Nord-Ouest, et sa capitale Takṣaśilā, siège d'une vieille université, furent à date ancienne un foyer rayonnant de culture indienne. Une tradition tardive et probablement apocryphe veut qu'au VIe siècle son roi Pukkusāti ait connu le Buddha et se soit converti. Mais, si le fait est exact, l'exemple royal ne fut pas suivi par la masse de la population, et il fallut encore trois siècles à la Bonne Loi pour s'implanter dans la région. Dans l'entre-temps le Nord-Ouest fut entraîné dans une rapide succession d'événements : conquête et occupation achéménide (559-336); raid

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fulgurant d'Alexandre (327-324) et querelles entre Diadoques (325-305). Ce n'est qu'en 305, après l'échec de la campagne de Séleucos contre Candragupta, que le Nord-Ouest fit retour à la mère patrie et gravita à nouveau dans l'orbite de l'empire indien.

Vers la fin du VIe siècle, l'île de Ceylan fut occupée par une colonie âryenne, originaire du Lāṭa (golfe de Cambay) qui vint se superposer à la population primitive des Veḍḍa. Ces Siṃhala, comme on les appelait, furent gouvernés de 486 à 250 par cinq rois successifs qui organisèrent l'île, la dotèrent d'une capitale, Anurādhapura, et la préparèrent à recevoir le message de Śākyamuni que l'apôtre Mahinda devait lui apporter.

Durant la période magadhienne, la communauté bouddhique, dont la région du Gange moyen demeurait le centre principal, s'organisait lentement mais sûrement. Ses premiers succès ne furent pas spectaculaires. Ils ne dépassaient guère ceux que remportaient les ordres rivaux des Nirgrantha, Ājīvika, Jaṭilaka, Tedaṇḍika, Aviruddhaka ou Devadhārmika.

Le premier souci de la communauté naissante fut de codifier l'enseignement du Buddha et de doter l'ordre d'une doctrine et d'une discipline bien arrêtées. La tradition attribue cette entreprise à deux conciles bouddhiques qui se succédèrent à un siècle d'intervalle : le concile de Rājagṛha, réuni l'année même de la mort du Buddha (486), compila le dharma et le vinaya; celui de Vaiśālī, qui se tint en 386 ou 376, condamna les tendances laxistes qui s'étaient introduites dans quelques paroisses. Mais les relations consacrées à ces conciles fourmillent d'invraisemblances, d'anachronismes et de contradictions; elles furent, au cours de l'histoire, exploitées à des fins très différentes. Il n'en demeure pas moins que les travaux accomplis par les anciens disciples (*sthavira*) durant les deux siècles qui suivirent le Nirvāṇa dotèrent la communauté primitive d'une loi (*dharma*) et d'un règlement (*prātimokṣa*) à peu près définitifs : dépôt sacré qui constitue l'héritage commun des écoles qui devaient se développer dans la suite.

C'est sur cette base que s'élaborèrent les écritures canoniques, mais leur compilation exigea de nombreux siècles et n'était pas encore terminée au Ve siècle de l'ère chrétienne. Chaque secte prétendait posséder son code d'écritures propres. Elle tenta, sans toujours y aboutir, de le constituer en exploitant le fonds doctrinal commun, non sans l'enrichir de nouvelles rédactions plus ou moins

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

authentiques. Le travail fut mené sans grande méthode, à coups de classements et de reclassements de textes.

Une histoire du bouddhisme doit encore tenir compte des prédictions répandues très tôt dans la communauté sur la future disparition de la Bonne Loi, car il est admis par les disciples de Śākyamuni qu'après une période plus ou moins longue la doctrine du Buddha doit finir par s'altérer et disparaître, quitte à être redécouverte et prêchée à nouveau par les Buddha du futur. Ces prévisions pessimistes concernant la destruction de la Loi et les circonstances qui doivent l'accompagner manquent de cohérence. Pourtant elles relèvent de la mentalité des croyants et, à ce titre, méritent d'être notées et analysées.

Śākyamuni s'était refusé à se désigner un successeur pour présider aux destinées de l'ordre qu'il avait fondé. De fait les bouddhistes ne reconnurent jamais l'autorité d'un chef unique et infaillible. Mais chaque communauté eut ses maîtres à elle, ses précepteurs (*upādhyāya*) et ses tuteurs (*ācārya*) chargés de conférer l'ordination aux jeunes recrues et de les guider dans les voies de la perfection religieuse. Les moines de Ceylan ont conservé, ou dressé, la liste des « chefs du vinaya » (*vinayapāmokkha*) et des « maîtres de la scolastique » (*abhidhammācariya*) qui se succédèrent au Magadha depuis le Nirvāṇa jusqu'à Aśoka, mais ne font aucune mention des « maîtres de la Loi » (*dharmācārya*), censés avoir reçu et transmis le dépôt sacré de la doctrine. Cette liste devait être dressée plus tard, par les Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin du Nord-Ouest, vers le IIe siècle de notre ère. Elle connut une vaste diffusion, notamment au Kaśmīr et en Chine, sans pourtant s'imposer à toutes les sectes du continent.

I. — FAITS HISTORIQUES

1. — LE MAGADHA, DE 546 À 324 a. C.

DYNASTIES MAGADHIENNES[1]. — 1. Les sources singhalaises datant des IVe et Ve siècles de notre ère : *Dīpavaṃsa* (ch. III et V), *Mahāvaṃsa* (ch. II, IV et V) et *Samantapāsādikā* (I, p. 72-73)

1 Pour l'exposé des faits historiques le lecteur peut se rapporter aux histoires générales ou sommaires parmi lesquelles nous signalerons :

E. RAPSON, *Ancient India*, Cambridge, 1914; V. SMITH, *The Oxford Hist. of*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comptent 218 ans entre la mort du Buddha et l'onction d'Aśoka (486-268 a. C.), 316 ans entre l'avènement de Bimbisāra et la mort d'Aśoka (546-230 a. C.). Durant cette période, quatre maisons royales et treize souverains se seraient succédé sur le trône du Magadha.

	Souverains	Années de règne	Ère du Nirv.	Ère anc. (a. C.)
I.	1. Bimbisāra	52	60 av.-8 av.	546-494
	2. Ajātasattu	32	8 av.-24 ap.	494-462
	3. Udayabhadda	16	24-40	462-446
	4. Anuruddha	8	40-48	446-438
	5. Muṇḍa			
	6. Nāgadāsaka	24	48-72	438-414
II.	7. Susunāga	18	72-90	414-396
	8. Kālāsoka	28	90-118	396-368
	9. Dix fils de 8	22	118-140	368-346
III.	10. Neuf Nanda	22	140-162	346-324
IV.	11. Candagutta	24	162-186	324-300
	12. Bindusāra	28	186-214	300-272
	13. Asoka av. l'onction	4	214-218	272-268
	après l'onction	37	218-255	268-231

India, 2e éd., Oxford, 1923; *The early Hist. of India*, 4e éd., Oxford, 1923; E. Rapson et autres, *The Cambridge Hist. of India*, I. *Ancient India*, Cambridge, 1922 (avec une riche bibliographie); L. de La Vallée Poussin, *Indo-Européens et Indo-iraniens, l'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, P., 1924; *L'Inde au temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes et Yue-tche*, P., 1930; *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kaniṣka jusqu'aux invasions musulmanes*, P., 1935; P. Masson-Oursel et autres, *L'Inde Antique et la Civilisation indienne*, P., 1933; J. Allan et autres, *The Cambridge Shorter Hist. of India*, Cambridge, 1934; H. G. Rawlinson, *India, a Short Cultural Hist.*, L.,1937; *A concise Hist. of Indian People*, 3e éd., Oxford, 1946; S. Lévi, *L'Inde Civilisatrice, Aperçu historique*, P., 1938; R. Grousset et autres, *L'Asie Orientale des origines au XVe siècle*, P., 1941; A. Foucher, *La Vieille Route de l'Inde de Bactres à Taxila*, 2 vol., P., 1947; L. Renou, J. Filliozat et autres, *L'Inde Classique*, 2 vol., P., 1947-53; E. Waldschmidt, *Geschichte des indischen Altertums* (Bruckmanns Weltgeschichte), Münich, 1950; L. Renou, *La civilisation de l'Inde Antique*, P., 1950; H. C. Raychaudhuri, *Political Hist. of Ancient India*, 5e éd., Calcutta, 1950; N. Sastri et autres, *Age of the Nandas and Mauryas*, Bénarès, 1952; R. C. Majumdar et autres, *Advanced Hist. of India*, 5e éd., Calcutta, 1950; *The History and Culture of Indian People* : I. *The Vedic Age*, 2e éd., L., 1952; II. *The Age of Imperial Unity*, 2e éd., Bombay, 1953;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Toutefois, dans la généalogie de la *Samantapāsādikā* (I, p. 73) et sa recension chinoise (T 1462, k. 2, p. 687 b 2), le 8e souverain Kālāsoka est donné simplement comme « Asoka, fils de Susunāga »; il n'apparaît sous le nom de Kālāsoka qu'aux pages 33 et 72 du texte pāli, et à la page 687 a 24 de la version chinoise. Comme Kālāsoka ne figure que dans les sources singhalaises, on peut, avec M. Demiéville, formuler des doutes sur son existence [2].

Bien que la tradition singhalaise ait été adoptée par les bouddhistes birmans, elle n'était pas établie aussi rigoureusement qu'on le croit généralement. Ainsi Buddhaghosa qui y souscrit dans sa *Samantapāsādikā*, s'en écarte dans la *Sumaṅgalavilāsinī* (I, p. 153). Dans cet ouvrage, en effet, l'ordre de succession des six premiers souverains est le suivant : Bimbisāra, Ajātasattu, Udaya, Mahāmuṇḍa, Anuruddha et Nāgadāsa.

2. Les sources bouddhiques en sanskrit qui, on l'a vu, font régner Aśoka en l'an 100 du Nirvāṇa comptent cependant douze souverains dans le court espace d'un siècle, soit de 368 à 268 a. C. C'est notamment le cas pour la *Légende d'Aśoka* (*Divya*, p. 369; T 2042, k. 1, p. 99 c. Cf. encore T 99, k. 23, p. 162 a; T 2043, k. 1, p. 132 b) :

III. *The Classical Age*, Bombay, 1954; A. L. Basham, *The Wonder that was India*, L., 1954.

D'autres ouvrages, limités à des périodes déterminées, seront signalés au cours des pages suivantes.

Deux dictionnaires de noms propres constituent une mine importante de renseignements historiques ou légendaires : G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 vol., Londres, 1937-38; Akanuma, *Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien*, Nagoya, 1931. Signalons aussi les deux grandes encyclopédies japonaises : Oda Tokunō, *Grand dictionnaire du bouddhisme*, Tōkyō, 1917; Mochizuki Shinkō, *Grande encyclopédie du bouddhisme*, Tōkyō, 1931.

Pour la période magadhienne qui fait l'objet du présent chapitre, voir encore H. Jacobi, *Buddhas und Mahāvīras Nirvāṇa und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit*, SPAW, 1930, p. 557-68; R. K. Mookerji, *Hindu Civilisation from the earliest times up to the establishment of Maurya Empire*, L., 1936; B. C. Law, *The Magadhas in Ancient India*, L., 1946; S. C. Chatterjee, *Magadha Architecture and Culture*, Calcutta, 1942; D. S. Triveda, *The Pre-Mauryan History of Bihār*, JBORS, XXXVIII, 1952, p. 147-184.

2 Cf. P. Demiéville, *A propos du concile de Vaiśālī*, TP, XL, p. 265-267 en n.; avis différent de J. Filliozat, *Les deux Aśoka et les conciles bouddhiques*, JA, 1948, p. 191-195.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. Bimbisāra.
2. Ajātaśatru.
3. Udayibhadra.
4. Muṇḍa.
5. Kākavarṇin.
6. Sahālin.
7. Tulakucin.
8. Mahāmaṇḍala.
9. Prasenajit.
10. Nanda.
11. Bindusāra.
12. Susīma.

Cette généalogie présente des erreurs et des lacunes : elle range Prasenajit, roi du Kosala, parmi les souverains du Magadha, et passe sous silence le Maurya Candragupta. Son cinquième souverain Kākavarṇin est connu des *Purāṇa* sous le nom de Kākavarṇa : c'est une épithète signifiant « De couleur de corbeau », et on peut se demander si les chroniqueurs singhalais ne s'y réfèrent point en posant un Kālāśoka « Aśoka, le Noir » à côté du grand Aśoka, le Maurya.

Une autre source sanskrite, qui place aussi Aśoka en l'an cent du Nirvāṇa, fournit une série de données mal classées et des indications chronologiques toutes différentes des chroniques singhalaises. Il s'agit du *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 321-326 ; 353-379 ; 413-439) :

1. Bimbisāra.
2. Ajātaśatru.
3. Udāyin (règne 20 ans).
4. Aśoka Mukhya (accède au trône cent ans après le Buddha, vit 100 ans et règne 87 ans).
5. Viśoka (succède au précédent et règne 76 ans).
6. Śūrasena (règne 17 ans).
7. Nanda (vit 67 ans).
8. Candragupta.
9. Bindusāra (règne jusqu'à l'âge de 70 ans).

Cette source mélange toutes les données reçues : les trois premiers souverains appartiennent à la maison des Haryaṅka (546-414 a. C) ; les numéros 5 et 6 à la maison des Śiśunāga (414-346 a. C.) si l'on identifie Viśoka et Śūrasena respectivement à Kālāśoka et à son fils aîné Bhadrasena des sources pāli ; le numéro 7 représente la dynastie Nanda (346-324 a. C.) ; les numéros 8, 9 et 4 représentent les trois premiers Maurya.

3. Les sources bouddhiques tant en pāli qu'en sanskrit ne sont guère confirmées ni par la tradition jaina ni par la tradition brâhmanique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'historien jaina Hemacandra, de la fin du XIe siècle p. C., dans son *Pariśiṣṭaparvan* [3], énumère seulement sept souverains :

1. Śreṇika.
2. Kūṇika.
3. Udāyin.
4. Neuf Nanda.
5. Candragupta.
6. Bindusāra.
7. Aśoka.

Śreṇika est le prénom de Bimbisāra, et Kūṇika, celui d'Ajātaśatru. Le même auteur situe l'avènement de Candragupta en l'an 155 après la mort du Mahāvīra [4] survenue, croit-on, en 468 a. C. Ainsi donc, selon cette donnée, que confirme la *Kahāvali* de Bhadreśvara [5], Candragupta serait monté sur le trône du Magadha en 313 a. C. Cependant un autre auteur jaina, Merutuṅga, dans sa *Vicāraśreṇī*, place l'événement soixante ans plus tard, soit en 253 a. C. [6].

Les *Purāṇa* (P., p. 21-22, 24-25, 28) font régner sur le trône du Magadha quatorze souverains, mais sur un espace de 517 ans.

1. Śiśunāga (40 ans).
2. Kākavarṇa (36).
3. Kṣemadharman (20).
4. Kṣatraujas (40).
5. Bimbisāra (28).
6. Ajātaśatru (25).
7. Darśaka (25).
8. Udāyin (33).
9. Nandivardhana (42).
10. Mahānandin (43).
11. Mahāpadma et ses 8 fils (100).
12. Candragupta (24).
13. Bindusāra (25).
14. Aśoka (36).

Dans l'impossibilité de nous prononcer sur ces témoignages contradictoires, nous suivrons ici la chronologie singhalaise, tout en faisant d'expresses réserves sur l'existence d'un Kālāśoka et sur les 218 ans qui auraient séparé le Nirvāṇa de l'onction d'Aśoka.

Les Haryaṅka (546-414 a. C.). — Selon le *Buddhacarita* (XI, 2), les premiers rois du Magadha appartenaient à l'illustre famille des Haryaṅka. Elle réalisa l'unité de l'empire gangétique, mais ternit sa réputation par de nombreux crimes : pour accéder plus rapidement au pouvoir, les princes héritiers mettaient régulièrement leur père à mort : tradition incontrôlable, mais bien établie.

3 Ed. Jacobi (Bibl. Ind.), I, 22 sq.; VI, 22 sq.; 231 sq.; VIII, 1 sq., 297 sq.; IX, 14 sq.

4 Pariśiṣṭaparvan, VIII, 339.

5 Ed. Jacobi, p. XX.

6 Id., *ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. *Śreṇika Bimbisāra* (60-8 av. le Nirvāṇa ; 546-494 a. C.) fut contemporain du Buddha et du Mahāvīra. Il monta sur le trône dès l'âge de 15 ans, eut sa résidence à Rājagṛha-Girivraja où il fonda une ville nouvelle, l'ancienne étant régulièrement détruite par des incendies. Il contracta des alliances matrimoniales avec les familles régnantes des Madra, du Kosala et de Vaiśālī. Son épouse kosalienne lui apporta en dot un village du district de Bénarès produisant un revenu de cent mille pièces de monnaie. Il vainquit le roi Brahmadatta et annexa l'Aṅga (Bengale) à sa couronne. Il entretint des relations d'amitié avec le roi de Taxila Pukkusāti qu'il instruisit de la doctrine du Buddha. Jeté en prison par son fils Ajātaśatru, il y mourut d'inanition, et la reine Kosaladevī le suivit bientôt dans la mort.

2. *Kūṇika Ajātaśatru* (8 av. - 24 ap. le Nirvāṇa ; 493-462 a. C.) [7] patronna dans sa jeunesse Devadatta, le cousin schismatique du Buddha, érigea à son intention le monastère de Gayaśīrṣa et participa à ses complots contre la vie du Buddha. Plus tard cependant, saisi de remords, il alla trouver le Bienheureux et s'excusa auprès de lui : le Maître lui prêcha le *Sāmaññaphalasutta* et lui accorda son pardon. Dès lors Ajātaśatru se montra sympathique au bouddhisme.

7240

L'odieux parricide dont il se rendit coupable à l'endroit de son père Bimbisāra ligua contre lui le Kosala et les Vṛji. La lutte s'engagea d'abord contre le Kosala. Après des succès initiaux, Ajātaśtru fut vaincu et fait prisonnier, mais son oncle Prasenajit, roi du Kosala, le remit en liberté, lui accorda la main de sa fille Vajrā et lui reconnut la possession du village du district de Kāśī qui avait servi de prétexte à la guerre. Détrôné par son fils Virūḍhaka, Prasenajit chercha refuge auprès d'Ajātaśatru, mais mourut d'épuisement avant d'avoir pu le joindre. Ajātaśatru fit à son oncle de belles funérailles, mais n'inquiéta point son cousin Virūḍhaka qui venait de monter sur le trône du Kosala.

La guerre qu'Ajātaśatru mena contre la confédération des Vṛji, comprennant notamment les Licchavi de Vaiśālī et les Malla de Kuśinagara et de Pāvā, se poursuivit durant de longues années. Elle eut pour prétexte soit le refus de Ceṭaka, roi de Vaiśālī, de restituer

[7] E. MATSUMOTO, *On a Narrative of King Ajātaśatru in the Kucha Frescoes*, Kokka, no 566, jan. 1938.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à Ajātaśatru un collier ayant appartenu autrefois à Bimbisāra, soit une contestation survenue entre les Licchavi et Ajātaśatru à propos de l'exploitation en commun d'une mine de diamants située aux bords du Gange [8]. L'année même de la mort du Buddha, les ministres d'Ajātaśatru, Varṣakāra et Sunidha, fortifiaient sur la rive droite du fleuve le village de Pāṭaligrāma qui devait devenir plus tard la capitale du royaume sous le nom de Pāṭaliputra [9]. Varṣakāra prévint le Buddha des intentions agressives de son roi. Pour résister à l'attaque de son voisin du sud, le roi Ceṭaka de Vaiśālī convoqua sous les armes les dix-huit Gaṇarāja de Kāśī et Kosala avec les Licchavi et les Malla. Mais la dissension fut semée parmi ses troupes par le ministre Varṣakāra qui, nouveau Coriolan, avait fait mine de passer à l'ennemi. Finalement Vaiśālī fut prise par les catapultes et les chars lourds des Māgadha, et le territoire des Vṛji fut rattaché aux possessions d'Ajātaśatru.

A partir de sa conversion, le roi multiplia les marques d'attachement à l'endroit du Buddha et de ses disciples. Ses ministres durent prendre les plus grandes précautions pour lui annoncer la mort du Bienheureux. Sous prétexte d'éviter au roi les suites fatales d'un mauvais rêve, ils le placèrent dans une cuve « remplie des quatre douceurs », puis lui communiquèrent la triste nouvelle. Le roi eut une défaillance, et il fallut le plonger dans deux autres cuves et répéter l'annonce avant que le roi réalisât l'étendue du malheur [10]. Son désespoir fut extrême; il rappela en se lamentant les vertus du Buddha et se rendit en visite aux lieux que le Maître avait sanctifiés par sa présence. Ayant obtenu, non sans peine, des Malla de Kuśinagara, une portion des reliques du Buddha, il les ramena à Rājagṛha sa capitale, où il les enferma dans un stūpa de pierre. Deux mois plus tard, lors du concile bouddhique tenu à Rājagṛha, il accorda aux Pères son patronage royal et assura leur subsistance.

La mort des deux maîtres de la Loi, Mahākāśyapa et Ānanda, survenue sous son règne, fut pour Ajātaśatru une nouvelle cause de chagrin. Malgré son vif désir, il ne put assister à leurs derniers moments, mais il visita le Kukkuṭapāda où le premier était entré en

8 Uvāsaga-dasāo, II, Appendice, p. 7; Sumaṅgala, II, p. 516.

9 Vinaya, I, p. 228; Udāna, p. 87; Dīgha, II, p. 72 sq.

10 Sur cet épisode, E. WALDSCHMIDT, *Lebensende des B.*, p. 252-254.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nirvāṇa et éleva un stūpa sur la portion des reliques laissées par le second. Mahākāśyapa décéda, semble-t-il, peu de temps après le concile de Rājagṛha (486 a. C.) ; Ānanda l'année qui précéda la mort du roi (463 a. C.). En 462 Ajātaśatru, le parricide, tomba à son tour sous les coups de son fils Udāyin ou Udayabhadra : prévoyant ce juste retour des choses, il avait fait de vaines tentatives pour que son fils entrât en religion.

3. *Udāyin* ou *Udayabhadra* (24-40 p. N. ; 462-446 a. C.) exerça une vice-royauté au Campā avant d'accéder au trône qu'il occupa durant seize ans. Les sources jaina sont d'accord avec les *Purāṇa* pour lui attribuer la fondation sur la rive droite du Gange, au confluent du Soṇa, de la ville de Pāṭaliputra ou Kusumapura, en la quatrième année de son règne (458 a. C.) : la cité devait demeurer durant de longs siècles la capitale de l'empire Magadha. Udāyin fut en lutte avec le royaume d'Avanti agrandi à l'époque du territoire de Kauśāmbī : les hostilités commencées sous son père Ajātaśatru ne se terminèrent qu'une cinquantaine d'années plus tard par le triomphe de Śiśunāga sur le roi d'Avanti. Les bouddhistes veulent qu'Udāyin se soit attaché à la doctrine du Buddha et l'ait fait consigner par écrit [11] : tradition incontrôlable, mais qui ne peut être écartée à priori.

4-5. *Anuruddha* et *Muṇḍa* (40-48 p. N. ; 446-438 a. C.). Anuruddha assassina son père Udāyin et tomba à son tour sous les coups de son fils Muṇḍa. Ce dernier eut pour femme une certaine Bhadrā. Lorsqu'elle mourut, le chagrin du roi fut si vif qu'à la demande du trésorier Piyaka, le thera Nārada, abbé du Kukkuṭārāma, se rendit à Pāṭaliputra pour consoler Muṇḍa. La pieuse rencontre confirma le roi dans sa foi bouddhique.

6. *Nāgadāsaka* (48-72 p. N. ; 438-414 a. C.) tua son père et régna 24 ans. Ses sujets lassés par ses déportements se soulevèrent contre lui et mirent à sa place un ministre capable, connu sous le nom de Śiśunāga.

Bien que la maison des Haryaṅka se fût montrée favorable à leur religion, les bouddhistes portèrent un jugement sévère sur cette race de parricides. Le *Mañjuśrīmūlakalpa* mentionne la visite

[11] Mmk., v. 324 : *Tasyāpi suto rājā Ukārākhyaḥ prakīrtitaḥ / bhaviṣyati tadā kṣipraṃ śāsanārthaṃ ca udyataḥ / tad etat pravacanaṃ śāstu likhāpayiṣyati vistaram.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'Ajātaśatru au Buddha pour obtenir pardon et appui, et détaille les péripéties de la guerre des reliques, mais c'est pour rappeler une prophétie du Buddha sur les débuts difficiles de sa religion : « Après ma mort, aurait-il dit, les maîtres de la terre se tueront de père en fils ; les bhikṣu seront affairés et le peuple victime de la cupidité. Les laïcs perdront la foi, se tueront et s'épieront les uns les autres. La contrée sera envahie par les Deva et les Tīrthika ; la population mettra sa foi dans les brâhmanes ; les hommes prendront plaisir à tuer les êtres vivants ; ils auront mauvaise conduite » (v. 236-248). Le même texte tient à préciser qu'Ajātaśatru, roi du Magadha, régna encore sur l'Aṅga, la région de Bénarès et, au nord, jusqu'à Vaiśālī (v. 321-322).

Les épisodes intéressant les débuts du bouddhisme dans ses relations avec les rois du Magadha ont retenu très tôt l'attention des artistes. L'ancienne école de sculpture du IIe siècle avant notre ère a abondamment représenté les rencontres de Bimbisāra avec le Buddha, l'amende honorable et la conversion d'Ajātaśatru, ainsi que les divers épisodes de la guerre des reliques où ce roi joua le premier rôle [12]. Les mêmes thèmes continuèrent d'être exploités par les artistes du Gandhāra et d'Amarāvatī.

Aux Ve et VIIe siècles de notre ère, le souvenir des anciens rois du Magadha était encore vivace dans l'Inde. Lors de son voyage aux lieux saints, le pèlerin Fa-hien recueillit les traditions selon lesquelles Ajātaśatru aurait, dans sa jeunesse, lancé contre le Buddha un éléphant ivre, construit à Rājagṛha une nouvelle cité et recueilli sur les bords du Gange la moitié des reliques d'Ānanda [13]. Deux siècles plus tard, Hiuan-tsang ne mentionne pas moins de deux chaussées construites par Bimbisāra, aux environs de Rājagṛha, au Yaṣṭivana et au Gṛdhrakūṭaparvata à seule fin de se rendre plus commodément auprès du Buddha [14]. Le maître de la Loi eut aussi connaissance de la vieille tradition attribuant la fondation de la Nouvelle Rājagṛha tantôt à Bimbisāra, tantôt à Ajātaśatru [15]. Il vit à l'est du Veṇuvana le stūpa construit par ce dernier sur sa part de reliques du Buddha [16].

12 *Mon. of Sāñcī*, I, p. 109, 217-219.
13 LEGGE, p. 76, 81, 82.
14 WATTERS, II, p. 146, 148, 151.
15 WATTERS, II, p. 162.
16 WATTERS, II, p. 158.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Śiśunāga (414-346 a. C.). — Au témoignage des chroniques singhalaises, cette dynastie compta dans ses rangs Śiśunāga, Kālāśoka et les Dix fils de Kālāśoka. K. P. Jayaswal [17] propose d'identifier Kālāśoka au Viśoka du *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 413), et l'un de ses dix fils au Śūrasena de la même source (v. 417). On remarquera que les historiens jaina ne font point mention de cette dynastie, que la *Légende d'Aśoka* en sanskrit lui substitue trois souverains dont la famille n'est pas précisée (Kākavarṇin, Sahālin et Tulakucin), que les *Purāṇa* placent les Śiśunāga avant les Haryaṅka et qu'enfin le *Mañjuśrīmūlakalpa* situe Viśoka et Śūrasena après Aśoka le Maurya. Cette incertitude chronologique n'autorise guère le rapprochement, par ailleurs si tentant, entre le Kākavarṇin des *Purāṇa* et de la *Légende d'Aśoka* et le Kālāśoka des chroniques pāli [18].

Ces dernières font patronner par Kālāśoka le deuxième concile bouddhique qui se tint à Vaiśālī en l'an 100 ou 110 du Nirvāṇa, mais, selon l'historien tibétain Tāranātha (p. 41), ces assises eurent lieu sous la protection d'un roi d'origine Licchavi nommé Nandin. Il ne serait pas impossible que les chroniqueurs singhalais aient inventé de toute pièce un Śiśunāga, Kālāśoka, pour harmoniser deux traditions de provenance différente : l'une, d'origine continentale, selon laquelle un concile bouddhique se tint à Vaiśālī en l'an 100 du Nirvāṇa, l'autre, d'origine singhalaise, faisant mention d'un concile qui eut lieu à Pāṭaliputra en l'an 236 du Nirvāṇa, sous Aśoka le Maurya. Ces chroniqueurs auraient donc dédoublé l'Aśoka Maurya en posant, 136 ans avant lui, un Aśoka de la famille Śiśunāga, qu'ils auraient qualifié de « Noir » (Kālāśoka) en s'inspirant de l'épithète Kākavarṇa désignant dans les *Purāṇa* le fils de Śiśunāga. Les sources bouddhiques en sanskrit, tels la *Légende d'Aśoka* et le *Mañjuśrīmūlakalpa*, qui font régner Aśoka le Maurya en l'an 100 du Nirvāṇa et ignorent tout du concile de Pāṭaliputra, n'eurent que faire de pareil subterfuge.

1. *Śiśunāga* (72-90 p. N.; 414-396 a. C.). — Śiśunāga qu'un soulèvement populaire porta sur le trône du Magadha était, d'après la *Mahāvaṃsaṭīkā* (p. 155), fils d'un rāja Licchavi et d'une courtisane. Les *Purāṇa* (P., p. 21) nous apprennent qu'il plaça son fils

[17] *Imperial History of India*, Lahore, 1934, p. 14.
[18] J. Filliozat, *Les deux Aśoka* ..., JA, 1948, p. 194.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à Bénarès et fit de Girivraja (Rājagṛha) sa capitale. Cependant la tradition birmane veut qu'en souvenir de sa mère il ait transporté sa résidence à Vaiśālī et que dès lors Rājagṛha ait perdu son rang de capitale qu'elle ne devait jamais retrouver [19]. Poursuivant la politique d'absorption inaugurée par Bimbisāra et Ajātaśatru, Śiśunāga « détruisit tout le prestige » des Pradyota de l'Avanti et rattacha ainsi le Mālwā à sa couronne.

2. *Kālāśoka* (90-118 p. N.; 396-368 a. C.). — Kālāśoka, fils de Śiśunāga, transporta sa capitale de Rājagṛha à Pāṭaliputra, mais fit de Vaiśālī l'une de ses résidences. C'est là qu'éclata le mouvement laxiste des Vṛji, religieux de Vaiśālī, qui prirent de grandes libertés avec la discipline monastique. Le roi les soutint d'abord, puis, à l'intervention de sa sœur Nandā, reporta son patronage sur les moines orthodoxes; un concile eut lieu avec son accord au Vālikārāma de Vaiśālī en l'an 100 du Nirvāṇa (386 a. C.) et les Vṛji furent déclarés en tort. Rappelons que, selon Tāranātha, ce concile eut lieu sous le règne d'un roi Nandin d'origine Licchavi.

Certains historiens ont identifié Kālāśoka avec Kākavarṇa ou Kākavarṇin des *Purāṇa* et de la *Légende d'Aśoka*. Ce dernier régna 36 ans et, au dire de l'*Harṣacarita* (p. 199), périt de mort violente : une dague lui fut enfoncée dans la gorge, à proximité de sa cité.

On a aussi rapproché Kālāśoka du Viśoka dont il est question dans le *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 413) ; mais celui-ci succéda à Aśoka le Maurya, et mourut de fièvre après avoir vénéré durant 76 ans les reliques du Buddha. Ces identifications « sauvages » ne contribuent pas à éclaircir le problème.

3. *Les dix fils de Kālāśoka* (118-140 p. N.; 368-346 a. C). — Ils régnèrent ensemble 22 ans et le *Mahabodhivaṃsa* (p. 98) cite leurs noms : Bhaddasena, Koraṇḍavaṇṇa, Maṅgura, Sabbañjaha, Jālika, Ubhaka, Sañjaya, Korabya, Nandivaddhana et Pañcamaka. Le *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 417) connaît un Śūrasena qu'on a rapproché de Bhaddasena : il fit construire des stūpa jusqu'aux bords de l'Océan et régna 17 ans. Les *Purāṇa* (P., p. 22) signalent aussi parmi les Śaiśunāga un Nandivardhana qui succéda à Udāyin et régna 40 ans.

Les Neuf Nanda (346-324 a. C.). — Selon les sources singhalaises, la dynastie des Śiśunāga fut renversée par un brigand qui

19 P. Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama*, P., 1878, p. 346.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'empara du trône et inaugura la maison des Neuf Nanda qui se maintint au pouvoir durant 22 ans. Le *Mahābodhivaṃsa* (p. 98) en donne les noms : Uggasena-Nanda, Paṇḍuka-Nanda, Paṇḍugati-Nanda, Bhūtapāla-Nanda, Raṭṭhapāla-Nanda, Govisāṇaka-Nanda, Dasasiddhaka-Nanda, Kevaṭṭa-Nanda et Dhana-Nanda : le dernier fut tué par Candagutta avec l'aide de Cāṇakka, et son trône fut saisi.

Le *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 422-438) ne connaît qu'un unique Nanda qu'il fait succéder à Śūrasena : ce roi Nanda régnera à Puṣpapura (Pāṭaliputra). Il aura une armée nombreuse et jouira d'un grand pouvoir. Il fut appelé le Chef des Vilains (*nīcamukhya*) probablement à cause de l'humilité de sa naissance. Il avait été premier ministre, mais s'était emparé de la royauté par des procédés magiques. Il vécut entouré de brâhmanes orgueilleux et exigeants et les couvrit de largesses ; mais sur les instances d'un « ami spirituel », il ne refusa pas ses faveurs aux bouddhistes : il fit construire 24 vihāra et dota princièrement les reliques insignes du Buddha. Il compta parmi ses amis et conseillers deux grammairiens d'origine brâhmanique, mais acquis au bouddhisme : Pāṇini, l'auteur de l'*Aṣṭādhyāyī*, et Vararuci connu par un traité de métrique (*Śrutabodha*) et une grammaire prakrite (*Prākṛtaprakāśa*). Vers la fin de son règne, Nanda s'aliéna les sympathies de ses ministres, mais par un privilège assez rare pour un roi du Magadha, il mourut de maladie à l'âge de 67 ans.

Les renseignements fournis ici peuvent être complétés par des sources indiennes et étrangères.

L'inscription de Khāravela à Hāthigumphā nous apprend qu'en la 5e année de son règne le roi du Kaliṅga Khāravela fit prolonger, du chemin de Tanasuliya jusqu'à sa capitale, un canal inauguré 300 ans auparavant par le roi Nanda [20]. Visitant à Pāṭaliputra les cinq stūpa élevés par Aśoka sur le reste des reliques du Buddha, Hiuan-tsang eut connaissance d'une opinion fantaisiste, répandue par des disciples de peu de foi, aux termes de laquelle ces stūpa auraient contenu les cinq trésors du roi Nanda (T 2087, k. 8, p. 912 b).

Les *Purāṇa* (P., p. 25-26) assignent aux Neuf Nanda une durée

[20] B. M. Barua, *Hāthigumphā Inscription of Khāravela*, IHQ, XIV, 1938, p. 476.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de 100 ans : 88 ans à Mahāpadma-Nanda, fondateur de la dynastie, 12 à ses huit fils dont l'aîné était Sukalpa. Mahāpadma-Nanda était fils de Mahānandin, le dernier représentant de la dynastie des Śiśunāga, et d'une śūdrā. Il extermina tous ses voisins, nobles kṣatriya des environs : Aikṣvāku du Kosala, Pañcāla du Doāb, Kāśeya de Bénarès, Haihaya de la Narmadā, Kaliṅga de l'Orissa, Aśmaka de la haute Godāvarī, Kuru de Thānesar, Maithila du district de Muzaffarpur, Śūrasena de la Yamunā et de Mathurā, Vītihotra aux confins du Mālwā. La victoire de Mahāpadma-Nanda porta sur le trône des śūdra de basse caste. Ils s'y maintinrent un siècle. Le brâhmane Kauṭilya (alias Cāṇakya) les déracinera tous et ils seront remplacés par les Maurya.

Selon les sources jaina, les Neuf Nanda succédèrent directement à Udāyin, fils d'Ajātaśatru, et occupèrent le trône du Magadha de 468 à 313 a. C., soit durant 155 ans; après quoi, ils furent renversés par Cāṇakya pour le compte de Candragupta (*Pariśiṣṭaparvan,* VIII, 339). Nanda, le fondateur de la dynastie, était fils d'un barbier et d'une courtisane (*ibid.,* VI, 231-232). Son empire s'étendait jusqu'aux océans.

Des inscriptions du Mysore, de date tardive (XIIIe siècle), attribuent aux Nanda la possession du Kuntala, territoire englobant la partie méridionale de la Présidence de Bombay et les portions contiguës des états d'Hyderābād et du Mysore [21]. En fait les Nanda ne dépassèrent pas en direction du sud les vallées de la Kṛṣṇā et de la Tuṅgabhadrā.

Lorsque Alexandre le Grand atteignit l'Hyphasis (Biās) en 326 a. C., le roi des Indiens ou, pour employer la dénomination orientale, le roi des Gangarides (« Habitants du Gange ») et des Prasioi (de *Prācya* « Orientaux »), n'était autre que le dernier Nanda, appelé par les historiens classiques Xandramès ou Aggrammès. Il s'agit du Dhana-Nanda des sources singhalaises, fils d'Ugrasena-Nanda selon le *Mahābodhivaṃsa,* de Mahāpadma-Nanda selon les *Purāṇa.* Si le rapprochement est exact, son nom Xandramès-Aggrammès remonterait à un original sanskrit Augrasainya « Fils d'Ugrasena », et non point à Candramās comme on restitue le plus souvent. Quinte-Curce (IX, 2, 6-7) fournit sur ce Dhana-Nanda et son père, l'usurpateur, des données assez proches des traditions jaina

21 Raychaudhuri, *Political Hist.,* p. 235.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et bouddhiques : « Aggrammès (Dhana-Nanda Augrasainya) qui régnait, non seulement n'avait pas de noblesse, mais était de condition infime (c'est-à-dire un śūdra) ; car son père (Mahāpadma-Nanda), un barbier, que le gain de sa journée empêchait à peine de mourir de faim, avait séduit la reine en raison de son extérieur qui n'était pas sans allure. Elle l'avait poussé dans l'amitié du prince qui régnait alors (dernier représentant de la maison des Śiśunāga) et qu'il avait tué par trahison ; puis, sous prétexte d'une régence, il avait mis la main sur la royauté ; après avoir assassiné les enfants du roi, il avait eu pour fils celui qui régnait maintenant (Dhana-Nanda), prince mal vu et méprisé de ses compatriotes, et qui se rappelait la condition de son père plus que la sienne » [22].

Les historiens d'Alexandre, Diodore de Sicile (XVII, 93, 2), Pline l'Ancien (VI, 68), Quinte-Curce (IX, 2, 3-4) et Plutarque (*Vie d'Alex.*, LXII), sont en désaccord sur le chiffre des forces armées dont disposait le roi des Gangarides et des Prasioi, mais cette armée, selon la coutume indienne, se composait bien de quatre espèces différentes de troupes (*caturaṅgabala*) :

	Infanterie	Cavalerie	Chars	Éléphants
Diodore	200.000	20.000	2.000	4.000
Pline	60.000	30.000	?	9.000
Quinte-Curce	200.000	20.000	2.000	3.000
Plutarque	200.000	80.000	8.000	6.000

Selon les mêmes historiens, ces précisions auraient été données à Alexandre par Phégeus, prince indien régnant sur un territoire situé en aval de Kāngra sur l'Hyphasis. Mais la rencontre entre Alexandre et Phégeus n'est qu'un mythe, point de départ de la légende selon laquelle Alexandre aurait poussé jusqu'au Gange [23]. Les renseignements prétendument fournis par Phégeus sont d'ailleurs inexacts, qui situent le royaume des Gangarides et des Prasioi *de l'autre côté* (*πέραν, ad ulteriorem ripam*) du Gange. Arrien (*Anabase d'Alexandre*, V, 25, 1) qui utilise de meilleures sources que les historiens précités, ignore tout de la rencontre d'Alexandre et de Phégeus ; et ce que le conquérant macédonien apprit sur l'Hyphasis se ramène à peu de chose : « De l'autre côté de l'Hyphasis,

[22] Tr. Bardon.

[23] Cf. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, Cambridge, 1948, p. 280-284.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la contrée est fertile, les hommes bons laboureurs, vaillants guerriers, sagement administrés à l'intérieur : la plupart sont gouvernés par des aristocrates, et ceux-ci ne leur demandent rien que de convenable. Ces indigènes disposent d'un nombre d'éléphants bien supérieur à celui des autres Indiens; ces animaux sont de très haute taille et valeureux ». Les renseignements plus détaillés recueillis par les autres historiens et mis par eux dans la bouche de Phégeus sont empruntés vraisemblablement aux rapports fournis plus tard par les ambassadeurs des Séleucides à la cour des Maurya.

Les Nanda sont connus dans l'histoire par leurs fabuleuses richesses : dans l'ouvrage qu'il consacra à la mémoire de Cyrus l'Ancien, roi de Perse (559-530), l'athénien Xénophon (430-355) rapporte que Cyrus, à court d'argent pour lever une nouvelle armée, demanda des fonds au roi de l'Inde par l'intermédiaire d'une ambassade chaldéenne (*Cyropédie*, III, 2, 25). Ceci semble indiquer que déjà la Grèce du IVe siècle avant notre ère attribuait une grande opulence aux rājan indiens.

2. — L'UTTARĀPATHA

Au VIe siècle avant notre ère, les 15e et 16e Grandes Contrées ne faisant point partie du Madhyadeśa constituaient la Région du Nord (Uttarāpatha) ou plus exactement du Nord-Ouest [1]. Elle était peuplée par les Gandhāra, les Kamboja et les Yona auxquels Aśoka se référera plus tard dans ses V^e^ et XIIIe édits sur roc (Bloch, p. 103, 130). L'ancien Gandhāra s'étendait sur les deux rives de l'Indus, englobant à l'ouest le district actuel de Peshāwār, chef-lieu Puṣkarāvatī, et à l'est le district de Rāwalpiṇḍi, capitale Takṣaśilā. Plus au nord, les Kamboja couvraient la partie sud-ouest du Kaśmīr et le Kāfiristān : le *Mahābhārata* (VII, 4, 5) les associe en effet avec la cité de Rājapura, située dans le Punch par Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 888 a). Quant aux Yona du VIe siècle, ils étaient représentés par une petite colonie de Grecs prétendument conduits dans les Indes par Dionysos et établis à Nysa quelque part dans le Bajaur, région montagneuse du Yāghistān (Arrien, *Anab.*, V, 1-2; VI, 2-3; *Ind.*, I, 5; V, 9). Selon un vieux sūtra bouddhique du *Majjhima* (II, p. 149), chez les Yona et Kamboja comme dans

1 Voir N. Dutt, *Development of Buddhism in Uttar Pradesh*, Lucknow, 1957.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les autres régions-frontières, il n'y avait que deux castes, les maîtres et les esclaves : un maître pouvait devenir esclave et vice versa; et les *Jātaka* (VI, p. 208) attribuaient aux Kamboja des coutumes sauvages et haïssables. Par ailleurs le Kamboja est régulièrement mentionné comme la « patrie des chevaux » (*aśvānām āyatanam*), et cette réputation bien établie valut peut-être aux éleveurs de chevaux du Bajaur et du Swāt l'appellation d'Aspasioi (du v.-p. *aspa*) et d'Assakenoi (du skt. *aśva* « cheval »).

Quoi qu'il en soit, du VIe au IIIe siècle de l'ère ancienne, l'Uttarāpatha vécut une histoire mouvementée qui le fit passer des mains du roi indien Pukkusāti au pouvoir des Perses Achéménides, d'Alexandre le Grand et enfin des Diadoques.

PUKKUSĀTI, ROI DU GANDHĀRA (VIe siècle a. C.). — Au VIe siècle avant notre ère, la capitale du Gandhāra était Takṣaśilā. Cette ville, qui devait se déplacer deux fois au cours de l'histoire, occupait à l'époque le site de Bhiṛ Mound. Située sur la grand'route reliant la Bactriane à la péninsule indienne, elle fut un lieu d'échange privilégié pour les idées comme pour les marchandises. Siège de la première université indienne, elle vit affluer dans ses murs, du Magadha, du Lāṭa, du Kurukṣetra et du pays des Śibi, quantité de jeunes gens désireux d'étudier les trois Veda et les dix-huit sciences, ou de s'initier à la médecine, à la magie et au rituel. Les droits d'admission étaient élevés et atteignaient couramment mille pièces d'or. L'étudiant prenait ses quartiers auprès d'un maître qui l'astreignait durant la journée à des travaux domestiques; le soir il suivait les cours et se livrait à l'étude. Il n'était pas rare que, son instruction terminée, l'élève épousât l'une des filles de son maître.

Au temps du Buddha, le roi de Takṣaśilā était Pukkusāti, dont une tradition tardive et en partie apocryphe [2] nous fait connaître l'histoire. Il s'était lié d'amitié avec Bimbisāra, roi du Magadha, et communiquait avec lui par l'intermédiaire de caravaniers. Un jour Pukkusāti envoya à Bimbisāra huit vêtements précieux enfermés dans des coffrets de laque. En retour le roi du Magadha décida d'initier son ami à la doctrine bouddhique : il fit graver sur des plaques d'or une description du Triple Joyau et quelques textes caractéristiques de la Loi. Ces plaques, déposées dans des coffres

[2] Majjhima Comm., V, p. 33 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

précieux, furent expédiées processionnellement à Pukkusāti. Lorsque le roi du Gandhāra en eut pris connaissance, il renonça au monde, se coupa les cheveux et la barbe et prit l'habit jaune du religieux. Désireux de rencontrer le Maître, il se rendit à Rājagṛha où il croyait le trouver. Le Buddha qui résidait alors à Śrāvastī consentit à aller le rejoindre. Il engagea la conversation avec l'ancien roi et prêcha à son intention le *Dhātuvibhaṅgasutta* [3].

D'autres traditions, que nous aurons à étudier plus loin, attribuent à Śākyamuni un long voyage en Uttarāpatha et assignent à ses contemporains, les Śākya échappés au massacre de Virūḍhaka, la fondation des royaumes d'Uḍḍiyāna, d'Himatala, de Śāmbī et même de Bāmyān. Tout comme l'histoire du roi gandhārien Pukkusāti, ces traditions doivent être tenues pour apocryphes. En effet, dès le VIe siècle de l'ère ancienne, la Perse achéménide avait arraché l'Uttarāpatha au reste du monde indien pour le faire graviter dans son orbite.

L'Inde du Nord-Ouest sous les Achéménides (559-336 a. C.) [4]. — Dès le règne de Cyrus, une partie au moins de l'Uttarāpatha tomba aux mains des Achéménides et fut englobée dans le complexe des satrapies orientales de l'empire Perse. Cyrus (559-530 a. C.) tenta d'envahir le territoire des Indiens, mais les difficultés de la route le forcèrent bientôt à battre en retraite après avoir perdu la plus grande partie de son armée : c'est avec sept soldats seulement qu'il regagna ses états (Strabon, XV, 1, 5; XV, 2, 5; Arrien, *Anab.*, VI, 24, 3). Cependant, au dire de Pline l'Ancien (VI, 92), il conquit la Kapisène et détruisit la capitale Kāpiśī, c'est-à-dire Bēgrām, au confluent du Ghorband et du Pañjshir dans le Kohistān. La région était habitée par les peuplades indiennes des Aṣṭaka et des Aśvaka, les Astacènes et Assacènes des historiens grecs, qui « soumis à la Perse, portèrent à Cyrus les tributs provenant de leur terre et que Cyrus avait fixés » (Arrien, *Ind.*, I, 1, 1-3).

3 Majjhima, III, p. 237-247; Tchong-a-han, T 26, k. 42, p. 690 a; Upadeśa, T 1509, k. 25, p. 242 c.

4 Outre les ouvrages généraux, voir encore R. C. Majumdar, *Achaemenian Rule in India*, IHQ, XXV, 1949, p. 153-165; S. Chattopadhyaya, *The Rule of the Achaemenids in India*, IHQ, XXV, 1949, p. 184-204; *The tribal Immigrations in Achaemenid India*, IHQ, XXV, 1949, p. 263-274; *Foreign Notices of Archaemenid India*, IHQ, XXVI, 1950, p. 17-26; *The Achaemenids and India*, XXVI, 1950, p. 100-117.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Maître ainsi du Trans-Hindūkuš, appelé Para-Uparaesana par les Perses, Paropanisades ou Paropamisades par les Grecs, Cyrus put s'emparer sans grande peine du royaume de Gandhāra, lequel figurera parmi les possessions de son successeur.

Darius (522-486 a. C.), d'après l'inscription de Bahistān (ca 520-518), tenait de la faveur d'Ahuramazda, mais sans doute aussi de l'héritage paternel, 23 provinces dont la 19e était le Gadāra ou Gandhāra (KENT, p. 117). Il entreprit bientôt d'agrandir son domaine indien, car dès l'année 519 « il voulait savoir où le fleuve Indus se jette dans la mer; il envoya donc par bateau des hommes qu'il jugeait assez sûrs pour lui rapporter la vérité, entre autres Scylax de Caryanda. Ces hommes partirent de Kaspatyros ou Kaspapyros (Kāśyapapura, près de l'actuel Multān sur l'Indus) et du pays de Paktyique (Pathān); ils descendirent par voie fluviale allant vers l'aurore et le soleil levant (en réalité vers le sud) jusqu'à la mer (de l'Océan indien); puis, naviguant vers le Couchant, ils atteignirent, le trentième mois, ce même lieu d'où le roi d'Égypte avait expédié, pour faire le périple de la Lybie, les Phéniciens ... Après qu'ils eurent accompli ce périple, Darius soumit les Indiens et fit usage de cette mer » (Hérodote, IV, 44) [5].

Cette victoire sur les Indiens survenue dès avant 515 valut à Darius la possession de la province du Sindh sur le Bas Indus. En effet la province Hiduš figurera désormais, à côté du Gadāra, dans la liste des satrapies achéménides sur les inscriptions de Darius à Persépolis E, Naqš-i-Rustam A, Susa E et M (KENT, p. 136, 137, 141, 145) et de son successeur Xerxès à Persépolis H (KENT, p. 151).

En rapprochant la liste des satrapies achéménides fournie par ces inscriptions de l'énumération des *Nomoi* ou circonscriptions fiscales que l'on trouve dans Hérodote (III, 90-94), on obtient le tableau suivant en ce qui concerne les satrapies orientales et le tribut versé par elles au trésor [6] :

Le XVIe département, trois cents talents, comprenait la Parthie (Parthava), l'Arie (Haraiva), le Khorasmie (Uvārazmī) et la Sogdiane (Suguda).

Le XIVe, six cents talents, formait la Drangiane (Zraka) et englobait les Sarangoi (Zaraka) et les Thamanaioi de Drangiane,

[5] Tr. LEGRAND.

[6] Tout ceci d'après A. FOUCHER, *Les satrapies orientales de l'empire achéménide*, AIBCR, 1938, p. 336-352; *Vieille Route de l'Inde*, p. 195-199.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les Sagartioi (Aśagarta) du désert de l'Iran, les Outioi (Yutija) de Carmanie et les Mukoi (Maka) de la région côtière à l'est du détroit d'Ormuz (Moghistān, Mékran).

Le XIIe, trois cent soixante talents, englobait la Bactriane (Bāxtriš), et sans doute aussi la Margiane (Margu) jusqu'aux Aigloi, peuplade inconnue.

Le VIIe, cent soixante-dix talents, s'étendait des sources de la rivière Kābul jusqu'à la Biās, englobait le Kapiśa et le Gandhāra avec les populations des Sattagudai (Thataguš) de la région de Ghazni, les Gandaroi (Gadāra) des districts actuels de Peshāwār et de Rāwalpiṇḍi, les Dadikai du Dardistān et les Aparutai, à rapprocher peut-être des actuels Afridis.

Le XVe, deux cent cinquante talents, comprenait les Sakai, plus exactement les Sakai Amurgioi (Saka Haumavarga) du Séistān mentionnés par Hérodote au l. VII, ch. 64, les Kaspioi encore appelés Kaspéraoi par Ptolémée (VII, 43-47) et qui sont les Kassapiya ou Kassapapurīya du bas Penjab dans la région de Multān; enfin, et bien qu'ils ne soient pas nommés, les Arachōtoi de l'Arachosie (Harauvatiš), l'actuelle province de Kandahār.

Le XVIIe, quatre cents talents, coïncidait avec le Mékran (Maka) et comprenait les Parikanioi de la Gédrōsie (Balūchistān) et les Aithiopes asiatiques de la côte.

Enfin le XXe département, celui des Indoi du Sindh (Hindu), versait à lui seul au trésor trois cent soixante talents de poudre d'or « tribut comparable à celui de tous les autres départements réunis », mais représentant en réalité 4.800 talents d'argent en face des 9.540 ou 9.880 acquittés par les autres Nomes. Cependant l'or indien, nommé *pipīlika* parce qu'il était extrait du sable par des fourmis (*Mbh,* II, 52, 4; Hérod., III, 102; Arrien, *Anab.,* V, 4, 3), ne provenait pas de la région du Sindh, mais, d'après Strabon (XV, 1, 44), qui cite Mégasthénès et Néarque, du pays des Dardes, l'actuel Dardistān.

Engagé en terrain inconnu, Darius mena, contre les Scythes, les cités ioniennes d'Asie Mineure et les Grecs, des campagnes malheureuses qui aboutirent au désastre de Marathon.

Son successeur Xerxès (485-465 a. C.), dès son accession au trône, eut à faire face à la révolte d'une satrapie, où l'on vénérait les *deva,* ennemis jurés du mazdéisme, et qu'on a tout lieu de croire indienne. Dans l'inscription de Persépolis H, Xerxès déclare :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Lorsque je devins roi, il y eut parmi les contrées où je régnais l'une qui était en révolte. Dans la suite Ahuramazda me porta aide; par sa faveur, j'écrasai cette contrée et la remis à sa place. Et parmi ces contrées, il y avait une place où auparavant les faux dieux (*daeva*) étaient vénérés. Dans la suite, par la faveur d'Ahuramazda, je détruisis ce sanctuaire des démons et fis la proclamation : Les démons ne seront plus vénérés. Là où auparavant les démons étaient vénérés, je vénérai Ahuramazda et Arta respectueusement » (KENT, p. 151).

Dans la grande armée perse mobilisée par Xerxès contre la Grèce continentale et qui livra les batailles des Thermopyles (480) et de Platées (479), figuraient des contingents levés dans les satrapies orientales et notamment chez les Indiens. Relevons parmi ces derniers, avec Hérodote (VII, 64-67, 86), les Indiens du Sindh, vêtus de laine végétale, armés d'arc de canne et de flèches de roseau munies de pointes de fer et commandés par l'iranien Pharnazathrès; les Gandharoi et Dadikai du Gandhāra et du Dardistān, équipés comme les Bactriens de coiffures médiques, d'arcs de canne et de courtes piques et commandés par Artyphios; les Kaspioi du Bas Penjab vêtus de peaux, armés d'arcs de canne et de poignards, sous le commandement d'Ariomardos; enfin les Paktues du Pathan, équipés comme les précédents et commandés par Artayntès. Indiens et Kaspioi fournissaient encore des contingents de cavalerie armés comme les fantassins : ils menaient des chevaux de selle et des chars attelés de chevaux et d'ânes sauvages.

Vers la fin du Ve siècle, Ctésias de Cnide, qui séjourna dix-sept ans (de 415 à 397 a. C.) à la cour de Perse en qualité de médecin de Darius II et d'Artaxerxès Mnémon [7], publia sur l'Inde et la Perse [8] un tissu de fables qui prouvent qu'à cette époque l'Inde demeurait encore pour le monde méditerranéen une *terra incognita*. Une partie de ces fables se retrouve dans les vieux livres indiens. Ctésias ne les a pas inventées, mais les a acceptées sans critique.

Sous les derniers Achéménides, l'emprise de la Perse sur les satrapies orientales se relâcha, et les départements indiens recouvrèrent pratiquement, sinon théoriquement leur indépendance.

[7] Diod., II, 32, 4; Plut., *Vita Artax.*, XXI.

[8] L'œuvre a été résumée par Photius dans ses Sommaires. Voir R. HENRY, *Ctésias, la Perse, l'Inde*, Bruxelles, 1947.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ÉTATS INDIENS SOUS DARIUS III CODOMAN (336-330 a. C.). — Dans les armées du dernier Darius qui luttèrent à Arbèles ou Gaugamèles contre Alexandre le Grand (331 a. C.) se trouvaient encore des contingents indiens, mais — fait significatif — ceux-ci n'étaient point commandés par des satrapes de leur nationalité, mais par les gouverneurs des districts voisins. Le fait est mis en lumière par Arrien (*Anab.*, III, 8, 3-4) qui déclare : « Avaient porté secours à Darius tous les Indiens voisins des Bactriens ainsi que les Bactriens eux-mêmes et les Sogdiens : tous avaient pour chef Bessos, satrape de Bactriane ... Barsaentès, satrape d'Arachōsie, conduisait les Arachōtoi et les Indiens dits Montagnards ».

Les renseignements fournis par les historiens d'Alexandre montrent que, dans le premier quart du IVe siècle a. C., les départements indiens du Nord-Ouest jouissaient pratiquement de l'autonomie. Voici d'après Diodore de Sicile (XVII), Quinte-Curce (VIII-IX), Plutarque (*Vie d'Alex.*, LVII-LXVIII) et Arrien (*Anab.*, IV-VI), complétés par Strabon (XV), le relevé de ces états indiens [9] :

I. Sur la rivière de Kābul (Kubhā, Kōphès ou Kōphēn) et les hautes vallées septentrionales arrosées par le Kunār (Khoès), le Pañjkora (Gaurī, Gouraios), et le Swāt (Suvastu, Soastos ou Souastos), se trouvaient :

(1-3) Le territoire des Aspasioi, la contrée des Gouraioi et le royaume des Assakenoi. Il s'agissait de montagnards formant une même et unique tribu, mais parlant à l'ouest un dialecte iranien, à l'est un dialecte indien. Grands éleveurs de chevaux, ils s'appelaient Aspaka en iranien, Aśvaka en sanskrit (de *aspa* et *aśva* « cheval »), en grec Aspasioi, Assakénoi et Hupasioi, c'est-à-dire Hippasioi, chez Strabon (XV, 1, 17; XV, 1, 27). Ceux d'entre eux qui habitaient les rives de la Gaurī étaient désignés sous le nom de Gouraoi. Pāṇini (IV, 1, 110) signale dans la même région des Āśvāyana (variantes d'un gaṇa, Āśvakāyana, Āśmāyana), et les monnaies portant la légende Vaṭāśvaka (CCAI, p. 264) peuvent leur être attribuées. La capitale des Assakenoi était appelée Massaga (Maśakāvatī?) par les Grecs. Le roi Assakenos, fils d'une certaine Kléophhis, frère d'Eryx et d'Aphikès, disposait d'une armée de 20.000 cavaliers, 30.000 fantassins et 30 éléphants (Arrien, *Anab.*, IV, 25, 5).

9 RAYCHAUDHURI, *Political History*, p. 244-259, complété par B. C. LAW, *Hist. Geography*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(4) La colonie grecque (?) de Nysa, à chercher dans le Swāt près du Kohi-Mor. Elle était gouvernée par le président Akouphis assisté par une aristocratie de 300 membres. « Ces Nusaioi, ne sont pas de race indienne ; ils descendent des envahisseurs qui suivaient Dionysos (dans l'Inde) : soit des Grecs qui avaient été mis hors de combat dans les guerres que Dionysos mena contre les Indiens, soit aussi des indigènes qu'à leur demande il établit avec les Grecs » (Arrien, *Ind.*, I, 4-5). On a vu plus haut qu'un sutta du *Majjhima* (II, p. 149) signale des Yona (Grecs) dans l'Uttarāpatha et leur attribue, ainsi qu'aux Kamboja leurs voisins, une organisation sociale absolument étrangère à l'Inde.

(5) Peukélaōtis (Puṣkarāvatī, actuellement Chārsadda), ancienne capitale du Gandhāra occidental avant la fondation de Peshāwār au IIe siècle de notre ère. Elle était gouvernée par l'hipparque Astès dont le nom se retrouve dans le toponyme Hasht-nagar désignant les huit bourgades bordant le Swāt dans le district de Peshāwār.

II. Les royaumes et les états autonomes du Haut Penjab séparés par les fleuves Indus (Sindhu, Indos), Jhelum (Vitastā, Hydaspes), Chenāb (Asiknī ou Candrabhāgā, Akésinès), Rāvi (Paruṣṇī ou Īrāvatī, Hydraōtes), Biās (Vipāś ou Vipāśā, Hyphasis), Sutlej (Śutudrī, Zaradros ou Hesydrus).

(6) Le royaume de Taxila (Takṣaśilā-Bhiṛ Mound) entre Indus et Jhelum, dont les princes s'entendirent avec Alexandre. Le Taxilès offrit en présent au conquérant macédonien 200 talents d'argent, 3.000 têtes de bétail, 10.000 moutons et 30 éléphants (Arrien, *Anab.*, V, 3, 5), et son fils Omphis (Āmbhi) lui fit don de couronnes d'or et de 80 talents d'argent monnayé (Quinte-Curce, VIII, 12, 15). Strabon (XV, 1, 28) et Plutarque (*Vie d'Alex.*, LIX) comparent ce royaume à l'Égypte tant pour l'étendue du territoire que pour l'abondance des pâturages et la sagesse de ses princes.

(7-8) Plus au nord, dans les districts actuels d'Hazāra d'une part, du Punch et de Nowshera d'autre part, les royaumes d'Arsakès (l'Uraśārājya des inscriptions *kharoṣṭhī*, Konow, p. 89) et d'Abisarès (Atisāra du *Mbh.*, VII, 93, 44).

(9) Entre Jhelum et Chenāb, le royaume de Pōros l'Aîné, descendant des Pūru ou Paurava du *Ṛg-Veda*, de la *Bṛhat Saṃhitā* (XIV, 27) et du *Mahābhārata* (II, 27, 14-16). Il opposa à Alexandre une résistance vigoureuse, avec une armée de 30.000 fantassins, 4.000

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cavaliers, 300 chars et 200 éléphants selon Arrien (*Anab.*, V, 15, 4), de 50.000 fantassins, 3.000 cavaliers, 1.000 chars et 130 éléphants selon Diodore de Sicile (XVII, 87, 2), de 30.000 fantassins, 300 chars et 85 éléphants selon Quinte-Curce (VIII, 13, 6). Le royaume, qui correspondait aux districts modernes de Guzrāṭ et Shāhpur, renfermait, au dire de Strabon (XV, 1, 29), environ 300 cités.

(10) Voisin de Pōros, mais toujours entre Jhelum et Chenāb, l'état autonome des Glausai ou Glauganikai (Glaucukāyana de Pāṇini, IV, 1, 90) comprenait quantité de villages et 37 cités comptant de 5.000 à plus de 10.000 habitants (Arrien, *Anab.*, V, 20, 4).

(11) Entre Chenāb et Rāvi, le royaume de Pōros le Jeune, occupant la partie orientale de la Gandaris mentionnée par Strabon (XV, 1, 30).

(12-13) Sur la rive orientale de la Rāvi, les peuplades autonomes des Adraistai et des Kathaoi. Les Adraistai, dont la capitale avait nom Pimprama, étaient peut-être les Adṛja mentionnés par le *Mahābhārata* (VII, 159, 5) parmi les tribus du Nord-Ouest, à moins que leur nom Araṭṭa ne signifie simplement : « Ceux qui n'ont point de roi » (skt. Arāṣṭraka). Les Kathaoi, dont la forteresse était Sangala (laquelle n'a rien de commun avec Śākala ou Siālkot, entre Chenāb et Rāvi), sont connus de Pāṇini (II, 4, 20) sous le nom de Kantha, et du *Mahābhārata* (VIII, 85, 16) sous celui de Krātha. En sanskrit Kaṭha signifie « dur ».

(14) Les royaumes de Sōpeithès ou Sōphytès et de Phégelas ou Phégeus situés, le premier quelque part à l'est du Jhelum, et le second — s'il ne s'agit pas d'un personnage fictif —, entre Rāvi et Biās. On a retrouvé à Taxila des monnaies d'un roi Saubhūti représentant à l'avers la tête du prince et au revers l'image d'un coq. Quant à Phégelas, il appartenait peut-être à cette race royale de kṣatriya mentionnée sous le nom de Bhagala dans le *Gaṇapāṭha*.

III. Les états du Moyen Penjab, aux confluents des cinq rivières comprenant :

(16-17) Les Sibai ou Sibi et les Agalasseis, à la jonction du Jhelum et du Chenāb. Les premiers, sous le nom de Śiva ou Śibi, sont bien connus des Veda et de la littérature bouddhique et brâhmanique; leur capitale Śibipura est mentionnée sur une inscription de Shorkot (EI, XVI, 1921, p. 16). Les Agalasseis disposaient d'une armée de 40.000 fantassins et 3.000 cavaliers (Diod., XVII, 96, 3).

(18-19) Les Sudrakai et les Malloi, au sud du confluent du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jhelum et du Chenāb, représentaient les Kṣudraka du *Mahābhārata* (II, 52, 15; VII, 70, 11) et les Mālava de l'histoire indienne. Diodore de Sicile (XVII, 98, 1) leur attribue une armée de 80.000 fantassins, 10.000 cavaliers et 700 chars; Quinte-Curce (IX, 4, 15), de 90.000 fantassins, 10.000 cavaliers et 900 chars.

(20-22) Sur le bas Chenāb et entre le confluent de cette rivière avec la Rāvi et leur jonction à l'Indus respectivement, les Abastanoi (var. Sambastai, Sabarcae, Sabagrae), les Xathroi et les Ossadioi. Les Abastanoi sont les Ambaṣṭha mentionnés dans l'*Aitareya Brāhmaṇa* (VIII, 21), le *Mahābhārata* (II, 52, 15), Pāṇini (IV, 1, 74), le *Bārhaspatya Arthaśāstra* (p. 21), et les *Jātaka* (IV, p. 363). Organisés en démocratie, ils disposaient, selon Diodore (XVII, 102, 2), d'une armée de 60.000 fantassins, 6.000 cavaliers et 500 chars de guerre. On identifie les Xathroi avec la classe impure des Kṣatri dont parlent les *Lois de Manu* (X, 12); on rapproche les Ossadioi des Vasāti du *Mahābhārata* (VII, 20, 11; 91, 38; VIII, 44, 47).

IV. La province du Sindh sur le Bas Indus comprenait toute une série d'états et de principautés :

(23-24) Sur les deux rives de l'Indus, au sud du confluent des rivières du Penjab, les Sodrai (Sogdoi) et les Masianoi. Les Sodrai sont selon toute probabilité les Śūdra de l'épopée, peuple étroitement associé aux Ābhīra de la Sarasvatī (Patañjali, I, 2, 72; *Mbh.*, VII, 20, 6; IX, 37, 1).

(25) Le royaume de Mousikanos (Mūṣika? Mauṣikāra?), le plus riche de la région, dont la capitale a été identifiée avec Alor dans le district de Sukkur. Bien qu'étroitement soumise à l'influence des brâhmanes, la population se caractérisait par des coutumes particulières, lesquelles, au dire de Strabon (XVII, 1, 34), n'étaient pas sans analogie avec celles des Doriens de Sparte et de Crète.

(26) La nomarchie d'Oxycanos ou Portikanos dont les sujets, nommés Praesti par Quinte-Curce (IX, 8, 11), rappellent les Proṣṭha du *Mahābhārata* (VI, 9, 61).

(27) La principauté de Sambos (Śambhu ou Śāmba), occupant une contrée montagneuse voisine du royaume de Mousikanos. La capitale Sindimana n'a pas été identifiée avec certitude.

(28) La Patalène sur le delta de l'Indus dont la capitale Pattala, appelée Tauala par Diodore (XVIII, 104, 1), occupait le site actuel de Brahmaṇābād. Comme la Sparte antique, elle était gouvernée par deux rois, soumis à l'autorité du Conseil des Anciens.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Au début du IVe siècle, royaumes et républiques indiens échappaient au contrôle du suzerain achéménide. Les rivalités qui les opposaient en firent une proie facile pour le conquérant macédonien, Alexandre le Grand.

ALEXANDRE DANS L'INDE (327-324 a. C.) [10]. — Victorieux de Darius III Codoman aux batailles d'Issos (334) et de Gaugamèles (331), Alexandre poursuivant son avance vers l'est atteignit, en 330, le versant méridional de l'Hindūkush, où il fonda, à Parvān dans le Kohistān de Kābul, Alexandrie-sous-Caucase. Ayant consacré deux années à la pacification de la Bactriane et de la Sogdiane, il entreprit, en 327, la conquête de l'Inde ou plus exactement « de la région qui s'étend vers l'est à partir de l'Indus » (Arrien, *Indikè*, II, 1). Parti de Bactres, il franchit en dix jours le massif afghān et, par Bāmyān, gagna, sur le versant méridional, sa fondation d'Alexandrie-sous-Caucase. Trois étapes le menèrent jusqu'au Lampaka (Laghmān), où il concentra ses troupes à Nikaia, campement provisoire à chercher entre le village de Mandrāwar et celui de Chahār-bāgh. Sur ses ordres, Héphaistiôn et Perdiccas, avec le gros des forces macédoniennes, descendirent la vallée du Kābul pour s'emparer de Peukélaōtis ou Puṣkarāvatī, ancienne capitale du Gandhāra. Alexandre lui-même soumit les tribus montagnardes des Aspasiens et des Assacènes et s'empara de la capitale de ces derniers, Massaga. Il mit le siège devant la forteresse (*āvaraṇa*) d'Aornos située sur la hauteur de Una, entre le Swāt et l'Indus, et reçut la soumission de Peukélaōtis. Ayant capturé Aornos, il lança une autre attaque contre les Assacènes et s'avança jusqu'à l'Indus. Il y reçut la visite d'Āmbhi, roi de Takṣaśilā, qui renouvela l'hommage que son père avait rendu précédemment au

10 Outre les ouvrages généraux, voir encore W. W. TARN, *Alexander the Great*, Cambridge, 1948; G. GLOTZ, etc., *Alexandre et l'hellénisation du monde antique*, P., 1938, p. 139-168; A. STEIN, *On Alexander's Track to the Indus*, L., 1929; S. LÉVI, *Alexandre et Alexandrie dans les documents Indiens*, Mémorial S. Lévi, P., 1937, p. 413-423; R. FICK, *Die b. Kultur und das Erbe Alexanders des Grossen*, Leipzig, 1933; F. ALTHEIM, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle, 1947, I, p. 177-217; R. S. TRIPATHI, *Alexander's Invasion of India : a revised Study*, IHQ, XVI, 1940, p. 538-559; J. FILLIOZAT, *Alexandre et l'Inde*, L'information historique, IX, 4, juil.-août 1947, p. 142-143; É. LAMOTTE, *Alexandre et le b.*, BEFEO, XLIV, 1947-50, I, p. 147-162.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conquérant macédonien, et fournit un contingent de 700 cavaliers ainsi qu'un ample ravitaillement.

Au printemps de 326, Alexandre traversa l'Indus sur un pont de bateaux construit par les soins de ses lieutenants à Udabhāṇḍa (Ohind, Uṇḍ). Il entra pacifiquement à Takṣaśilā où Āmbhi se joignit à lui avec un contingent de 5.000 hommes. Sur la rive opposée de l'Hydaspes, le roi indien Pōros l'attendait à la tête d'une puissante armée, bien décidé à lui interdire le passage. Mais Alexandre traversa le fleuve par surprise, soit à Jalālpur, soit plus probablement à Jhelum, et mit en déroute l'armée indienne après un combat furieux. Pōros, blessé dans la bataille, fit sa soumission à Alexandre. Ce dernier célébra sa victoire en fondant, de part et d'autre de l'Hydaspes, les villes de Nikaia sur la rive occidentale et de Bouképhala sur la rive orientale. Après un raid contre les Glausai ou Glauganikai, et la soumission d'Abhisāra et de Pōros le Jeune, Alexandre franchit l'Akésinès et l'Hydraōtes et conquit de haute lutte la ville fortifiée de Sangala. Il allait traverser l'Hyphasis et se heurter aux forces des Gangarides et des Prasioi, lorsque ses soldats se mutinèrent et le contraignirent à la retraite.

L'armée macédonienne retraversa l'Hydraōtes et l'Akésinès et fit halte sur l'Hyphasis où une flotte fut équipée. Pōros reçut le commandement des territoires situés entre l'Hydaspes et l'Hyphasis. Alexandre descendit l'Hydaspes jusqu'à son confluent avec l'Akésinès, réduisit les Sibi et les Agalasseis et concentra ses forces au confluent de l'Akésinès et de l'Hydraōtes.

En janvier 325, Alexandre, après avoir réduit les Malloi et autres tribus du Moyen Penjab, descendit avec son armée et sa flotte le cours de l'Indus. Mousikanos, le roi d'Alor, vint lui rendre hommage pour se soulever contre lui peu de temps après: il fut aussitôt saisi et mis en croix. A hauteur de Shikarpor, Alexandre renvoya en Susiane une partie de ses troupes sous la direction du général Cratère : celui-ci gagna son objectif par la route du Kandahār et du Séistān. Poursuivant sa route en direction du Sud, Alexandre atteignit Pattala sur le delta de l'Indus dont il explora successivement le bras occidental et le bras oriental. En septembre 325 l'ordre de départ définitif fut donné : Alexandre, à la tête de quelque 10.000 hommes, s'engagea en Gédrōsie le long de la côte du Mékran; Néarque, à la tête d'une flotille d'un millier d'unités, longea la côte des Oréites et du Mékran en direction du golfe Persi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que. Les trois armées se rejoignirent en Susiane au printemps de 324. Un an après, Alexandre trouvait la mort, et ses possessions indiennes, comme le reste de son empire, ne tardèrent pas à se disloquer.

Parmi les quelque vingt Alexandries fondées par le macédonien au cours de sa conquête du monde asiatique, huit étaient situées dans les provinces orientales de l'ancien empire achéménide : Alexandrie de Margiane (Merv), d'Arie (Hérat), Prophthasia du Séistān, Alexandrie en Makarène ou des Oréites, Alexandrie d'Arachōsie (Ghazni) encore appelée πρὸς Πέρσας ou ἐπὶ Μασσαγέτας, Alexandria-Bactra, Alexandrie en Sogdiane sur l'Oxus (Termez), et Alexandrie Eschaté sur l'Iaxartes (Khodjend), encore appelée Alexandrie de Scythie. Sur le territoire de langue et de population indiennes se trouvaient Alexandrie-sous-Caucase (Parvān dans les Paropamisades), Nikaia et Alexandria-Boukephala sur le Jhelum dans les domaines du roi Pōros, Alexandria Iomousa sur le Chenāb, et peut-être encore — car leur existence est douteuse — deux Alexandries sur l'Indus [11].

Alexandre maintint à son profit les vieilles provinces de l'empire achéménide dont il confia généralement le gouvernement à des indigènes, assistés et surveillés par des stratèges et des épiscopes macédoniens [12]. Les satrapies orientales des confins iraniens étaient au nombre de quatre ou de six :

1. La Parthie-Hyrcanie, capitale Zadracarta, fut administrée par Amminapès, assisté de l'épiscopos Macédonien Tlépolémos, avant d'être rendue à son ancien gouverneur Phrataphernès, dont le loyalisme envers Alexandre ne se démentit jamais.

2. L'Arie, capitale Hérat, d'abord maintenue sous le commandement des princes indigènes Satibarzanès et Arsakès, passa, après la révolte de ces derniers, aux mains de Stasanōr de Soloi qui la garda, augmentée de la Drangiane, jusqu'après 323.

3. L'Arachōsie, ou région de Ghazni, eut successivement pour chefs Ménōn (330-325) et Sibyrtios (325-317) : ce dernier, hôte et ami de l'historien Mégasthénès, y rattacha le territoire des Oréites et la Gédrōsie.

4. Le Parapamisos, où Alexandre avait fondé son Alexandrie-

11 Détail dans W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, p. 455.

12 Voir la liste des satrapes d'Alexandre dans H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopogr. Grundlage*, Munich, 1926, I, p. 276.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sous-Caucase, demeura aux mains de dynastes indigènes, les Perses Proéxès et Tyriespis, puis le Sogdien Oxyartès, père de Rhōxane.

5. La Bactriane-Sogdiane, agrandie de la Margiane, passa successivement aux mains du Perse Artabazos (329), du Macédonien Amyntas, puis après l'assassinat de ce dernier par ses soldats (325), du général Philippos : puisamment fortifiée, cette satrapie abrita longtemps d'importantes garnisons gréco-macédoniennes dont la turbulence suscita à Alexandre et à ses successeurs de graves difficultés.

Les possessions indiennes d'Alexandre comprenaient trois satrapies et deux royaumes indiens nominalement indépendants :

1. Située à l'ouest du fleuve, la satrapie de l'Indus Supérieur comprenait la Peukélaōtis (vallée du Kābul), le pays des Assakénoi ainsi que de nombreuses principautés. En 327, le gouvernement en fut confié au Macédonien Nicanōr qui le garda deux ans. De petits états indigènes subsistèrent sous des chefs fidèles : Sangaios (Sañjaya) de Puṣkarāvatī, Kophaios ou Cophaeus de la région du Kābul, Akouphis de Nysa, Assagétès (Aśvajit) et Sisicottos (Śaśigupta) qui eut en charge le district des Assakénoi. Cependant de fortes garnisons macédoniennes furent établies à Bazira (Bīr-Kōt), Ora (Uḍegrām) et sur l'Aornos (Pir-Sār).

2. Créée également en 327, la satrapie de l'Indus Moyen englobait les royaumes indigènes du Taxilès Āmbhi, de Spitakès ainsi que les territoires des Malloi et des Oxydrachai au confluent de l'Akésinès et de l'Indus. Elle fut confiée à Philippos, fils de Machatas, assisté d'une garnison thrace, qui gouvernait la région conjointement avec le roi de Taxila. Après l'assassinat de Nicanōr par les Assakénoi en 326, Philippos adjoignit à sa satrapie le district de l'Indus Supérieur. Cependant en 324 Philippos tombait sous les coups de ses mercenaires grecs. Alexandre qui se trouvait alors en Carmanie confia par lettre la garde du territoire à l'indien Taxilès jusqu'à la nomination d'un nouveau satrape ; le macédonien Eudèmos fut préposé au commandement de la garnison macédonienne.

3. La satrapie de l'Indus Inférieur organisée en 325 couvrait le district du Sindh et englobait l'ancien royaume des Sodrai, les principautés de Mousikanos, d'Oxycanos et de Sambos, ainsi que la Patalène dont l'un des rois avait nom Moeris. Le commandement en fut confié à Peithōn, fils d'Agénōr, et à Oxyartès, qui reçurent également la surveillance de la région côtière.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En dehors de cette organisation, Alexandre laissa subsister, à l'est de l'Hydaspes, deux royaumes indiens indépendants, celui de Pōros et celui d'Abisarès.

Le premier fut créé en 326 après la victoire de l'Hydaspes. Alexandre rendit à Pōros ses anciennes possessions auxquelles il adjoignit bientôt le territoire des Glausai ou Glauganikai entre Hydaspes et Akésinès (Arrien, *Anab.*, V, 19, 3; V, 20, 4), les états de Pōros le jeune entre Akésinès et Hydraōtes (Id., *ibid.*, V, 21, 4) ainsi que d'autres régions situées plus à l'est. Avant de quitter l'Inde, Alexandre, en présence de ses hétaires et des ambassadeurs indigènes, établit Pōros roi de tous les territoires indiens qu'il avait conquis : sept nations et plus de deux mille cités (Id., *ibid.*, VI, 2, 1).

Le royaume d'Abisarès situé dans le Punch et la région de Nowshera fut maintenu par Alexandre après la soumission, toute platonique, de son souverain (Arrien, *Anab.*, V, 8, 3; V, 20, 5; V, 29, 4).

L'Inde sous les diadoques (323-305 a. C.) [13]. — Après la mort d'Alexandre survenue le 13 juin 323, l'Inde du Nord-Ouest fut entraînée dans les luttes qui opposèrent les diadoques les uns aux autres.

On raconte qu'Alexandre mourant avait déclaré : « Mes généraux me feront des funérailles sanglantes ». En effet, dès le jour de sa mort, le sang coula et la guerre faillit éclater. Les généraux macédoniens convinrent cependant de reconnaître pour rois un bâtard de Philippe de Macédoine, Arrhidée, et un fils en bas âge d'Alexandre, Alexandre Aïgos. Le général Perdiccas, à qui le conquérant macédonien avait légué son anneau, reçut, avec le titre de chiliarque, la régence du royaume. Les autres généraux eurent des provinces à gouverner. En Asie, Antigonos Monophthalmos reçut la Phrygie; Eumène la Cappadoce et Peithōn la Médie. En Europe, Antipatros recueillit la Macédoine et la Grèce, Lysimaque la Thrace. En Afrique enfin, Ptolémée, fils de Lagos, obtint l'Égypte.

1. Lors de l'attribution des satrapies qui eut lieu en 323, Perdiccas maintint le *statu quo* dans les marches orientales. Phrataphernès

13 Voir pour le détail, M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vol., L., 1941; E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, P., 1938; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Cambridge, 1951, p. 1-70.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conserva la Parthie-Hyrcanie, Stasanōr de Soloi l'Arie-Drangiane, Sibyrtios l'Arachōsie-Gédrōsie, Oxyartès (père de Rhōxane) les Paropamisades, et Philippos la Bactriane-Sogdiane. Les deux indiens Taxilès et Pōros restèrent en possession des royaumes qu'Alexandre leur avait attribués (Diod., XVIII, 3).

Cependant les colons grecs de Bactriane, qui s'étaient déjà soulevés en 325, provoquèrent de nouveaux troubles. Instigués tour à tour par Athénodōros, puis par l'Ainiane Philon, il prétendaient regagner leur mère patrie à travers le continent asiatique. Perdiccas chargea le satrape de Médie, Peithōn, de réprimer le soulèvement. Peithōn défit sans peine les rebelles, mais contrairement aux instructions reçues, tenta de les ménager dans le secret espoir de les enrôler dans ses propres troupes. Celles-ci déjouèrent les plans de leur général en massacrant à l'improviste tous les mutins. L'élément grec fut donc contraint de demeurer en Bactriane, et ce n'est qu'au milieu du IIIe siècle av. J.-C. qu'il parviendra à se détacher de l'obédience macédonienne (Quinte-Curce, IX, 7, 3-11; Diod., XVII, 99, 6; XVIII, 7, 1-9).

L'attitude autoritaire prise par Perdiccas en toutes circonstances détacha de lui une partie de ses collègues et notamment Antigonos, Antipatros et Ptolémée. Eumène fut pratiquement le seul à lui rester fidèle. Au cours d'une campagne en Égypte, Perdiccas fut assassiné dans sa tente par deux officiers révoltés : Peithōn de Médie et Séleucos commandant l'hipparchie des hétaires. Eumène, victorieux en Asie, ne put empêcher les dissidents d'opérer leur jonction à Triparadisos de Syrie sur le Haut Oronte. Avec l'accord d'Antigonos et de Ptolémée, Antipatros de Phrygie reçut les pleins pouvoirs et procéda à une seconde répartition des satrapies : le partage de Triparadisos (321).

2. Selon les mesures prises par Antipatros, la Cappadoce, qui avait appartenu à Eumène, passa à Nicanōr; Séleucos recevait la Babylonie, tandis que Peithōn regagnait la Médie du Nord. Quelques changements furent opérés dans les marches iraniennes de l'est : la Parthyène échut à Philippos qui abandonna la Bactriane-Sogdiane à Stasanōr de Soloi; Stasandros de Cypre reçut l'Arie et la Drangiane (Diod., XVIII, 39). La situation demeura inchangée dans les territoires de langue ou de civilisation indienne : Oxyartès demeura dans les Paropamisades; le domaine de Peithōn, fils d'Agénōr, qui tenait d'Alexandre la satrapie de l'Indus Infé-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rieur, fut réduit à la « contrée de l'Inde, voisine des Paropamisades ». Quant aux royaumes indiens de l'Indus et de l'Hydaspes, ils restèrent respectivement aux mains de Taxilès et de Pōros « parce qu'il était impossible de les déplacer » (Diod., XVIII, 39, 6). Ainsi donc, moins de six ans après la conquête macédonienne, les royaumes indiens n'avaient plus avec l'autorité occupante que des liens très lâches, maintenus par une garnison macédonienne sous les ordres d'Eudémos.

Se déchargeant d'une partie de son autorité, Antipatros confia à Antigonos de Phrygie le commandement de l'armée royale et le chargea de poursuivre la lutte contre Eumène et les derniers partisans de Perdiccas. Antigonos rencontra Eumène en Cappadoce dans la plaine d'Orkynia et, l'ayant forcé à la retraite, l'assiégea dans la forteresse de Nora, sans parvenir à s'emparer de sa personne. La mort d'Antipatros, survenue en 319, ne fit qu'intensifier la lutte entre Diadoques.

3. Antipatros mourant avait écarté du pouvoir son fils Cassandre et s'était choisi pour successeur un vieux soldat, Polyperchon. Cassandre, se jugeant lésé, entame la lutte contre le nouveau régent. Il s'allie à Antigonos de Phrygie, à Ptolémée d'Égypte et à Lysimaque de Thrace, et gagne encore à sa cause Peithōn de Médie et Séleucos de Babylone. En revanche Polyperchon est soutenu en Asie par Eumène qui concentre des troupes en Susiane.

Une série de circonstances amena les satrapes des régions supérieures à embrasser la cause d'Eumène. Peithōn, satrape de Médie, usurpant la fonction de stratège plénipotentiaire, avait fait exécuter Philippos, satrape de Parthyène, et l'avait remplacé par son frère Eudamos. Craignant un sort identique, les gouverneurs des régions supérieures se liguèrent contre lui et répondirent à l'appel d'Eumène qui leur réclamait assistance. Ils parvinrent à rassembler environ 18.700 fantassins, 4.600 cavaliers et 120 éléphants qui rejoignirent en Susiane l'armée d'Eumène (317).

Voici selon Diodore de Sicile les contingents fournis par ces divers satrapes : Stasandros (Arie-Drangiane-Bactriane) : 1.500 fantassins et 1.000 cavaliers. — Sibyrtios (Arachōsie) : 1.000 fantassins, 116 cavaliers. — Androbazos, lieutenant d'Oxyartès (Paropamisades) : 1.200 fantassins, 400 cavaliers. — Tlépolémos (Carmanie) : 1.500 fantassins, 700 cavaliers. — Quant au stratège Eudémos qui depuis 324 commandait la garnison macédonienne de l'Indus Moyen,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il tua le roi Pōros dont les états s'étendaient sur la rive orientale du Jhelum et s'empara des éléphants indiens qui s'étaient signalés à la bataille de l'Hydaspes; il arriva ainsi avec un contingent de 3.000 fantassins, 500 cavaliers et 120 éléphants (Diod., XIX, 14).

Le seul à ne pas embrasser la cause d'Eumène fut Peithōn, fils d'Agénōr, qui depuis 324 commandait la satrapie de l'Indus Inférieur, mais qui, lors du partage de Triparadisos, ne gouvernait plus qu'une bande de territoire voisine des Paropamisades. Lui aussi quitta son territoire, mais ce fut, semble-t-il, pour aller rejoindre les forces d'Antigonos, rival d'Eumène (Diod., XIX, 56, 4).

Libérés des troupes étrangères qui l'occupaient, les royaumes indiens du Penjab firent retour à la mère patrie, et l'empereur indien Candragupta les rattacha aussitôt à sa couronne (317 a. C.).

L'appui des satrapies supérieures ne put assurer la victoire d'Eumène. Après deux combats indécis livrés en 317 et 316 en Paraitacène et en Gabiène, il fut trahi par ses propres argyraspides et livré à l'ennemi. Maître de la personne d'Eumène et de toute son armée, Antigonos fit saisir Antigène, le chef des argyraspides, traître à son maître, l'enferma dans une caisse et le brûla vif. Il fit également mettre à mort Eudémos, le meurtrier de Pōros, qui avait amené des éléphants de l'Inde. Quant à Eumène, tenu au secret, il cherchait le moyen de le sauver. Cependant il finit par céder aux insistances des Macédoniens qui exigeaient un châtiment impitoyable et Eumène fut étranglé dans sa prison (Diod., XIX, 44).

Entendant être seul maître en Asie, Antigonos se débarrassa également des amis qui jusqu'alors avaient soutenu sa cause. Impliqué dans une tentative de soulèvement militaire, Peithōn de Médie fut traduit en conseil de guerre, condamné et exécuté; et sa satrapie fut confiée au Mède Orontopatès et au stratège Hippostratos (Diod., XIX, 46). Accusé de concussion, Séleucos, satrape de Babylone, fut contraint à la fuite et se réfugia en Égypte auprès de Ptolémée; la Babylonie passa aux mains de Peithōn, fils d'Agénōr, ancien satrape de l'Indus inférieur (Diod., XIX, 56).

Pour la troisième fois depuis la mort d'Alexandre, Antigonos procéda à la répartition des satrapies supérieures (316 a. C.). Il conserva la Carmanie à Tlépolémos et la Bactriane à Stasanōr « car il ne lui était pas facile d'expulser ces hommes de leurs provinces ». Il maintint Oxyartès, père de Rhōxane, à la tête des Paro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pamisades « car il aurait fallu beaucoup de temps et une forte armée pour l'en déloger ». Réconcilié avec Sibyrtios, il le confirma dans sa satrapie d'Arachōsie. Ce n'est qu'en Arie qu'il put procéder à de nouvelles nominations : celle d'Évitos, bientôt suivi par Évagoras (Diod., XIX, 48). On remarquera que, lors de ce dernier partage, il n'est plus question ni des deux royaumes indiens ni des satrapies de l'Indus. En effet ces territoires, ayant fait retour à l'empire indien de Candragupta, échappaient à l'autorité d'Antigonos.

4. Les succès remportés en Perse par Antigonos, succès bientôt suivis par la conquête de la Syrie du Nord (315 a. C.), liguèrent contre lui les autres diadoques. A l'instigation de Séleucos, Ptolémée d'Égypte, Lysimaque de Thrace, Cassandre de Macédoine et de Grèce formèrent une coalition et envoyèrent à Antigonos un ultimatum qui fut repoussé avec dédain.

Au printemps de 312, Ptolémée et Séleucos remportèrent à Gaza une victoire décisive sur les armées d'Antigonos commandées par Démétrios, fils d'Antigonos, et Peithōn, fils d'Agénōr, satrape de Babylone. Démétrios fut mis en déroute et Peithōn resta parmi les morts.

Sans plus attendre, Séleucos, avec une escorte de 800 fantassins et de 200 cavaliers, fonce en direction de l'est et pénètre en Babylonie où la population l'accueille avec joie. Il enlève d'assaut la forteresse de Babylone, met en fuite Nicanōr, administrateur militaire des satrapies supérieures, et tue dans un combat de nuit Euagros, satrape de Perse. Séleucos accueille avec bonté tous ceux qui s'étaient livrés à lui et, devenu maître d'une grande armée, s'empare facilement de la Susiane et de la Médie (Diod., XIX, 90-92). Ces succès spectaculaires marquent le début de l'ère des Séleucides qui commence en Babylonie au 1er Nisan 311-310, soit avril 311.

5. Pour reconstituer à son profit les possessions irano-indiennes d'Alexandre, Séleucos devait reconquérir les régions supérieures de l'Iran oriental et arracher à Candragupta le Penjab et le Sindh.

La première partie du programme fut réalisée dès 311. Nicanōr, en fuite, prévint Antigonos par lettre des succès remportés par Séleucos. Alarmé au sujet des satrapies supérieures, Antigonos, pour faire diversion, envoya son fils Démétrios en Babylonie. Ce raid sans lendemain ne détourna pas Séleucos de ses projets (Diod., XIX, 100). Il s'empara de la Médie et autres satrapies supérieures et tua de sa propre main leur administrateur militaire, Nicanōr

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Appien, *Syriaca,* LV). L'Indus redevint, mais pour peu de temps, la frontière entre l'Iran, détenu par Séleucos, et l'empire indien de Candragupta : « Séleucos, dit Appien, régna sur la Mésopotamie, l'Arménie, la Cappadoce de Séleucide, les Perses, les Parthes, les Bactriens, les Arabes, les Tapouriens, la Sogdiane, l'Arachōsie, l'Hyrcanie et tous les peuples voisins jusqu'à l'Indus, peuples qu'Alexandre avait déjà conquis, si bien que la plus grande partie de l'Asie, dans l'époque qui suivit Alexandre, était bornée par ce fleuve » (*Syriaca,* LV).

Séleucos devait échouer dans la seconde partie de son programme : la reconquête du Penjab et du Sindh qui, durant dix ans, de 327 à 317, avaient fait partie des possessions alexandrines, avant de faire retour à la mère patrie lors du départ du stratège Eudémos et du satrape Peithōn, fils d'Agénōr. Candragupta avait aussitôt rattaché ces territoires à sa couronne.

Décidé à les reconquérir, Séleucos, vers 305-304, organisa une expédition en plein territoire indien : « Ayant traversé l'Indus, il fit la guerre à Andracottos (Candragupta), le roi des Indiens situés autour de ce fleuve, jusqu'à ce qu'il eut conclu avec lui un traité d'amitié (φιλία) et une alliance matrimoniale (κῆδος) » (Appien, *Syriaca,* LV).

Strabon (XV, 2, 9), confirmé par Plutarque (*Vita Alex.* LXII), précise que « Séleucos Nicatōr céda [les territoires contestés] à Sandracottos comme garantie d'une convention matrimoniale (ἐπιγαμία) et en échange de 500 éléphants ». On croit généralement, depuis Bouché-Leclercq, que cette convention autorisait les mariages mixtes entre Hellènes et Indiens et garantissait la position sociale des Gréco-Macédoniens demeurés dans les territoires indiens récupérés par Candragupta [14].

Il semble résulter de deux passages du géographe Ératosthène (IIIe siècle a. C.) cités par Strabon (XV, 1, 10 ; XV, 2, 9) et appuyés par Pline l'Ancien (VI, 78) que Séleucos remit à son rival tout ou partie des Paropamisades, d'Arachōsie et de Gédrosie avec quelques districts de l'Arie. Selon M. A. Foucher la nouvelle frontière suivait *grosso modo* le 62e degré de longitude est de Paris [15].

[14] Bouché-Leclercq, *Hist. des Séleucides,* I, p. 29-30 ; E. Bikerman, *o. l.,* p. 24 ; A. Foucher, *Art gréco-bouddhique,* II, p. 450 ; Bazin-Foucher, JA, 1938, p. 505.

[15] A. Foucher, *La vieille route de l'Inde,* p. 208.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La nouvelle ligne de démarcation devait, théoriquement au moins, demeurer inchangée durant la plus grande partie de l'époque Maurya et ne fut violée que vers l'an 200, lors de la poussée vers l'est du roi Euthydème de Bactriane. Dans l'entre-temps la propagande religieuse avait pu s'y exercer à l'aise, et la majeure partie des districts du Nord-Ouest s'était ralliée au bouddhisme.

Quant à Séleucos, sa frontière orientale une fois délimitée, il se joignit aux généraux séparatistes ligués contre Antigonos. La victoire d'Ipsos en 301, où firent merveille les éléphants cédés par Candragupta, lui ouvrait l'accès à la mer à travers la Syrie et la Cilicie. Finalement il conquit l'Asie Mineure par la victoire de Couroupédion remportée sur Lysimaque (281). Il pénétra en Europe et s'apprêtait à occuper le trône de la Macédoine lorsqu'il fut assassiné, en 280, par Ptolémée Kéraunos.

3. — CEYLAN DE 486 À 250 a. C.

Chroniques singhalaises. — Les sources en pāli rédigées à Ceylan au cours des temps constituent pour l'histoire du bouddhisme une source de première importance [1]. On y trouve la liste complète, avec indication de dates, des 13 souverains qui, de Bimbisāra à Aśoka, (546-230 a.C.) se succédèrent sur le trône du Magadha, et des 186 rois qui, de Vijaya à Sirivikkamarājasīha (486 a. C. - 1815 p. C.), régnèrent à Ceylan.

Rédigés en vers pāli, le *Dīpavaṃsa* (22 chapitres) et le *Mahāvaṃsa* (37 chapitres) vont des origines bouddhiques au règne de Mahāsena (486 a. C. - 349 p. C.). Le *Dīpavaṃsa* a été compilé à la fin du IVe siècle par un ou des auteurs anonymes; le *Mahāvaṃsa,* légèrement postérieur en date, est parfois attribué au religieux Mahānāman. La *Samantapāsādikā,* commentaire sur le Vinaya pāli, rédigée au Ve siècle par le maître Buddhaghosa, contient en guise d'introduction un résumé d'histoire ecclésiastique allant des origines au règne de Devānaṃpiyatissa, 6e roi de Ceylan (250-210 a. C.).

1 Cf. *The Dīpavaṃsa* ed. and tr. by H. Oldenberg, L. 1879; *The Mahāvaṃsa* tr. by W. Geiger, L., 1934 (addendum by G. C. Mendis, Colombo, 1950); *Samanta-Pāsādikā* (Nidānā) tr. by P. Godahewa, Matara, 1954.

Sur la valeur de ces chroniques, M. Winternitz, *Hist. Ind. Lit.*, II, p. 210-226; B. C. Law, *Hist. Pāli Lit.*, I, 517-596; *On the Chronicles of Ceylon,* Calcutta, 1947; G. C. Mendis, *The Pāli Chronicles of Ceylon,* Un. of Ceylon Review, IV, 1946, p. 1-24. — Pour la production singhalaise en général, voir G. P. Malalasekera, *The Pāli Lit. of Ceylon,* L., 1928.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les trois ouvrages ont pour source commune de vieilles gloses en singhalais, les *Porāṇatthakathā,* conservées jusqu'à l'époque dans le monastère du Mahāvihāra à Anurādhapura : notes de caractère philologique et exégétique, elles renferment aussi quelques renseignements d'ordre historique.

Une *Vaṃsatthappakāsinī* ou commentaire sur le *Mahāvaṃsa,* compilée entre 1.000 et 1.250, apporte sur les événements anciens quelques renseignements complémentaires.

Au cours du moyen âge des chapitres supplémentaires furent, à quatre reprises au moins, annexés au *Mahāvaṃsa,* et ce complément additionnel reçut le nom de *Cūḷavaṃsa* :

1. Chapitres 38-79, allant du règne de Sirimeghavaṇṇa, 59e roi, à celui de Parakkamabāhu Ier, 137e roi (ca 362-1186), rédigés au XIIIe siècle par le thera Dhammakitti.

2. Chapitres 80-90, commençant avec le règne de Vijayabāhu II, 138e roi, et finissant avec celui de Bhuvanekabāhu IV, 161e roi (1186-1350), chapitres annexés à la fin du XIVe siècle par un auteur anonyme.

3. Chapitres 91-100 allant de l'avènement de Parakkamabāhu V, 162e roi, à la mort de Kittisirājasāha, ca 1350-1782, section rédigée au XVIIIe siècle par le thera Tibboturāve Sumaṅgala.

4. Le chapitre 101 relatant les deux derniers règnes a été composé et ajouté à l'édition du *Cūlavaṃsa* de 1877 par H. Sumaṅgala et Batuwantudawa. C'est durant le règne de Rājādhirājasīha qu'eut lieu la Capitulation de Colombo (15 février 1796) et que l'île passa des mains des Olanda (Hollandais) à celles des Ingisiri (Anglais).

Des archives de couvents et des écrits semi-légendaires relatifs aux reliques célèbres sont venus compléter les données des chroniques sur des points particuliers. Ainsi le *Mahābodhivaṃsa* d'Upatissa (XIe siècle) est la traduction en pāli d'un ouvrage singhalais relatant l'arrivée de l'arbre de la Bodhi à Ceylan. Le *Dhāṭhāvaṃsa* de Dhammakitti (XIIIe siècle) est une adaptation en vers d'une chronique singhalaise décrivant la translation, du Kaliṅga à Ceylan, d'une dent de Buddha. Le *Thūpavaṃsa* de Vācissara (XIIIe siècle) est un poème décrivant notamment l'érection du Mahā Thūpa à Anurādhapura par les soins du roi Duṭṭhagāmaṇi. Le *Hatthavanagallavihāravaṃsa* est l'histoire d'un monastère illustré par la charité du roi Sirisaṅghabodhi qui donna à un pauvre sa propre tête mise

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à prix par un rival. Composé à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle, le *Nikāyasaṃgraha* fournit de tardives précisions sur la rédaction des écritures canoniques et l'histoire des sectes bouddhiques. Enfin, en ce qui concerne la durée des règnes singhalais, il convient de confronter les données des chroniques avec certaines archives familiales comme le *Rājāvaliya*, le *Pūjāvaliya* ou le *Rājaratnākara*. Plus importantes encore sont les inscriptions singhalaises où figurent, sous leur forme la plus courante, les noms d'un grand nombre de rois [2].

Toute la littérature singhalaise utilise comme comput l'ère du Nirvāṇa, fixée à partir du XIIe siècle en 543 ou 544 avant notre ère. Mais ceci est contredit par une autre tradition singhalaise, plus ancienne, qui compte 218 ans entre le Nirvāṇa et le couronnement d'Aśoka en 268 a. C., ce qui place, on l'a vu, le premier événement en 486 a. C. Pareille discordance rend précaire la chronologie traditionnelle qu'il faut sans cesse rectifier à l'aide de synchronismes. Par ailleurs la véracité des chroniques a été très discutée : elles multiplient les miracles, accueillent toutes sortes de légendes, présentent les faits anciens sous un jour forcé et sur bien des points n'expriment que le point de vue particulier des religieux du Mahāvihāra. Cependant elles renferment aussi nombre de souvenirs authentiques et parfois contrôlables [3].

ANCIENNES POPULATIONS. — L'île de Ceylan connue dans l'Inde sous le nom de Laṅkā, Tāmraparṇī, Siṃhaladvīpa, ou plus simple-

2 Ces inscriptions sont publiées par l'Archaeological Survey of Ceylon dans l'*Epigraphia Zeilanica*. Voir W. GEIGER, *Königsnamen in den Brāhmī-Inschriften Ceylons*, Mélanges Winternitz, Leipzig, 1943, p. 313-321.

3 Pour l'histoire de Ceylan : H. PARKER, *Ancient Ceylon*, L., 1909; S. PARANAVITANA, *Hist. of Ceylon, with a Note on the Chronology*, New Hist. of Indian People, Vol. VI, ch. XIII, p. 251-264; *Mahāyānism in Ceylon*, Ceylon Journal of Science, II, 1928, p. 35-71; W. A. DA SILVA, *Hist. of B. in Ceylon*, Buddhistic Studies, Calcutta, 1931, p. 453-528; W. GEIGER, *A short Hist. of Ceylon*, Buddhistic Studies, p. 711-727; E. W. ADIKARAM, *Early Hist. of B. in Ceylon*, Migoda, 1946; H. W. CODRINGTON, *A short Hist. of Ceylon*, 2e éd., L. 1947; G. C. MENDIS, *The early Hist. of Ceylon*, 7e éd., Calcutta, 1947; W. RAHULA, *Hist. of B. in Ceylon*, Colombo, 1956; J. CROSBY, *Buddhism in Ceylon*, JRAS, 1947, p. 41-52; 166-183; M. SHAHIDULLAH, *The first Aryan Colonisation of Ceylan*, IHQ, IX, 1933, p. 742-750; B. C. LAW, *Contemporaneity of the Kings in India and Ceylon*, Bhandarkar Vol., 1940, p. 371-375.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment Siṃhala, était désignée par les Grecs et les Romains par le nom de Taprobane. Sa population est le résultat d'un mélange de races et de peuples différents dont les principaux sont les Veḍḍa, les Ārya et les Draviḍa.

Les Veḍḍa dont un certain nombre n'ont pas encore dépassé le stade primitif de l'humanité sont des chasseurs de courte taille, aux cheveux ondulés et à la face allongée. Ils vivent de la chair des animaux sauvages qu'ils tuent à coups de flèches, habitent dans des grottes de pierre et ont longtemps ignoré l'usage du coton et de la laine. Ils sont étroitement liés à leur communauté familiale et à la vie du clan. Ils appartiendraient à la même race que les pré-Dravidiens du sud de l'Inde comme les Irulas et les Kurumbers, et seraient apparentés aux Toalas des Célèbes, Batins de Sumatra et aux aborigènes australiens.

Parmi les anciennes tribus de Ceylan les chroniques singhalaises mentionnent les Siṃhala (lions), les Taraccha (hyènes), les Lambakarṇa (lièvres ou chèvres), les Balibhōjaka (corneilles), les Moriya (paons) et les Kuliṅga (pies-grièches). Ces dénominations montrent qu'il s'agit de clans totémiques tirant leur nom des animaux dont ils étaient censés descendre et auxquels ils rendaient un culte.

C'est à cette ancienne couche de population qu'il faut peut-être attribuer les traces de civilisation paléolithique et néolithique découvertes à proximité de l'habitat actuel des Veḍḍa : outils en coquillages et en quartz, dolmen de Padiyagampola, quelques autels en pierre érigés dans les grottes du district de Batticaloa et au Nuvaragam Palāta.

Une partie au moins de ces Veḍḍa a été assimilée par une population de langue aryenne qui s'est établie à Ceylan au Ve siècle avant notre ère. Il s'agit d'un peuple pastoral et agricole, organisé en tribus, gouverné par des rois sous le contrôle d'assemblées populaire (*samiti* ou *sabhā*) avec l'aide de chefs spirituels (*purohita*) et de chefs de villages (*grāmaṇī*). Selon toute probabilité, les Ārya qui ont occupé Ceylan provenaient de l'Inde du Nord, car le dialecte singhalais, le Helu ou Elu, qu'ils implantèrent dans l'île, présente des affinités évidentes avec les idiomes du golfe de Cambay, anciennement Lāṭa. Le fait semble être confirmé par une vieille légende relative à l'arrivée des Siṃhala à Ceylan, légende racontée au long dans les chroniques (*Dpv.* IX; *Mhv.*, VI-VIII) et dont les échos parvinrent jusqu'à Hiuan-tsang (T 2087, k. 11, p. 932 c) :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une princesse du Vaṅga (Bengale) ayant épousé un lion mit au monde deux enfants jumeaux, Sīhabāhu, dont les mains et les pieds étaient des pattes de lion, et Sīhasīvalī. Lorsque Sīhabāhu eut atteint sa seizième année, il s'enfuit au Bengale avec sa mère et sa sœur. La tête du lion ayant été mise à prix, Sīhabāhu le tua, mais refusa le trône du Vaṅga qui lui était offert. Il se rendit au Lāṭa (district de Cambay) où il fonda la ville de Sīhapura et prit pour reine sa propre sœur Sīhasīvalī qui lui donna trente-deux fils dont l'aîné était Vijaya et le second Sumitta.

Au Lāṭa, Vijaya et ses sept cents compagnons, les Siṃhala, eurent de tels écarts de conduite que le roi Sīhabāhu fut contraint de les bannir. Les exilés se fixèrent durant quelque temps dans les ports de la côte occidentale de l'Inde, à Śūrpāraka (Sopāra au n. de Bombay) d'abord, puis à Bhārukaccha (Broach). C'est de là qu'ils arrivèrent à Tāmraparṇī (Ceylan) où ils abordèrent le jour même de la naissance du Buddha. La protection du dieu Uppalavaṇṇa leur permit de triompher des attaques des Yakkha (démons) qui voulaient les chasser de l'île. La yakkhiṇī Kuveṇī s'amouracha de Vijaya et celui-ci, avec son aide, tua les Yakkha de Laṅkāpura et de Sirīsavatthu et fonda la cité de Tambapaṇṇi. Il éleva au rang de ministres cinq de ses compagnons Anurādha, Upatissa, Ujjena, Uruvela et Vijita; et ceux-ci établirent dans l'île cinq colonies qui portèrent leur nom.

Au moment de monter sur le trône, Vijaya répudia la yakkhiṇī Kuveṇī et épousa une fille du roi Paṇḍu de Madhurā dans l'extrême sud de l'Inde.

Une autre légende souvent relatée dans les œuvres bouddhiques[4] rapporte qu'à Ceylan la ville Sirīsavatthu était peuplée de yakkhiṇī, femmes-démons, qui s'emparaient des navigateurs échouant sur la côte entre la rivière Kalyāṇī et Nāgadīpa. Dès leur arrivée, elles se transformaient en femmes, les séduisaient et les prenaient pour époux. Mais elles les dévoraient dès que de nouveaux naufragés pénétraient dans l'île. Un jour cinq cents marchands échouèrent à Ceylan; la même nuit, les yakkhiṇī qui les avaient recueillis dévorèrent leurs époux précédents. Le chef des marchands

4 Jātaka, II, p. 127 sq.; autres références dans WATTERS, II, p. 234; E. CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vol., P., 1910-34 : t. IV, p. 105.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'apercevant que ces femmes étaient des démons parvint à leur échapper avec deux cent cinquante compagnons, grâce à un cheval divin qui les ramena dans leur patrie.

Tous ces contes semblent un lointain écho des luttes qui opposèrent les Veḍḍa autochtones aux colonisateurs aryens. Après les Veḍḍa et les Ārya, les Draviḍa du continent apportèrent leur contribution au peuplement de l'île où ils prirent pied tantôt comme immigrants pacifiques, tantôt les armes à la main. La première invasion dont les chroniques aient conservé le souvenir eut lieu en l'an 306 après le Nirvāṇa (180 a. C.) sous la conduite de deux marchands de chevaux damiḷa, Sena et Guttika (*Dpv.*, XVIII, 47 ; *Mhv.*, XXI, 11). Les Siṃhala opposèrent toujours aux Drāviḍa la résistance la plus énergique et, quand ils ne purent repousser l'envahisseur, ils parvinrent toujours à l'assimiler en lui imposant leur langue et leur civilisation.

Les cinq premiers rois de Ceylan (486-250 a. C.). — Les chroniques singhalaises du *Dīpa* (ch. 9-11) et du *Mahāvaṃsa* (ch. 7-11) établissent de la façon suivante la liste des cinq premiers rois de Ceylan :

Souverains	Durée du règne	Ère du Nirv.	Ère anc. (a. C.)
1. Vijaya	38	1-38	486-448
Interrègne	1	38-39	448-447
2. Paṇḍuvāsudeva	30	39-69	447-417
3. Abhaya	20	69-89	417-397
Interrègne	17	89-106	397-380
4. Paṇḍukābhaya	70	106-176	380-310
5. Muṭasiva	60	176-236	310-250

Vijaya fut contemporain d'Ajātaśatru, la 16e année de son règne correspondant à la 24e du roi du Magadha. Paṇḍuvāsudeva était le plus jeune fils de Sumitta, frère de Vijaya ; il épousa Bhaddakaccānā dont il eut dix fils et une fille, et régna à Upatissagāma. Abhaya, fils aîné de Paṇḍuvāsudeva, après un règne de vingt ans, fut déposé par son neveu Paṇḍukābhaya et réduit au rôle de gardien de la cité (*nagaraguttika*). Paṇḍukābhaya, ayant renversé Abhaya et tué les neuf frères de ce dernier, régna soixante-dix ans à Anurādhapura dont il fit sa capitale et où il aménagea des ermitages au profit des Nirgrantha, des Ājīvika et des brâhmanes. Son fils

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Muṭasiva, qui régna soixante ans, fut contemporain des trois premiers Maurya : c'est lui qui fit tracer le bosquet célèbre du Mahāmeghavana où son fils devait accueillir les premiers missionnaires bouddhiques.

Visites du Buddha a Ceylan. — La légende bouddhique recueillie par les chroniques (*Dpv.*, ch. 1-2; *Mhv.*, ch. 1) veut que Śākyamuni durant sa vie terrestre ait visité par trois fois l'île de Ceylan. La première visite eut lieu l'année même de l'illumination (531 a. C.) : le Buddha se rendit au jardin du Mahānāga et se tint en l'air au-dessus d'une assemblée de serpents. Les ayant frappés de terreur, il les détermina à quitter l'île pour aller occuper en groupe le territoire de Giridīpa. La seconde visite eut lieu cinq ans plus tard (526) : une querelle ayant éclaté entre deux chefs Nāga, Mahodara et Cūḷodara, qui se disputaient la possession d'un trône précieux, le Buddha leur apparut en compagnie du dieu Samiddhi-Sumana, les réconcilia et accepta en don le trône qui faisait l'objet du litige. Trois ans plus tard enfin (523), Śākyamuni, sur l'invitation de Maṇiakkhika de Kalyāṇi, se rendit dans l'île en compagnie de cinq cents moines, séjourna sur le mont Sumanakūṭa, où il laissa l'empreinte de son pied, s'arrêta à la Dīghavāpī et visita le Mahāmeghavana où il consacra divers endroits par la vertu de sa présence. C'est là qu'il révéla à ses auditeurs qu'avant lui déjà, ses trois prédécesseurs, les buddha Kakusandha, Koṇāgamana et Kassapa, s'étaient rendus dans l'île.

Cette légende chère aux Singhalais doit avoir été élaborée au moment où des régions qui n'avaient embrassé la foi bouddhique que tardivement tentèrent de se donner comme terres sacrées en prétendant que leur sol avait été foulé par les Buddha. C'est ainsi qu'on devait attribuer au Buddha un voyage dans l'Inde du Nord-Ouest, au Kaśmīr, sur la côte occidentale (Śūrpāraka), en Birmanie, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. — LÉGENDES ET TRADITIONS BOUDDHIQUES

Durant les deux siècles de la période magadhienne, les bouddhistes, travaillant seuls ou en assemblées conciliaires, jetèrent les bases de leurs écrits canoniques, évaluèrent les chances de durée de la doctrine de leur Maître et se choisirent des chefs. Les traditions relatives à ces événements sont loin d'être concordantes et la plupart ne prirent corps qu'en des temps notablement postérieurs aux faits relatés. Il convient de les passer en revue tour à tour.

1. — LES CONCILES DE RĀJAGṚHA ET DE VAIŚĀLĪ

Dates. — Toutes les sources sont d'accord pour placer le concile de Rājagṛha en l'an un du Nirvāṇa, soit d'après la chronologie longue en 486 a. C., et selon la chronologie courte en 368 a. C. Le concile de Vaiśālī se situe en l'an 100 ou 110 du Nirvāṇa : les sources singhalaises qui adoptent la chronologie longue le placent donc en l'an 386 a. C. correspondant à la dixième année du règne de Kālāśoka; deux sources sanskrites qui suivent la chronologie courte, le *Vinaya des Sarvāstivādin* (T 1435, p. 450 a 28), le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (T 1451, p. 411 c 3), et Hiuan-tsang (T 2087, p. 909 b 14) situent le concile en 258 a. C., soit dix ans après la consécration d'Aśoka le Maurya [1].

Récit des événements. — Parmi les nombreuses relations consacrées aux deux premiers conciles, nous résumons ici celle du *Vinaya pāli* (II, p. 284-308). Non point que sa valeur soit supérieure à celle des autres, mais parce que, authentiquée par le corps savant des intellectuels singhalais, elle présente les événements sous un aspect extérieur raisonnable.

[1] Peu de problèmes historiques ont fait couler autant d'encre que celui des Conciles bouddhiques. On trouvera un excellent exposé de la question et la bibliographie ancienne dans L. de La Vallée Poussin, *Councils*, ERE, IV, p. 179-185. Depuis lors deux travaux ont paru qui, par l'étude synoptique des sources, sont et demeureront capitaux : J. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, P., 1926; M. Hofinger, *Étude sur le concile de Vaiśālī*, Louvain, 1946. Mais la discussion sur le fonds se poursuit : E. Frauwallner, *Die buddhistische Konzile*, ZDMG, CII, 1952, p. 240-261; J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 493-499; A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, P., 1955. Le présent exposé s'inspire en grande partie de la remarquable critique de P. Demiéville, *A propos du concile de Vaiśālī*, TP, XL, p. 239-296.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans ce Vinaya le récit du concile de Rājagṛha débute *ex abrupto*, sans introduction préalable. Kāśyapa s'adressant aux bhikṣu leur apprend qu'au moment où il faisait route de Pāvā à Kuśinagara en compagnie de 500 religieux, un Ājīvika lui apprit la mort du Buddha survenue sept jours auparavant. Parmi ses compagnons, les uns se désolèrent, les autres, plus sages, se résignèrent à l'inévitable. Mais le moine Subhadda (skr. Subhadra) se réjouit ouvertement de la mort du Buddha qui excédait les moines de ses observations, et propose que les bhikṣu, délivrés de tout contrôle, vivent désormais à leur guise.

Pour éviter que l'indiscipline n'envahisse l'ordre, Kāśyapa propose aux religieux de réciter en commun la Loi (*dharma*) et la discipline (*vinaya*). Il choisit 499 Arhat, mais sur la demande de ceux-ci convoque aussi Ānanda qui, bien que non Arhat, connaissait le mieux l'enseignement du Buddha.

Après une délibération en commun, il est décidé que les 500 bhikṣu se rendront à Rājagṛha durant la saison des pluies pour y réciter en commun le Dharmavinaya. L'assemblée gagne donc la capitale du Magadha et consacre le premier mois de la saison à des travaux d'aménagement.

Le matin même du conclave, Ānanda, au cours d'une illumination subite, arrive à l'état d'Arhat. La session s'ouvre.

Kāśyapa interroge Upāli sur le Vinaya et lui fait préciser où, à qui et à quel propos, le Buddha a promulgué les prescriptions du règlement des bhikṣu et des bhikṣuṇī. Puis c'est le tour d'Ānanda d'apprendre à ses collègues en quel endroit, à quelle personne et sur quel sujet le Maître a prêché les sūtra contenus dans les cinq Nikāya canoniques.

Ānanda apprend alors à ses collègues que le Buddha avant de mourir a autorisé la communauté à abolir les préceptes mineurs et minimes (*kṣudrānukṣūdraka śikṣāpada*), mais que lui, Ānanda, ne lui a point fait préciser ce qu'il entendait par ces préceptes. L'assemblée ne parvenant pas à se mettre d'accord sur leur portée, Kāśyapa propose de maintenir indistinctement tous les préceptes promulgués par le Buddha. La motion est acceptée.

Les pères du concile adressent alors à Ānanda une série de reproches : il a négligé d'interroger le Buddha sur les préceptes mineurs et minimes, il a posé le pied sur son vêtement de pluie, il a laissé

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

souiller son corps par les larmes des femmes, il ne l'a pas invité à prolonger son séjour en ce monde, enfin il a sollicité l'entrée des femmes dans l'ordre. Tout en se sentant parfaitement innocent, Ānanda confesse ces fautes par égard pour la communauté.

Sur ces entrefaites, le vénérable Purāṇa qui voyageait au Dakṣiṇāgiri avec 500 religieux arrive à Rājagṛha. Apprenant que la Loi et la discipline avaient été récitées par Kāśyapa et les 500 arhat, il formule des réserves et prétend garder la Loi dans sa mémoire telle qu'il l'avait entendue et recueillie de la bouche même du Bienheureux.

Pour terminer Ānanda est chargé par l'assemblée de se rendre à Kauśāmbī pour signifier au bhikṣu Channa le châtiment disciplinaire porté contre lui par le Buddha.

Le *Vinaya* pāli passe sous silence l'épisode de Gavāmpati relaté par plusieurs autres sources : avant la réunion du concile, le jeune Pūrṇa s'était rendu au Palais des Śirīṣa pour inviter l'Arhat Gavāmpati à participer aux assises; mais celui-ci, apprenant la mort du Buddha et trouvant dès lors le monde vide d'intérêt, avait décliné l'invitation et était entré en Nirvāṇa.

*
**

Cent ans après le Nirvāṇa du Buddha, les bhikṣu Vajjiputtaka (skr. Vṛjiputraka) de Vaiśālī promulguèrent comme licites dix pratiques : 1. le sel dans la corne (*siṅgiloṇa*), 2. les deux doigts (*dvaṅgula*), 3. l'autre village (*gāmantara*), 4. la résidence (*āvāsa*), 5. l'approbation (*anumati*), 6. la règle de conduite (*āciṇṇa*), 7. le lait non baratté (*amathita*), 8. le vin nouveau de palmier (*jalogi pātum*), 9. la natte sans frange (*adasakaṃ nisīdanam*), 10. l'or et l'argent (*jātarūparajata*) [1].

A ce moment le vénérable Yasa (skr. Yaśas, Yaśoda), fils de Kākaṇḍaka, arriva à Vaiśālī et constata qu'au jour de l'uposatha les bhikṣu de l'endroit disposaient un bassin au milieu de l'assemblée et demandaient aux laïcs d'y déposer des pièces d'or et d'argent pour les besoins de la communauté. Yasa déconseilla formellement aux laïcs d'offrir encore de l'argent, sous prétexte que les religieux ne peuvent recevoir ni or ni argent. Sur quoi, les Vajjiputtaka lui

[1] Voir le détail dans A. Bareau, *Les premiers conciles*, p. 68-71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

imposèrent l'acte de réconciliation (*paṭisāraṇiyakamma*) consistant à demander pardon aux personnes outragées, en l'occurrence aux upāsaka de Vaiśālī.

Yasa s'exécute mais, tout en s'excusant auprès des laïcs de les avoir outragés par ses reproches, il maintient et réaffirme son point de vue, à savoir qu'un bhikṣu ne peut sous aucun prétexte accepter de l'or ou de l'argent. Les laïcs se laissent convaincre et tiennent les moines de Vaiśālī pour de mauvais religieux.

Se considérant offensés, les Vajjiputtaka portent alors contre Yasa l'acte de suspension (*ukkhepaniyakamma*) pour avoir prêché sans mandat. Mais Yasa leur échappe et se réfugie à Kauśāmbī. De là il envoie des messagers aux bhikṣu du Pāṭheyya (Inde Occidentale), de l'Avanti et du Dékhan, les invitant à prendre sa défense et à maintenir la bonne discipline menacée par les pratiques des Vajjiputtaka.

Bien plus, Yasa, se rend en personne auprès du vénérable Sambhūta Sāṇavāsin (skr. Śāṇavāsa, Śāṇavāsika, Sonavāsin, Saṃbhoga) qui résidait sur le Mont Ahogaṅga (sur le Haut Gange), le gagne à son point de vue ainsi que 60 bhikṣu du Pāṭheyya et 80 bhikṣu de l'Avanti et du Dékhan venus à Ahogaṅga pour la circonstance.

Les protestataires décident de rallier à leur cause le vénérable Revata de Soreyya (localité située entre Verañjā, à l'est de Mathurā, et Sāṃkāśya). Mais celui-ci, peu désireux d'intervenir, n'attend pas qu'on vienne le consulter. Les envoyés partis à sa rencontre le manquent successivement à Soreyya, Sāṃkāsya, Kanyākubja, Udumbara, Aggalapura pour le rejoindre enfin à Sahajāti. Yasa l'interroge sur la licéité des dix points, et après se les être fait longuement expliquer, Revata les condamne formellement et promet son appui à Yasa.

Inquiets de la tournure que prenaient les événements, les Vajjiputaka de Vaiśālī envoient une délégation à Sahajāti auprès de Revata. Au même moment le vénérable Sāḷha (skr. Śādha) qui se trouvait dans la solitude est averti par une divinité du mauvais comportement des bhikṣu de l'est. Cependant les Vaiśāliens arrivés auprès de Revata cherchent à le gagner par des présents. Revata les refuse et maintient sa condamnation malgré l'intervention de son disciple Uttara qui s'est laissé corrompre.

Sur la proposition de Revata, le Saṃgha se rend à Vaiśālī pour trancher la question. Le vénérable Sabbakāmin (skr. Sarvakāma)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui y résidait déjà reçoit la visite de Revata, bientôt suivi de Sambhūta Sāṇavāsin. Devant ce dernier qui lui exposa les points en litige, Sabbakāmin reconnut officieusement les torts des moines de Vaiśālī.

Finalement le Saṃgha se réunit, et la discussion s'engage. Mais comme elle menace de s'éterniser, on s'en remet à un jury d'arbitrage (*ubbāhikāya*) composé de quatre bhikṣu occidentaux : Sabbakāmin, Sāḷha, Khujjasobhita (skr. Kubjita), Vāsabhagāmika, et de quatre moines orientaux : Revata, Sambhūta Sāṇavāsin, Yasa et Sumana, un certain Ajita étant chargé de la répartition des sièges.

Les bhikṣu au nombre de 700 se rendent alors au Vālikārāma de Vaiśālī. Revata expose en privé à Sabbakāmin les dix points en litige et Sabbakāmin les réprouve formellement en se référant chaque fois à un article du Prātimokṣa. L'interrogatoire est repris alors en public.

Critique de la tradition conciliaire. — Pour juger de la valeur de cette tradition il importe, non seulement d'examiner le récit en lui-même, mais encore de comparer les diverses relations qui nous en sont parvenues et de procéder au classement de ces dernières.

La date du premier concile est universellement fixée en l'an un du Nirvāṇa, mais il y a des divergences en ce qui concerne l'endroit des assises et le nombre des participants. A côté de Rājagṛha, ancienne capitale du Magadha, on trouve encore d'autres localisations : Kuśinagara (T 5), le Magadha, au nord de la ville de Sāṃkāśya (T 2026) ou, localisation moins compromettante, le Sahaloka (T 384). Si le concile est localisé à Rājagṛha, on hésite sur l'endroit exact : le Veṇuvana, la Montagne du Gṛdhrakūṭa, la grotte du Kṣatriya ou encore la grotte du Saptaparṇa. On admet généralement que les pères du concile étaient au nombre de 500, mais on trouve aussi les chiffres de 1.000 (T 1509) et de 3.000 (T 5).

Il y a une disproportion entre l'œuvre scripturaire remplie aux assises et le prétexte allégué par Kāśyapa pour leur réunion, à savoir la réflexion malsonnante du religieux Subhadra — appelé Upananda dans certaines sources — qui voit dans la mort du Buddha l'émancipation de la communauté. Les propos de ce personnage sont bien relatés dans les recensions canoniques du *Mahāparinirvāṇasūtra* (*Dīgha*, II, p. 162 ; Waldschmidt, MPS, p. 422-423), mais il n'y est point question de la réaction que ces propos auraient provoquée ; la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

relation sanskrite se borne à dire que Kāśyapa fut le seul à les entendre.

L'épisode de l'invitation à Gavāmpati ne figure guère que dans les Sūtra et a été éliminé de la plupart des Vinaya. Ce Gavāmpati, présenté par les textes comme un ruminant aux pieds fendus, est un personnage mythique, et J. Przyluski a cru y reconnaître un dieu de la sécheresse et du vent.

L'arrivée in extremis d'Ānanda pour parfaire le nombre total de l'assemblée se rattache sans doute à des notions d'épreuve expiatoire; c'est un thème rebattu dans l'histoire ecclésiastique : Ānanda fait le 500e au concile de Rājagṛha comme Nāgasena au monastère de Vattaniya (BEFEO, XXIV, p. 89, n. 2); de même Kubjita fera le 700e dans certaines relations du concile de Vaiśālī (T 1435, 1451), et Vasumitra, le 500e au concile de Kaniṣka (T 2087, k. 3, p. 886 c). Les reproches adressés à Ānanda par Kāśyapa ou les pères du concile proviennent du même souci de purification, quoiqu'il soit indécent d'adresser des remontrances à un arhat. Il est vrai que l'épisode n'est pas toujours situé au même endroit du récit et que le nombre des reproches varie : deux, cinq, six ou sept.

Toutes les relations attribuent en gros aux pères du concile la compilation des écritures canoniques, mais les collections canoniques existantes contiennent des textes qui se réfèrent à des dates postérieures à la mort du Buddha et aux assises du concile. On peut déceler en tout Vinaya une série de prescriptions, un vieux commentaire explicatif et une élaboration subséquente basée sur les prescriptions et le commentaire. Plusieurs sūtra donnés comme canoniques comme le *Madhura* (M. II, p. 83; T 99, k. 20, p. 142 a), le *Ghoṭamukha* (M. II, p. 157) et le *Gopakamoggallāna* (M. III, p. 7; T 26, k. 36, p. 653 c) furent prononcés après le Parinirvāṇa; le *Nārada* (A. III, p. 57; T 125, k. 24, p. 679 a) fut composé sous le règne de Muṇḍa, petit-fils d'Ajātaśatru; l'*Assalāyana* dans ses multiples recensions (M. II, p. 147; T 26, k. 37, p. 663 b; T 71, p. 876 b) mentionne les Yona-Kamboja du royaume gréco-bactrien et les Yue-tche de la dynastie Kuṣāṇa. Si donc des textes canoniques furent récités au premier concile, ils n'étaient certainement pas identiques à ceux que nous détenons actuellement.

De plus les sources sont en désaccord sur l'étendue des textes canoniques récités à Rājagṛha, et chaque école veut que ce soit son

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

canon à elle qui ait été compilé par les pères du concile. Or les canons des diverses écoles, tels qu'ils nous sont parvenus ou tels qu'ils nous sont décrits par les récits du premier concile, présentent entre eux des divergences considérables en ce qui concerne la répartition des sūtra dans les Āgama, la place des Āgama dans les Sūtrapiṭaka, l'extension du Vinaya et la présence ou l'absence d'un Abhidharma. Il serait absurde de prétendre que tous ces canons aient été fixés aux origines mêmes du bouddhisme, à une époque où les écoles ne s'étaient pas encore formées.

D'ailleurs, pour autant qu'ils l'aient jamais été, ces canons n'ont été arrêtés que tardivement. A Ceylan, au Vᵉ siècle ap. J.-C., on discutait encore sur le classement et la composition exacte du Tipiṭaka pāli, et l'on reconnaissait que certains écrits canoniques, comme le *Kathāvatthu,* n'avaient été publiés qu'en l'an 236 p. N. Comme on le verra à la section suivante, il est douteux que certaines écoles aient jamais détenu le canon qu'elles prétendaient avoir été compilé à Rājagṛha.

Les compilateurs, nous dit-on, se sont livrés à un travail méthodique et se sont fait préciser par Upāli et Ānanda en quel endroit, pour quelle personne et à quel propos le Maître a promulgué les règlements et prononcé ses discours. En d'autres termes, chaque article du Vinaya, chaque sūtra aurait été doté d'une introduction (*nidāna*) déterminant les circonstances de lieu, de personne et de sujet. Malheureusement, si nous comparons entre eux ces *nidāna,* nous voyons qu'ils ne remontent que rarement à une tradition commune. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, le *Brahmajālasutta* d'après le récit du *Vinaya pāli* (II, p. 287) aurait été prononcé entre Rājagṛha et Nālanda au pavillon royal d'Ambalaṭṭhikā. Le renseignement est exact si l'on se reporte à la recension pālie du *Brahmajālasutta* (*Dīgha,* I, p. 1) ; mais il est faux si l'on consulte les recensions chinoises du même sūtra : le *Tch'ang-a-han* (T 1, k. 14, p. 88 b 13) situe ce sūtra au *Tchou-lin* (Veṇuvana), et le *Fan-wang* (T 21, p. 264 b 1) au Parloir de *Kia-li-lo* (Kareri) près du Jetavana à Śrāvastī. Il est probable que, dans leur rédaction tout à fait primitive, les sūtra ne comportaient pas nécessairement de *nidāna* ; ils s'en adjoignirent un lorsque, leur authenticité ayant été mise en doute, ils durent fournir leurs preuves. Une recension tardive du *Mahāparinirvāṇasūtra* reproduite dans le *Ta-tche-tou-louen* (T 1509,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

k. 2, p. 66 c) rapporte qu'avant d'entrer dans le Nirvāṇa, le Buddha aurait ordonné que la précieuse corbeille de la Loi débute par la formule « *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* : le Buddha résidait en telle région, tel pays, tel bosquet », sous prétexte que chez les Buddha du passé les sūtra débutaient tous de la sorte. Mais il s'agit d'une recommandation apocryphe qu'ignorent les recensions anciennes du *Parinirvāṇasūtra*.

Il y a, dans le récit du concile, un épisode semblant plaider en faveur de la véracité de la chronique : celui de Purāṇa qui refuse d'adopter les décisions du concile pour garder la Loi telle qu'il l'avait entendue lui-même de la bouche du Buddha. De toute évidence la chronique n'avait pas intérêt à relater un fait démontrant l'échec partiel des assises de Rājagṛha. La rédaction pāli dans sa concision pourrait faire croire que Purāṇa se range aux décisions du concile, exception faite pour quelques points anodins : conserver de la nourriture à domicile, y faire la cuisine, etc. Le silence de la rédaction pāli sur ces pratiques d'ordre mineur est d'autant plus curieux que quelques-unes d'entre elles sont discutées dans le *Vinaya pāli* (I, p. 210-215).

*
**

Moins nombreuses, mais tout aussi contradictoires, sont les relations du concile de Vaiśālī. Il y a désaccord sur la date, le lieu et le nombre des participants. Le concile aurait eu lieu en l'an 100, 110, 210 ou 220 après le Nirvāṇa, sous les règnes d'un Nandin, de Kālāśoka ou d'Aśoka le Maurya. Les assises se seraient tenues à Vaiśālī, au monastère du Vālikārāma, au monastère de Kusumapura ou encore dans la Kūṭāgāraśālā du Markaṭahradatīra ; une source donne simplement le Vihāra de Kusumapuri (sic), sans préciser la ville. Les pères étaient au nombre de 700, mais encore de 1.200.000 !

Le récit abonde en bizarreries et en incohérences. Les pères du concile auraient tous connu le Buddha (*Dpv.*, IV, 51) et comptaient au moment des faits entre 110 et 130 ans d'ordination. L'appel de Yasa à des communautés étrangères du Pāṭheyya, de l'Avanti et du Dékhan est un procédé insolite dont il n'y a pas d'autre exemple dans l'histoire ecclésiastique. La fuite de Revata devant les messagers envoyés à sa recherche répond moins à un accès de mauvaise humeur qu'elle ne dissimule l'exécution d'un rite. Le concile n'eut

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pas de président, les sources attribuant la prééminence, qui à Revata, qui à Saṃbhūta Śāṇavāsin, qui encore à Sarvākāmin et à Kubjita. Le jury de huit membres chargé de se prononcer est choisi parmi des religieux provenant en grande majorité de l'Inde Centrale, des localités d'Ahogaṅga, Mathurā, Soreyya, Sāṃkāśya, Kanyākubja, Aggalapura, Sahajāti, Sāketa; on ne voit pas comment il put être scindé impartialement en deux groupes : quatre bhikṣu de l'Est (Pācīnaka) et quatre bhikṣu de l'Ouest (Pāṭheyyaka). L'absence de réaction de la part des Vṛjiputraka de Vaiśālī après leur condamnation est pour le moins étonnante : n'était un passage du *Dīpavaṃsa* (V, 30-31), on croirait qu'ils se sont soumis en silence.

Le plus curieux est cette liste de dix points résumant les pratiques en vigueur chez les Vṛjiputraka. Chaque expert consulté à son sujet semble n'y rien comprendre et se la fait expliquer en détail. Cette liste, par ailleurs très concise, n'était pas rédigée en pur pāli, facilement compréhensible dans les régions occidentales, mais en un parler oriental pratiquant la sonorisation de l'occlusive sourde en position intervocalique, où par exemple la sangsue se disait, non point *jalauka* comme en sanskrit (*jaloka* en pāli?), mais *jaloga*. Bref elle était libellée en ce que M. S. Lévi appelait la langue précanonique du bouddhisme, ou si elle avait été transposée en pāli, cette transposition n'avait pas été poussée à fond et laissait subsister des particularités dialectales étrangères au pāli et aux dialectes occidentaux. Ceci explique pourquoi les dix points reçoivent des interprétations variant selon les sources. Ainsi le *jalogi pātum* qui constitue le 7e point est expliqué de six façons différentes : 1. boire une *surā*, liqueur spiritueuse, qui n'est pas encore devenue *majja*, boisson enivrante (Vin. pāli); 2. boire du *che-lou-kia* (*jaloga*), liqueur spiritueuse fermentée qui n'est pas encore à point (Vin. Mahīś.); 3. boire du *che-lou* (*jalo*) (Vin. Dharmagup.); 4. « indigence locale » : quand nous nous trouvons quelque part, la pauvreté nous fait boire des spiritueux (Vin. Sarv.); 5. « guérir la maladie » : mélanger les spiritueux avec de l'eau, puis agiter le mélange et s'en servir comme boisson (version chinoise du Vin. des Mūlas.); 6. les moines de Vaiśālī buvaient, en tétant comme des sangsues (skr. *jalauka*), des boissons fermentées qu'ils déclaraient licites pour raison de maladie (version tibétaine du Vin. des Mūlas.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cette dernière interprétation qui voit dans l'hapax *jalogi* l'équivalent moyen indien du skr. *jalauka* est la seule bonne [2].

Dans le choix de leurs interprétations, les divers Vinaya ne se laissent pas guider par la simple fantaisie; ils ont le souci de trouver dans leur règlementation déjà codifiée des passages traitant des points en litige et permettant de les condamner. Ainsi, dans le *Vinaya pāli*, les dix pratiques vaiśāliennes sont confrontées, ou tout au moins confrontables, avec les Pācittiya 38, 37, 35, le Mahāvagga, II, 8, 3 et IX, 3, 5, les Pācittiya 35, 51 et 89, enfin le Nissaggiya 18. Et l'étude des autres Vinaya conduirait sans doute à une constatation identique. Le *Vinaya des Mahāsāṃghika* passe sous silence les neuf premiers points pour ne mentionner et ne condamner que le dixième : la pratique de l'or et de l'argent. Encore est-il formulé d'une façon un peu spéciale : « A aucune condition, il n'est permis de quêter de l'or, de l'argent ou de la monnaie ». Il est vraisemblable que les Mahāsāṃghika, de tendance laxiste, ont laissé tombé les neuf premiers points comme négligeables et ont modifié le dixième en conformité avec leur règlement qui interdit à un moine pris individuellement de toucher de sa main de l'or et de l'argent ou de le garder en réserve, mais autorise à verser les dons en espèces dans les biens de main-morte de la communauté [3].

Il importe de préciser la place occupée dans la littérature bouddhique par la tradition relative aux conciles. Elle a été exploitée tour à tour par les sūtra, les vinaya, les avadāna, les chroniques, les mémoires des pèlerins chinois et les commentaires d'œuvres canoniques. Cependant partout elle fait figure de hors-d'œuvre et est présentée selon les diverses sources sous des aspects différents et avec des intentions particulières.

1. Le récit du premier concile, à l'exclusion du second, figure dans nombre de sūtra, mais de sūtra tardifs du Grand comme du Petit Véhicule, ne faisant point partie de la collection canonique des Āgama ou des Nikāya.

Parmi ces sūtra « détachés » (*muktaka*) de la tradition canonique hīnayāniste, signalons le *Kāśyapasaṃgītisūtra* (T 2027, p. 4 b - 7 a), prétendument traduit entre 148 et 170 p. C. par le Parthe Ngan

2 S. Lévi, *Observations sur une langue précanonique du b.*, JA, 1912, p. 508-510.

3 P. Demiéville, *o. l.*, p. 273.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Che-kao; deux *Parinirvāṇasūtra* aberrants (T 5, k. 2, p. 175 a 25 - 175 c 21; T 6, k. 2, p. 190 c 28 - 191 a) traduits le premier par Po Fa-tsou entre 290 et 306, le second par un inconnu entre 317 et 420; enfin la *Relation de la compilation du Tripiṭaka et du Tsa-tsang* (T 2026, p. 1-4 a) traduite par un inconnu entre 317 et 420.

Le récit du premier concile figure encore en tout ou en partie dans des Vaipulyasūtra et des Śāstra du Grand Véhicule : *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507) traduit par un inconnu entre 25 et 220; *Ta-tche-tou-louen* (T 1509, k. 2, p. 67 a - 70 a) traduit par Kumārajīva entre 402 et 405; *P'ou-sa-tch'ou-t'ai-king* (T 384, k. 7, p. 1058) traduit par Tchou Fo-nien entre 384 et 417; enfin *Ta-pei-king* (T 380, k. 5, p. 971 b) traduit par Narendrayaśas dans la seconde moitié du Ve siècle.

Ces relations présentent quelques traits caractéristiques. Leur intention commune est de présenter les écrits canoniques dont elles se réclament comme anciens et authentiques. Elles sont fortement teintées de merveilleux et relatent presque toutes cette invitation à Gavāmpati, d'un indéniable caractère mythique. Enfin elles ignorent ou semblent tout ignorer du second concile. Notons cependant que certaines sources comme le *Ta-tche-tou-louen* (T 1509, k. 15, p. 173 c; k. 100, p. 756 b) placent, à côté du concile de Rājagṛha, le concile du Vimalasvabhāva où quelques bodhisattva assistés par Ānanda, auraient compilé les écrits du Mahāyāna.

2. Le récit des deux conciles se retrouve dans tous les Vinaya qui nous sont parvenus, mais y fait figure d'appendice ou d'addition postérieure.

a. Le *Vin. des Sarvāstivādin* (T 1435), dans sa première édition traduite par Kumārajīva en 404, n'y fait qu'une brève allusion dans son 10e adhyāya intitulé *Kuśalādhyāya* (k. 56, p. 414 a). Après une série de prescriptions concernant le partage des légumes et l'usage des lits et ustensiles en métal précieux, on passe sans transition à la mention suivante :

La compilation du Vinaya par les Cinq-cents. — Immédiatement après le Nirvāṇa du Buddha, cinq cents bhikṣu se réunirent en un même lieu pour compiler tous les Sūtra, tout le Vinaya, tout l'Abhidharma : c'est ce qu'on appelle la compilation du Vinaya par les Cinq-cents.

La compilation du Vinaya par les Sept-cents. — Cent dix ans après le Nirvāṇa du Buddha, lorsqu'apparurent les dix points de Vaiśālī qui étaient contraires à la Loi, contraires au Vinaya, contraires à l'enseigne-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment du Buddha, qui n'étaient contenus ni dans les Sūtra, ni dans le Vinaya, qui étaient contraires au caractère de la Loi et au caractère des attitudes, sept cents bhikṣu se réunirent en un même lieu pour détruire ces dix points : c'est ce qu'on appelle la compilation du Vinaya par les Sept-cents [4].

Après cette brève mention le texte poursuit par des prescriptions mineures concernant l'usage des sceaux, des médicaments, et autres matières sans importance.

Un récit circonstancié des deux conciles figure, entre autres appendices, dans la postface au *Vin. des Sarvāstivādin* ajoutée après 409 par Vimalākṣa à la traduction complète exécutée en 404 par Kumārajīva. Dans cette postface, le récit des conciles occupe les kiuan 60-61, p. 447 a - 456 b. Le récit est vraisemblablement basé sur un document sanskrit recueilli en Asie Centrale par Vimalākṣa et apporté par lui en Chine. En effet on a retrouvé à Murtuq deux feuillets d'un manuscrit sanskrit en écriture brāhmī contenant un fragment de la relation du premier concile telle qu'elle apparaît dans la postface de Vimalākṣa. Ces feuillets ont été publiés par E. Waldschmidt, *Zum ersten buddhistischen Konzil in Rājagṛha,* Festschrift Weller, Leipzig, 1954, p. 817-828.

b. Dans le *Vinaya des Mahīśāsaka,* le récit brut des deux conciles vient à la fin (T 1421, k. 30, p. 190 b - 194 b), après l'exposé des Skandhaka.

c. Dans le *Vinaya* pāli, le récit brut des deux conciles commence *ex abrupto* après l'exposé des Khandhaka (II, p. 284-308). Il termine ainsi pratiquement le recueil disciplinaire du Theravāda, car la section du *Parivāra* qui clôt actuellement la collection est l'œuvre d'un moine du Ve siècle nommé Dīpa.

d. Dans le *Vinaya des Dharmaguptaka,* la relation des deux conciles précédée du récit des funérailles du Buddha termine la section des Skandhaka (T 1428, k. 54, p. 966 c - 971 c). Elle est suivie de deux appendices, *Saṃyuktavarga* et *Vinayaikottara,* où l'on peut voir l'équivalent du *Parivāra* pāli.

e. Dans le *Vinaya des Mahāsāṃghika,* les récits des deux conciles, précédés par la narration des funérailles du Buddha et séparés par une longue liste de patriarches, font partie d'un *Kṣudrakādhyāya* « chapitre mineur » incorporé au beau milieu de la Section des

[4] P. Demiéville, *o. l.*, p. 250.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Skandhaka (T 1425, k. 32, p. 490 b - 492 c ; k. 33, p. 493 a - 493 c).

f. Dans la *Vinayamātṛkā* des Haimavata, traduite entre 385 et 431 et construite sur un plan différent des autres Vinaya, la relation des conciles occupe la fin du troisième rouleau et le début du quatrième (T 1463, k. 3-4, p. 818 a - 819 c 13). Elle fait suite à un court récit de la mort et des funérailles du Buddha.

g. A tort ou à raison, le *Mahāvastu* est donné comme une partie du Vinayapiṭaka des Lokottaravādin du Madhyadeśa, branche des Mahāsāṃghika. Un *Daśabhūmika* incorporé dans cette compilation contient un récit fort aberrant du premier concile (*Mahāvastu*, I, p. 68-76), à l'exclusion du second : il fait suite à une brève relation des funérailles du Buddha.

Quant au Kṣudrakavastu du *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* qui fait place au récit des deux conciles, nous le rangerons plutôt parmi les chroniques que parmi les Vinaya.

En ce qui concerne l'histoire des conciles, les Vinaya dont on vient de relever la liste se caractérisent par quelques traits particuliers. Tout d'abord ils continuent d'utiliser la tradition conciliaire comme une preuve de l'authenticité et de l'ancienneté des écritures canoniques ; mais par écritures canoniques ils entendent, non plus une récitation primitive valable pour l'ensemble de la communauté, mais les écritures particulières compilées par chacune de leurs écoles. Ils se plaisent à les détailler et opposent, tacitement tout au moins, leur canon à ceux de leurs voisins. Il apparaît clairement que les Tripiṭaka des Theravādin, Sarvāstivādin, Mahīśāsaka, Haimavata, Dharmaguptaka différaient par l'étendue et la disposition des matières, et pourtant chacun d'eux est donné comme primitif et authentique.

Un autre souci des Vinaya est d'adapter la tradition conciliaire à leur propre règlement disciplinaire. C'est ainsi que les sept ou huit points sur lesquels Purāṇa avait refusé son accord à Rājagṛha et les dix pratiques laxistes des Vrjiputraka de Vaiśāli sont interprétés et expliqués de telle sorte qu'on puisse trouver facilement, dans les Vinaya déjà constitués, un article qui les condamne. Il s'est créé ainsi, tout artificiellement, un lien entre la tradition conciliaire et la discipline bouddhique, si bien que l'histoire des Conciles semble intéresser le Vinaya plutôt que le Dharma, le règlement plutôt que la dogmatique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Enfin les rédacteurs des Vinaya, en repensant les conciles à leur manière, étaient plus préoccupés par le détail technique que par la poésie du récit. En théoriciens rationalistes, ils ont expurgé ce dernier de tout ce qui pouvait paraître par trop merveilleux et, disons le mot, trop stupide : intervention des deva, invitation au dieu-bœuf Gavāmpati, etc. Par cette réserve, ils se distinguent nettement des rédacteurs des sūtra dont le souci d'édification l'emporta sur celui de la vraisemblance. Les Mahāsāṃghika seuls n'ont point cru devoir rationaliser le récit et conservent aux dieux et à Gavāmpati leur rôle traditionnel : c'est qu'ils s'adressaient à un public plus vaste, plus sensible au merveilleux qu'à la rigueur des textes; c'est aussi que leurs tendances pré-mahāyānistes les prédisposaient à accepter les miracles sans grand contrôle.

3. Des préoccupations quelque peu différentes se font jour dans les récits des conciles incorporés dans les *Avadāna* et le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin*.

L'*Avadānaśataka* traduit entre 223 et 253 par Tche-k'ien contient une *Saṃgīti* (II, n° 100, p. 197-206) établissant un rapport d'identité entre le bhikṣu Sundara, contemporain d'Aśoka, et le laboureur qui, cent ans auparavant, offrit un bain parfumé à Mahākāśyapa et aux pères du premier concile. L'intention du rédacteur est de mettre en lumière la continuité de la tradition bouddhique.

L'*Aśokāvadāna* apparaît sous forme d'une double recension : la première, T 2042, traduite vers l'an 300 par Ngan Fa-k'in, mais complétée au Ve siècle; la seconde, T 2043, traduite par Saṃghavara en 512. Elles relatent en détail le premier concile (T 2042, k. 3-4, p. 112 a 12 - 114 a 25; T 2043, k. 6, p. 150 a 13 - 152 c 7); mais ne font aucune mention du second. En effet la chronologie septentrionale, dont relève cet Avadāna, compte un siècle seulement entre le Nirvāṇa et l'avènement d'Aśoka, et selon ce comput, le concile de Vaiśālī en l'an 100 du Nirvāṇa se situerait en plein règne d'Aśoka. Les chapitres VIe et VIIe de l'*Aśokāvadāna* forment une chronique racontant dans l'ordre le voyage du Buddha et d'Ānanda à Mathurā, la mort du Buddha et l'érection des huit stūpa, le concile de Rājagṛha et enfin la transmission des Corbeilles de la Loi aux cinq ou six premiers patriarches : Kāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Śāṇavāsa, Upagupta et Dhītika. Upagupta est donné comme contemporain et conseiller spirituel d'Aśoka le Maurya. Ajoutons

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que des portions de cette chronique se retrouvent, en sanskrit, dans le *Divyāvadāna*, p. 348-364.

De ces deux *Avadāna*, il convient de rapprocher le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin*, le plus récent de tous, et qui ne fut traduit en chinois, par Yi-tsing, qu'en 710. La section du Kṣudrakavastu qui nous est parvenue en version chinoise et tibétaine se termine en effet par une chronique ecclésiastique consacrée au premier siècle du bouddhisme : 1. Un Parinirvāṇasūtra relatant la dernière tournée du Buddha, sa mort, ses funérailles, la guerre et le partage des reliques (T 1451, k. 35-39, p. 382 b 29 - 402 c 4) ; 2. Le récit du premier concile (k. 39-40, p. 402 c 4 - 408 c 12) ; 3. La transmission de la Loi par les soins des huit premiers patriarches : Mahākāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Śāṇavāsa, Upagupta, Dhītika, Kāla et Sudarśana (k. 40, p. 408 c 13 - 411 c 2) ; 4. Le récit du deuxième concile (k. 40, p. 411 c 4 - 414 b 11) ; la version tibétaine termine son exposé par les précisions suivantes : « Le concile (des 700 Arhat) eut lieu 110 ans après le Nirvāṇa ; l'endroit où il se tint fut le monastère de Kusumapura à Vaiśālī ; et le généreux donateur des moines fut le pieux Aśoka ».

La préoccupation dominante de ces sources n'est plus d'établir la haute antiquité des écritures canoniques, mais de mettre en lumière la légitimité de la transmission de la Loi par les soins de maîtres régulièrement commis à sa charge. La succession des cinq ou huit patriarches opère le trait d'union entre les récitations de la Loi à un siècle d'intervalle.

4. Il convient de rapprocher les chroniques et les commentaires singhalais des IV-Ve siècles avec les données recueillies sensiblement à la même époque par les pèlerins chinois.

Selon un plan ordonné, le *Mahāvaṃsa* consacre ses chapitres III et IV respectivement aux conciles de Rājagṛha et de Vaiśālī, son chapitre V à la succession des Chefs du Vinaya, à l'histoire d'Aśoka le Maurya et au concile de Pāṭaliputra (v. 228-282). Parallèlement la *Samantapāsādikā* relate dans l'ordre le premier concile (p. 1-30), la succession des Chefs du Vinaya (p. 30-33), le deuxième concile en l'an 100 du Nirvāṇa (p. 33-37), enfin le règne d'Aśoka et le troisième concile en l'an 236 du Nirvāṇa (p. 37-61). Par souci de parallélisme, les deux sources affirment que les écritures canoniques telles qu'elles apparaissent dans l'actuel

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

canon singhalais ont été compilées au premier concile et répétées au second ainsi qu'au troisième. Voir pour le *Mahāvaṃsa*, III, 40; IV, 63; V, 275-276, et pour la *Samantapāsādikā*, les pages 18, 34 et 61. Ceci marque une élaboration sur les sources antérieures où ces précisions ne figuraient pas encore.

Le *Dīpavaṃsa*, chronique légèrement plus ancienne que les deux précédentes, relate les mêmes événements en ordre dispersé. On y trouve deux récits du premier concile (*Dpv.*, IV, 1-26; V, 1-15) et deux du second (IV, 47-53; V, 16-29). Mais le *Dīpavaṃsa* introduit dans la tradition historique un élément nouveau, de première importance. Le concile de Vaiśālī en l'an 100 aurait été suivi d'un Grand Concile (*mahāsaṃgīti*) des Vajjiputtaka de Vaiśālī : ces moines révoltés bouleversèrent les anciennes écritures canoniques, modifièrent l'ordre des collections, inaugurèrent une exégèse nouvelle, ajoutèrent des textes récents et en retranchèrent d'anciens (*Dpv.* V, 30-38). Ces Mahāsaṃgītika, comme on les appelait, provoquèrent un schisme qui fut le point de départ de la fragmentation de la communauté en dix-huit sectes rivales (*Dpv.*, V, 39-54).

5. La tradition orale recueillie dans l'Inde par les pèlerins chinois confirme ces données jusqu'à un certain point. Fa-hien, qui voyagea de 399 à 412, visita à proximité de Rājagṛha la grotte du Saptaparṇa où s'était tenu le premier concile (T 2085, p. 863 a) et vit à Vaiśālī un stūpa commémorant l'endroit où 700 Arhat avaient réexaminé et collationné les livres disciplinaires (ibid., p. 862 a); mais il ne fait aucune mention d'un schisme.

Selon l'Indien Paramārtha (500-569) confirmé par son élève chinois Ki-tsang (549-623)[5], la compilation des écritures à la mort du Buddha fut exécutée simultanément par deux assemblées : celle de l'intérieur constituée par 500 Arhat et dirigée par Mahākāśyapa, et celle de l'extérieur composée par les 10.000 membres de la Grande Assemblée (*mahāsāṃghika*) sous l'autorité de Bāṣpa, l'un des cinq premiers bhikṣu. Quoique ces deux assemblées se soient tenues chacune en un lieu séparé, elles ne se divisaient pas encore sur les sentiments et les vues : leur scission n'était encore que nominale. Elle devint doctrinale 116 ans plus tard, lorsque les Mahāsāṃghika

5 Cf. P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques*, MCB, I, 1931-32, p. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

adoptèrent la quintuple hérésie de Mahādeva condamnée par les Sthavira. On remarquera que les deux docteurs semblent tout ignorer du concile de Vaiśālī.

Durant ses séjours au Bihār, soit en 637 ou en 642, Hiuan-tsang vit à proximité de Rājagṛha, à cinq ou six *li* au sud-ouest du Veṇuvana, la grotte où Kāśyapa et les mille (sic) Arhat avaient tenu un concile l'année même de la mort du Buddha et compilé un canon qui reçut le nom de *Sthaviranikāya* (Collection du Doyen) parce que le sthavira Kāśyapa en avait été le président. A une vingtaine de *li* à l'ouest de cet endroit, Hiuan-tsang vit un stūpa d'Aśoka marquant l'endroit où, la même année, des myriades de religieux, tant profanes que arhat, qui n'avaient point été admis au concile de Kāśyapa, compilèrent pour leur compte un canon qui reçut le nom de *Mahāsāṃghikanikāya* (Collection de la Grande Assemblée) ; plus vaste que le précédent, ce canon en cinq parties comprenait, outre les Sūtra, le Vinaya et l'Abhidharma, deux classes de textes supplémentaires : le *Saṃyukta* (Mélanges) et les *Dhāraṇī* (Formules magiques) (T 2087, k. 9, p. 922 b - 923 a).

Le maître de la Loi vit encore à quatorze ou quinze *li* au sud-est de Vaiśālī un grand stūpa marquant l'endroit où, 110 ans après la mort du Buddha, 700 sages éminents condamnèrent les pratiques laxistes des religieux de Vaiśālī et procédèrent à la seconde compilation des écritures. Parmi ces Arhat, Hiuan-tsang relève les noms de Yaśoda du Kosala, Saṃbhoga de Mathurā, Revata de Kanyākubja, Shāḷa de Vaiśālī, *Fou-tchö-sou-mi-lo* (?) de Pāṭaliputra : anciens disciples d'Ānanda, ils étaient tous versés dans le Tripiṭaka (T 2087, k. 7, p. 909 b).

Chroniques et commentaires singhalais d'une part, mémoires des pèlerins chinois d'autre part, rédigés sensiblement à la même époque, se signalent par quelques traits communs. Dans les sources singhalaises plus particulièrement, se manifeste le souci de rattacher les conciles aux règnes des princes magadhiens. Les assises de Rājagṛha se seraient tenues sous la protection du roi Ajātaśatru, celles de Vaiśālī sous l'égide de Kālāśoka : celui-ci aurait d'abord pris le parti des moines laxistes de Vaiśālī; puis à l'intervention de sa sœur Nandā, il aurait reporté son patronage sur les moines orthodoxes (*Mhv.*, IV, 37-44). Le détail manque dans les sources chinoises qui passent sous silence le concile de Vaiśālī ou ne le mentionnent qu'en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

passant, mais toutes sont d'accord pour célébrer la générosité d'Ajātaśatru à l'endroit des pères du premier concile.

Un autre point, plus important, est l'ampleur de l'activité scripturaire attribuée au concile de Vaiśālī : il ne s'agit plus seulement, comme dans le *Vinaya* pāli (II, p. 307), d'une récitation de la discipline (*vinayasaṃgīti*), mais d'une réédition complète de la Loi, d'un *dhammasaṃgaha* selon l'expression du *Mahāvaṃsa* (IV, 63-64), d'une nouvelle compilation comme le veut Hiuan-tsang (T 2087, k. 7, p. 909 b 14).

Enfin toutes les sources recensées dans le présent paragraphe établissent un rapport étroit entre les conciles bouddhiques et la formation des sectes. Les décisions conciliaires n'ayant pu s'imposer à tous les membres de la communauté, celle-ci se serait aussitôt après scindée en écoles diverses. Le schisme des Mahāsāṃghika aurait été une conséquence directe soit du premier concile selon Paramārtha, Ki-tsang et Hiuan-tsang, soit du second selon le *Dīpavaṃsa*. Une source tardive, le *Nikāyasaṃgraha,* veut même que ce soit du troisième.

Conclusions. — Il y aurait bien d'autres considérations à émettre sur cette tradition conciliaire. Le peu qu'on en a dit suffit à montrer qu'il serait imprudent de se prononcer pour ou contre l'historicité des conciles. Pris en lui même, le récit abonde en invraisemblances et en anachronismes, il baigne dans le merveilleux et exploite des mythes ou des thèmes littéraires qui sont autant de clichés. Comparées entre elles, les diverses relations qui nous sont parvenues sont en désaccord sur presque tous les points : date et lieu des conciles, personnages qui y intervinrent, activité qui y fut déployée. La tradition conciliaire ne relève qu'indirectement du courant des écrits canoniques : elle n'apparaît que dans des Sūtra tardifs, non inclus dans les anciennes collections; ce n'est qu'en annexe qu'elle figure dans les Vinaya des diverses écoles après avoir subi les modifications nécessaires. Bien plus elle a été exploitée au cours des temps à des fins les plus diverses : on s'en est réclamé pour prouver l'antiquité et l'authenticité des textes canoniques, puis — ce qui est tout différent — des canons des diverses écoles; on l'a incorporée dans des Avadāna pour établir la continuité de la tradition bouddhique à travers ses multiples dépositaires; enfin on l'a utilisée pour expliquer la naissance des schismes et la formation des écoles.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il n'en demeure pas moins que l'existence même du concile n'est jamais mise en doute et que sur ce point, comme le disait Héraclite, Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. Mieux vaut accord tacite que manifeste. Pour ne pas nous avancer trop imprudemment, nous dirons que dans le premier siècle après le Nirvāṇa, un ou des groupes de spécialistes, réunis ou non en concile, ont tenté de codifier la parole du Buddha tant dans le domaine de la doctrine que dans celui de la discipline et qu'ils sont parvenus à élaborer un dharma et un prātimokṣa cohérents, acceptés dans leur ensemble par la communauté primitive, et qui constituèrent l'héritage commun des sectes bouddhiques destinées à se développer dans la suite.

2. — LA FORMATION DU CANON DES ÉCRITURES

Le canon des écritures bouddhiques ou, selon l'expression consacrée, le Tripiṭaka pose un double problème, un problème linguistique et un problème littéraire. Contrairement aux affirmations de la tradition orthodoxe, la constitution d'un canon semblable à l'actuel Tripiṭaka singhalais est le résultat d'un travail poursuivi à travers les siècles; il appartient à l'historien de la littérature d'en décrire le détail ou, tout au moins, d'en indiquer la progression. Mais ces textes religieux nous étant parvenus en diverses langues de l'Inde — restes d'une ou de plusieurs compilations en māgadhī, pāli, prākrit, sanskrit mixte et sanskrit bouddhique — le linguiste se trouve à son tour confronté avec le problème que posent ces diverses recensions. On se bornera dans la présente section à esquisser les grandes lignes de la formation littéraire du canon sur laquelle de récentes études ont jeté quelques lumières [1].

[1] On trouvera l'analyse des écrits canoniques en pāli dans W. GEIGER, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916; M. WINTERNITZ, *History of Indian Literature*, II, Calcutta, 1933, p. 1-174; B. C. LAW, *History of Pāli Literature*, I, L., 1933. Pour les écrits canoniques en sanskrit, voir encore WINTERNITZ, *ibid.*, p. 231-239. Sur un plan plus général A. B. KEITH, *History of Sanskrit Literature*, Oxford, 1928; H. VON GLASENAPP, *Die Literaturen Indiens*, Potsdam, 1929; L. RENOU, *Littérature sanskrite*, P., 1946; *Les littératures de l'Inde*, P., 1951; S. N. DASGUPTA, *A History of Sanskrit Literature*, I, Calcutta, 1947.

Le volume II de l'*Inde Classique* renferme une étude d'ensemble des sources bouddhiques en pāli, sanskrit et tibétain par J. FILLIOZAT, en chinois par P. DEMIÉVILLE.

Sur la formation des écritures bouddhiques, outre les études spéciales que nous signalerons au cours de l'exposé, on consultera H. OLDENBERG, *Buddhis-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1° — Les sept classements des Écritures.

Témoinage de Buddhaghosa. — Au témoignage du philosophe et commentateur Buddhaghosa, la Parole du Buddha, telle qu'elle se présentait à Ceylan au Ve siècle de notre ère, était l'objet de sept classements différents. Ils sont énumérés dans la *Samantapāsādikā*, p. 16; la *Sumaṅgalavilāsinī*, p. 15; et l'*Atthasālinī*, p. 18 :

Evam etaṃ sabbam pi Buddhavacanaṃ rasavasena ekavidhaṃ, dhammavinayavasena duvidhaṃ, paṭhamamajjhimapacchimavasena tividhaṃ, tathā piṭakavasena, nikāyavasena pañcavidhaṃ, aṅgavasena navavidham, dhammakkhandavasena caturāsītisahassavidhan ti veditabbaṃ.

« Il faut savoir que la Parole du Buddha est une par sa saveur, double en raison de la doctrine (*dharma*) et de la discipline (*vinaya*), triple en raison (des paroles) initiales, intermédiaires et finales (du Buddha), triple également en raison des Corbeilles (*piṭaka*), quintuple en raison des collections (*nikāya*), nonuple en raison des membres (*aṅga*), enfin de 84.000 sortes en raison des articles de la Loi (*dharmaskandha*) ».

Parmi ces sept classements, un seul, celui en trois Corbeilles, est vraiment intéressant et correspond à une division réelle des écritures. Nous lui réserverons un exposé spécial pour ne dire qu'un mot ici des six autres classements qui n'ont guère qu'une valeur théorique et constituent plutôt une vue de l'esprit.

tische Studien, ZDMG, LII, 1898, p. 313-694; *Zwei Aufsätze zur Altindischen Chronologie und Literaturgeschichte*, NKGWG, 1911, p. 427-468; *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, NKGWG, 1912, p. 155-218; S. Lévi, *Les Saintes écritures du bouddhisme*, Ann. du Musée Guimet, XXXI, 1908-9, p. 105-129; *Une langue précanonique du bouddhisme*, JA, 1912, p. 495-514; *Sur la récitation primitive des textes bouddhiques*, JA, 1915, p. 401-407; L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens ...*, p. 120-129; *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, P., 1930, p. 198-199 (Bibliographie); J. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, P., 1926, p. 333-366; F. Weller, *Über den Aufbau des Pāṭikasuttanta*, Asia Major, Hirth Anniv. Vol., 1922, p. 560-574; Asia Major, V, 1928, p. 104-140; *Zur Frage nach der Echtheit des Pāli Kanons*, OLZ, 1923, p. 141-146; *Über die Rahmenerzählung des Saṃgītisuttanta*, Asia Major, V, 1928, p. 141-145; *Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*, Asia Major V, 1928, p. 149-182; *Über das Brahmajālasūtra*, Asia Major, IX, 1933, p. 195-332; 381-440; E. Waldschmidt, *Bruchstücke buddh. Sūtras*, Leipzig, 1932, p. 226-230; *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-48, p. 335-354; *Vergleichende Analyse des Catuṣpariṣatsūtra*, Festschrift Schubring, Hamburg, 1951, p. 121-2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La saveur unique. — La parole du Buddha est une par sa saveur (*rasavaśena ekavidham*), en ce sens que tout ce que dit le Buddha a pour but et effet de conduire les auditeurs à la délivrance. C'est une doctrine canonique formulée en termes stéréotypés dans les Sūtra et le Vinaya (*Vinaya*, II, p. 239; *Aṅguttara*, IV, p. 203; *Udāna*, p. 56; *Madhyama*, T 26, k. 8, p. 476 c 11; *Ekottara*, T 125, k. 37, p. 753 b 1) :

Seyyathā pi mahāsamuddo ekaraso loṇaraso evam eva kho ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso.

« De même que l'océan n'a qu'une saveur, la saveur du sel, ainsi cette doctrine et cette discipline n'ont qu'une saveur, la saveur de la délivrance ».

Les Mahāsaṃghika ont pris cette proposition au pied de la lettre en affirmant qu'en toutes leurs paroles, les Tathāgata font tourner la roue de la Loi, et que même les paroles les plus anodines, telles que « Pleut-il? », « Comment allez-vous? » ont un sens profond destiné à introduire les êtres dans la voie de la délivrance. Pour les Sarvāstivādin les Tathāgata, quand ils parlent, ne font pas toujours tourner la roue de la Loi, mais seulement lorsqu'ils prêchent la noble Voie à huit branches (*ārya aṣṭāṅgikamārga*) [2].

Dharma et Vinaya. — La parole du Buddha est double en raison de la doctrine et de la discipline (*dharmavinayavaśena dvividham*). Lorsqu'ils sont employés en composition, les mots *dharma* et *vinaya* désignent solidairement l'enseignement du Buddha dans son ensemble, la religion bouddhique au sens large et, par extension, l'ordre religieux, la vie en communauté. Mais quand ils sont exprimés séparement ou unis par la particule *ca*, *dharma* signifie la doctrine, l'enseignement théorique, et *vinaya*, la discipline ou les règles imposées aux membres de la communauté : « Nous voulons, disent certains religieux, prêcher la doctrine (*dharma*) ou assigner aux religieux un règlement (*śikṣāpada*) » (*Vinaya*, I, p. 59, 158, 210; III, p. 6, 89, etc.). Selon la relation du *Cullavagga* pāli, la première compilation de la Loi qui eut lieu à Rājagṛha après la mort du Buddha consista en une récitation en commun (*saṃgīti*) du dharma et du vinaya : Upālī récita le vinaya, et Ānanda le dharma (*Vin.*,

[2] Cf. A. Bareau, *Sectes b.*, p. 58, 145.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II, p. 285-287). La Parole du Buddha est double en tant qu'elle comporte un aspect dogmatique et un aspect disciplinaire.

Paroles initiales, etc. — La parole du Buddha est triple en raison des paroles initiales, intermédiaires et finales (*prathamamadhyamapaścimavaśena trividham*). Ici encore il n'est nullement question d'une division réelle des textes scripturaires, mais d'une considération d'ordre général qui veut que la sainte parole soit bonne en tout temps. La proposition contient une référence implicite à un cliché scripturaire fort répandu : *Vinaya*, I, p. 35, 242; *Dīgha*, I, p. 62; III, p. 267, 285; *Majjhima*, I, p. 179; *Saṃyutta*, I, p. 105; IV, p. 315; *Aṅguttara*, I, p. 180; II, p. 147, 208; III, p. 113 sq., 135, 262; *Itivuttaka*, p. 79, etc. :

So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhekalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti.

« Il (le Buddha) prêche une Loi bonne au commencement, au milieu et à la fin; le sens en est bon, la lettre en est bonne; elle est homogène, complète, pure; la conduite brahmanique s'y révèle ».

Les cinq Collections. — « La Parole du Buddha est quintuple en raison des cinq Collections (*nikāya*) ». Selon les termes mêmes de cette affirmation, l'expression *Pañcanikāya* désigne l'enseignement du Buddha pris dans son ensemble. Il ne s'agit donc point d'une référence aux cinq Nikāya du Suttapiṭaka pāli, mais de la totalité des écritures canoniques. Selon l'explication fournie par Buddhaghosa (*Samanta*, I, p. 27; *Sumaṅgala*, I, p. 23; *Atthasālinī*, p. 26) l'expression *Pañcanikāya* désigne le *Dīgha*, le *Majjhima*, le *Saṃyutta*, l'*Aṅguttara* et le *Khuddakanikāya*, mais ce dernier comprend « la totalité du Vinayapiṭaka, l'Abhidhammapiṭaka, les quatorze subdivisions du *Khuddakanikāya* au sens étroit, à commencer par le *Khuddakapāṭha* et le *Dhammapada*, bref tout le reste de la parole du Buddha à l'exception des quatre Nikāya susdits ». Dans les inscriptions de Sāñcī et de Bhārhut (Lüders, 299, 867) l'épithète *pañcanekāyika* est appliquée à certains moines. Elle ne signifie point comme on l'a cru longtemps que ces moines connaissaient les cinq Collections du Suttapiṭaka, mais tout simplement qu'ils étaient versés dans la doctrine canonique prise dans son ensemble.

Les neuf Membres. — La parole du Buddha est nonuple en raison des neuf membres (*aṅgavaśena navavidham*). Cette classification ne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

répond pas à une division réelle du canon, mais énumère les genres littéraires représentés dans les écrits canoniques. Un même texte peut se ranger dans plusieurs de ces genres à la fois selon que l'on considère telle ou telle de ses caractéristiques.

Alors que le Tripiṭaka en tant que corps scripturaire n'est jamais mentionné dans les plus anciens textes canoniques, la division en Aṅga est fréquemment signalée. Ces neuf Aṅga sont :

1. *sutta.*	4. *gāthā.*	7. *jātaka.*
2. *geyya.*	5. *udāna.*	8. *abbhutadhamma.*
3. *veyyākaraṇa.*	6. *itivuttaka.*	9. *vedalla.*

Les auteurs modernes discutent sur le sens exact de ces termes, mais les commentaires pāli les définissent de la façon suivante (*Sumaṅgala,* I, p. 23 ; *Samanta,* p. 28 ; *Atthasālinī,* p. 26 ; *Comm. de l'Aṅguttara,* III, p. 5) :

Sutta. — Le double *Vinayavibhaṅga,* le *Niddesa,* les *Khandhaka,* le *Parivāra,* les *Maṅgala, Ratana, Nālaka* et *Tuvaṭaka sutta* du *Suttanipāta,* et tous les autres discours du Buddha portant le nom de Sutta.

Geyya. — Tous les Sutta avec vers.

Veyyākaraṇa. — L'*Abhidhammapiṭaka,* les *Sutta* sans vers et tous les discours du Buddha non compris dans les huit autres Aṅga.

Gāthā. — Le *Dhammapada,* les *Thera* et *Therīgāthā* et les sections du *Suttanipāta* ne portant pas le titre de Sutta.

Udāna. — Quatre-vingt-deux *Suttanta* agrémentés de vers exprimant la joie intellectuelle (section n° 3 du *Khuddakanikāya*).

Itivuttaka. — Les 112 Sutta (de la section 4 du *Khuddakanikāya*) commençant par la formule : *Vuttaṃ hetaṃ Bhagavatā.*

Jātaka. — Les 550 *Jātaka, Apaṇṇaka,* etc., contenus dans la section 10 du *Khuddakanikāya.*

Abbhutadhamma. — Tous les Sutta rapportant des faits merveilleux et extraordinaires, par exemple *Aṅguttara,* II, p. 132.

Vedalla. — Tous les Sutta sous forme de questions provoquant joie et satisfaction ; par exemple *Cūḷavedalla* (*Majjhima,* I, p. 299), *Mahāvedalla* (*Majjhima,* I, p. 292), *Sammādiṭṭhi* (*Majjhima,* I, p. 46), *Sakkapañha* (*Dīgha,* II, p. 263), *Saṅkhārabhājaniya* (*Majjhima,* III, p. 99), *Mahāpuṇṇama* (*Majjhima,* III, p. 15). J. Przyluski rapproche *vedalla* du skr. *vaitālīya,* nom d'un mètre, et *vaitālika*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« barde » [3], mais les Indiens donnaient eux-mêmes, comme correspondants de *vedalla*, *vaipulya* « ampleur », *vaidalya* « suppression » et *vaitulya* « sans comparaison » [4].

La division en neuf Aṅga est adoptée :

1. Par les Theravādin de Ceylan qui la mentionnent tant dans leurs écrits canoniques que postcanoniques : *Vinaya*, III, p. 7; *Majjhima*, I, p. 133; *Aṅguttara*, II, p. 7, 103, 178; III, p. 87, 177, 361; *Milinda*, p. 344; *Vimuttimagga* d'Upatissa (T 1648, k. 9, p. 445 b); *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (éd. WARREN, p. 373).

2. Par quelques rares textes canoniques ou paracanoniques traduits du sanskrit en chinois, comme une recension aberrante du *Saṃgītisūtra* (T 12, k. 1, p. 227 b), l'*Itivṛttaka* sanskrit (T 765, k. 5, p. 684 a; k. 7, p. 697 c) et le *Dharmasaṃgītisūtra* (T 761, k. 1, p. 612 a).

3. A en juger d'après leur Vinaya (T 1425, k. 1, p. 227 b), les Mahāsāṃghika maintinrent la division en neuf Aṅga. Le fait cadre mal avec l'affirmation du *Dīpavaṃsa* (V, 36), qui accuse les Mahāsaṃgītika d'avoir composé de nouveaux sūtra et de nouveaux vinaya pour les incorporer dans les anciennes collections. Il est vrai que le *Vinaya des Mahāsāṃghika* se donne, à tort ou à raison, comme l'un des plus anciens.

4. On trouve encore la division en neuf Aṅga dans quelques sūtra et śāstra mahāyānistes comme le *Dharmasaṃgraha* (éd. MÜLLER, ch. 62; T 764, p. 661 a), la *Daśavihāravibhāṣā* de Nāgārjuna (T 1521, k. 9, p. 69 b) et même le *Saddharmapuṇḍarīka* (éd. KERN, p. 45; T 262, k. 1, p. 7 c), mais ce dernier texte s'écarte de la tradition pāli en éliminant trois anciens Aṅga (*veyyākaraṇa*, *udāna* et *vedalla*) pour les remplacer par trois nouveaux (*nidāna*, *aupamya* = *avadāna*, et *upadeśa*) :

1. *sūtra.*	4. *jātaka.*	7. *aupamya.*
2. *gāthā.*	5. *adbhuta.*	8. *geya.*
3. *itivṛttaka.*	6. *nidāna.*	9. *upadeśa.*

LES DOUZE MEMBRES. — Aux neuf Aṅga de la tradition pāli, la très grande majorité des textes sanskrits ajoute trois membres nouveaux : *nidāna*, introduction indiquant les circonstances accessoires du discours; *avadāna*, récit d'exploits et *upadeśa*, instruction, ce

3 *Le Concile de Rājagṛha*, p. 344.

4 Abhidharmasamuccaya, éd. PRADHAN, p. 78.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui leur permet de poser une Parole du Buddha (*buddhavacana*) ou un Exposé de la Loi (*dharmapravacana*) en douze Membres (*dvādaśāṅga*) :

1. *sūtra.*
2. *geya.*
3. *vyākaraṃa.*
4. *gāthā.*
5. *udāna.*
6. *nidāna.*
7. *ityukta.*
8. *jātaka.*
9. *vaipulya.*
10. *adbhutadharma.*
11. *avadāna.*
12. *upadeśa.*

Contrairement à ce que l'on croit généralement, il ne s'agit pas d'une liste mahāyāniste car, selon les commentaires les plus autorisés, les trois membres nouveaux se réfèrent à des textes canoniques relevant autant du Petit que du Grand Véhicule. Voici comment la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 126, p. 660 a) les définit :

Nidāna. — Dans les sūtra, c'est à la suite de diverses circonstances (*nidāna*) qu'il y eut prédication (*ukti*), telles par exemple les diverses circonstances exposées dans les *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi.* De même dans le Vinaya on explique que c'est à la suite d'un péché commis par Sudhana, etc., que le Bhagavat réunit l'assemblée des bhikṣu et promulgua une règle (*śikṣāpada*).

Avadāna. — Il s'agit des multiples et diverses aventures (*avadāna*) racontées dans les sūtra; par exemple le *Dīrghāvadāna,* le *Mahāvadāna* (du *Dīrghāgama,* T 1, k. 1, p. 1), etc.

Upadeśa. — C'est l'enseignement des instructions définies et réfléchies et des grandes paroles contenues dans les sūtra. Ainsi, lorsque le Buddha avait prêché sommairement un sūtra, il se retirait dans le monastère; alors, lorsqu'il se livrait au repos, les grands disciples se réunissaient en un même lieu et, par toute espèces de phonèmes (*akṣara*), de phrases (*pada*) et de sens (*artha*), interprétaient la parole du Buddha.

Cependant même les théoriciens du Petit Véhicule n'excluaient pas tous les textes mahāyānistes de la liste des douze Aṅga. La *Vibhāṣā* (l.c.) remarque : « Les Vaipulya exposent au long le sens des divers Dharma profonds (*gambhīradharma*) contenus dans les sūtra, *Brahmajālasūtra,* etc... ; et le vénérable Pārśva rangeait encore les *Prajñā* [du Grand Véhicule] parmi les Vaipulya, à cause de l'ampleur du sujet traité ».

Parmi les sources reconnaissant le *dvādaśāṅgabuddhavacana* par opposition au *navaṅgabuddhasāsana* du pāli signalons :

1. Tous les Āgama, quelle que soit l'école qui les ait transmis : *Mahāparinirvāṇasūtra sanskrit* (éd. Waldschmidt, p. 386; Id.,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Lebensende des Buddha, p. 217) ; *Dīrghāgama* (T 1, k. 3, p. 16 c ; k. 12, p. 74 b) ; *Madhyama* (T 26, k. 1, p. 421 a ; k. 45, p. 709 b ; k. 54, p. 764 b) ; *Saṃyukta* (T 99, k 41, p. 300 c) ; *Ekottara* (T 125, k. 18, p. 635 a ; k. 21, p. 657 a ; k. 33 p. 728 c ; k. 46, p. 794 b ; k. 48, p. 813 a).

2. Tous les Vinaya chinois à l'exception de celui des Mahāsāṃghika : *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 1, p. 1 c) ; *Dharmaguptaka* (T 1428, k. 1, p. 569 b) ; *Mūlasarvāstivādin* (T 1451, k. 38, p. 398 c).

3. Les traités des grandes écoles hīnayānistes, Sarvāstivādin, Vaibhāṣika, Sautrāntika : *Mahāvyutpatti* (n° 1267-1278) ; *Vibhāṣā* (T 1545, k. 126, p. 659 c sq.) ; *Kośa* (VI, p. 194, 274) ; *Satyasiddhiśāstra* (T 1646, k. 1, p. 244 c).

4. La plupart des Mahāyānasūtra comme la *Pañcaviṃśati* (éd. Dutt, p. 31 ; T 220, k. 402, p. 9 c ; T 222, k. 1, p. 150 c ; T 223, k. 1, p. 220 b), le *Saṃdhinirmocana* (T 676, k. 3, p. 698 a) ; l'*Avataṃsaka* (T 278, k. 12, p. 478 a). Remarquer que le *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste (T 374-375) compte neuf Aṅga lorsqu'il se réfère aux Śrāvaka (T 374, k. 3, p. 383 c ; T 375, k. 3, p. 623 b), douze lorsqu'il se réfère aux Bodhisattva (T 374, k. 15, p. 451 b ; T 375, k. 15, p. 693 b).

5. L'*Upadeśa* de Nāgārjuna (T 1509, k. 33, p. 306 sq.).

6. Les grands traités de l'école Yogācāra : *Abhisamayālaṃkārāloka* (éd. Wogihara, p. 29) ; *Madhyāntavibhaṅga* (éd. Yamaguchi, p. 209) ; *Yogacaryābhūmi* (T 1579, k. 25, p. 419 a ; k. 81, p. 753 a ; k. 85, p. 773 a) ; *Abhidharmasamuccaya* (éd. Pradhan, *p.* 78 ; T 1605, k. 6, p. 686 a ; T 1606, k. 11, p. 743 b).

En résumé, toutes les sources pāli, les Mahāsāṃghika et quelques rares sūtra et śāstra du Grand Véhicule se réclament du *navaṅgabuddhasāsana*, tandis que toutes les sources sanskrites du Petit Véhicule et la plupart des sūtra et śāstra du Grand Véhicule se prononcent pour le *dvādaśāṅgabuddhavacana*.

Relations entre les Aṅga et le Tripiṭaka. — Dans l'esprit des bouddhistes, Aṅga et Tripiṭaka sont des expressions synonymes en tant qu'elles englobent l'ensemble des écritures canoniques. Cinq Aṅga cependant *sūtra*, *udāna*, *itivṛttaka*, *jātaka* et *avadāna* se rapprochent plus étroitement de certaines œuvres incorporées dans le Tripiṭaka et portant le même titre.

Quelques théoriciens se font une conception plus restreinte des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aṅga en les identifiant, non pas avec le Tripiṭaka dans son ensemble, mais avec une partie de celui-ci : le *Kṣudrakapiṭaka* ou Corbeille des textes mineurs. C'est au moins ce qui semble ressortir d'un passage de la *Vinayamātṛkā* (T 1463, k. 4, p. 818 a).

L'école Yogācāra qui annexe à l'ancien Tripiṭaka une *Corbeille de Bodhisattva* a dressé une table de concordance entre son Tripiṭaka ainsi élargi et les douze membres de l'écriture. D'après l'*Abhidharmasamuccaya* (éd. PRADHAN, p. 78 ; T 1605, k. 6, p. 686 a), la correspondance s'établirait de la façon suivante :

Sūtrapiṭaka { des Śrāvaka : 1. *Sūtra*, 2. *Geya*, 3. *Vyākaraṇa*, 4. *Gāthā*, 5. *Udāna*. / des Bodhisattva : 10. *Vaipulya*, 11. *Adbhutadharma*.

Vinayapiṭaka { des Śrāvaka / des Bodhisattva } 6. *Nidāna*, 7. *Avadāna*, 8. *Itivṛttaka*, 9. *Jātaka*.

Abhidharmapiṭaka { des Śrāvaka / des Bodhisattva } 12. *Upadeśa*.

LES 84.000 DHARMASKANDHA. — La parole du Buddha est de 84.000 sortes en raison des articles de la Loi (*dharmaskandhavaśena caturaśītisahasravidham*). Ceci veut dire que la parole du Buddha est d'une ampleur énorme eu égard aux nombreux articles ou rubriques qu'elle renferme. Elle en contient en chiffre rond 84.000 (variante 80.000), de la même manière que les stūpa élevés par Aśoka étaient au nombre de 84 ou de 80.000. Mais les articles ou *dharmaskandha* en question ne sont que rarement mentionnés dans les vieux écrits canoniques. Je ne puis citer qu'une seule référence, la stance 1024 des *Theragāthā* où Ānanda déclare :

Dvāsītiṃ buddhato gaṇhi, dve sahassāni bhikkhuto
caturāsīti sahassāni ye 'me dhammā pavattino.

« J'ai appris 82.000 dharma de la bouche du Buddha et 2.000 de la bouche du bhikṣu (Śāriputra) ; ainsi donc 84.000 dharma me sont présents ».

Le commentaire des *Theragāthā* affirme que cette stance est tirée du *Gopakamoggallānasutta* (*Majjhima*, III, p. 7 sq.), mais la référence est fausse. Toutefois la stance en question se retrouve, avec quelques variantes sur le nombre des dharma, dans le *Vinaya des Mahāsāṃghika* (T 1425, k. 32, p. 491 c), et une citation canonique de la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 74, p. 385 c) et de l'*Avadānaśataka* (II, p. 155) dont voici le texte :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sthavirānandasyaivaṃvidhā smṛtiḥ : yadā bhagavato 'ntikād aśītir dharmaskandhasahasrāṇy udgṛhītāni ...

« Il y a cette mention d'Ānanda l'Ancien : Lorsque j'ai appris 80.000 dharma en présence du Bienheureux ... ».

Les 84.000 *dharmaskandha* sont encore mentionnés dans les Sūtra et Śāstra du Grand Véhicule, comme le *Saddharmapuṇḍarīka* (éd. Nanjio, p. 254, l. 11), le *Mahākaruṇāpuṇḍarīka* (T 380, k. 2, p. 953 a), le *Bhadrakalpikasūtra* (T 425, k. 6, p. 44 c) et l'*Abhidharmasamuccaya* (T 1606, k. 11, p. 744 c 1). On peut voir d'après certains passages de l'*Upadeśa* (T 1509, k. 22, p. 222 c; k. 25, p. 245) que pour ces auteurs les expressions Tripiṭaka, Dvādaśāṅga et Caturaśītidharmaskandhasahasra sont équivalentes et servent à désigner tout l'ensemble de l'enseignement bouddhique.

Cependant l'*Abhidharmakośa* de *Vasubandhu* (I, p. 46-47) et son commentaire, la *Vyākhyā* (éd. Wogihara, p. 52-53), discutent de l'étendue du *dharmaskandha* et mentionnent divers avis à ce sujet. Selon les uns, il serait de la dimension du Traité d'Abhidharma connu sous le nom de *Dharmaskandha* (T 1537), lequel est de six mille stances; mais, des 84.000 *dharmaskandha* existant autrefois, un seul a été conservé, tous les autres ayant péri. Selon d'autres, il y a autant de *dharmaskandha* que de sujets traités dans l'écriture. Buddhaghosa se range à ce dernier avis, qui compte un *skandha* par chaque *anusandhika* ou topique (*Samantapāsādikā*, p. 29; *Sumaṅgalavilāsinī*, p. 24; *Atthasālinī*, p. 26-27).

Aux endroits indiqués ci-dessus, le *Kośa* et sa *Vyākhyā* croient savoir que chaque *skandha* a été prêché pour guérir une catégorie déterminée de fidèles, les êtres pouvant être la victime de 80.000 passions différentes. C'est également l'avis de Harivarman dans son *Satyasiddhiśāstra* (T 1646, k. 9, p. 314 a), pour qui les *skandha* servent d'antidote aux passions multiples plongeant leurs racines dans l'ignorance.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces considérations d'ordre spéculatif et l'on peut passer directement à la classification des textes en trois Corbeilles (*tripiṭaka*) qui fut de loin la plus importante et correspond à une division réelle des écritures canoniques.

2° — Le Tripiṭaka.

« La parole du Buddha est triple en raison des Corbeilles » (*piṭakavaśena trividham*). Le Tripiṭaka comprend le Sūtrapiṭaka, Cor-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

beille du Texte ou des Textes groupant sous une forme systématique l'enseignement des sūtra; le Vinayapiṭaka, Corbeille de la discipline contenant les règles disciplinaires en vigueur dans l'ordre; enfin l'Abhidharmapiṭaka, Corbeille du « retour technique sur la Loi » constituant un approfondissement et une systématisation de l'enseignement des Sūtra.

a. Généralités.

Ancienneté relative du Tripiṭaka. — Le classement de l'écriture en trois Corbeilles ne fait que consacrer l'existence au sein de la communauté religieuse de trois spécialités différentes ayant respectivement pour objet la doctrine, la discipline et la scolastique.

Très tôt en effet les moines se spécialisèrent dans l'une de ces trois disciplines. Le écrits canoniques nous apprennent qu'à côté de religieux illustres dans la prédication (*dharmakathika*), la méditation (*dhyāyin*) ou le folklore (*tiraścakathika*), il y eut des bhikṣu versés dans les sūtra (*sūtradhara* ou *suttantika*), d'autres dans la discipline (*vinayadhara*), d'autres enfin dans les catéchèses ou sommaires qui sont le noyau de la scolastique (*mātṛkādhara*) : Vin. I, p. 119, 127, 337, 339; II, p. 8, 55, 75-76, 299, 300; Dīgha, II, p. 125; Majjhima, I, p. 221; Aṅguttara, I, p. 117; II, p. 147 sq.; 169 sq.; III, p. 179, 361 sq.; IV, p. 140-143; V, p. 16, 349, 352.

Toutefois, dans les textes les plus anciens, les trois disciplines sont encore indépendantes et poursuivent séparément leurs propres traditions. Elles ne sont pas encore qualifiées de « corbeilles » (*piṭaka*), et il n'est pas question d'une « triple corbeille » (*tripiṭaka*). Ces termes apparaîtront pour la première fois sur des inscriptions brāhmī dont les plus anciennes remontent au IIe siècle avant l'ère.

Ces inscriptions continuent à utiliser l'ancien vocabulaire : il y est toujours question de Récitateurs (*bhāṇaka, bhanaka* ou *bhānaka*) comme à Bhārhut (Lüders, 738, 762, 773, 789, 804, 833), Sāñcī (602) et Kārli (1094, 1095); de « Connaisseurs en Sūtra » (*sutaṃtika, sutātika, sutātikinī, sūtātikinī*) comme à Bhārhut (797) et à Sāñcī (319, 352, 635); de « Mémorisateurs du Vinaya » (*vinayadhara, vinayaṃdhara* et peut-être, *vināyaka*) comme à Bodh-Gayā (949), Amarāvatī (1286) et Sāñcī (654).

Mais à côté de ces vocables traditionnels en apparaissent de nouveaux, qui témoignent de l'existence d'une et même de trois corbeilles de textes. On rencontre à Bhārhut (856) l'épithète *Peṭakin*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« versé dans un (?) Piṭaka ». Il est question de moines *Trepiṭaka* ou de nonnes *Trepiṭikā* à Sārnāth (925, 926, 927), Śrāvastī (918) et Mathurā (38). Enfin Kānheri (989) mentionne un *Traipiṭiko-pādhyāya* « maître en trois corbeilles ».

En littérature, tant pāli que sanskrite, il n'est question des Trois Corbeilles que dans les textes postcanoniques : *piṭakattaya* (Comm. du *Suttanipāta*, p. 328), *tipiṭakadhara* (*Visuddhimagga*, éd. WARREN, p. 50, 55), *tipeṭaka* (*Milinda*, p. 90), *tripiṭika* (*Divya*, p. 54), *tripiṭa* (*Divya*, p. 261, 505; *Avadānaśataka*, I, p. 334).

CONTENU ET DISPOSITION DU TRIPIṬAKA. — La difficulté d'introduire les textes mineurs (pāli *khuddaka*, sanskrit *kṣudraka*) dans le Tripiṭaka a provoqué quelques flottements dans la disposition des trois Corbeilles.

1. Le canon pāli et la *Relation de Nandimitra* (T 2030, p. 14 b), ouvrage traduit en chinois au début du VIIe siècle, font des textes mineurs la cinquième et dernière collection (pāli *nikāya*, sanskrit *āgama*) du Sūtrapiṭaka.

Le Tripiṭaka pāli est subdivisé de la façon suivante :

I. Vinayapiṭaka.
II. Suttapiṭaka
1. *Dīghanikāya.*
2. *Majjhimanikāya.*
3. *Saṃyuttanikāya.*
4. *Aṅguttaranikāya.*
5. *Khuddakanikāya.*
III. Abhidhammapiṭaka.

Le canon de la *Relation* suit un ordre parallèle :

I. Sūtrapiṭaka
1. *Dīrghāgama.*
2. *Madhyamāgama.*
3. *Ekottarāgama.*
4. *Saṃyuktāgama.*
5. *Kṣudrakāgama.*
II. Vinayapiṭaka.
III. Abhidharmapiṭaka.

2. Certaines écoles, tout en introduisant également les textes mineurs dans le Sūtrapiṭaka, leur refusent le titre d'*āgama* pour leur attribuer celui de *piṭaka*. Ce fut le cas pour les *Mahāsāṃghika* (T 1425, k. 32, p. 491 c 22), les *Haimavata* (T 1463, k. 4, p. 818 a 27),

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les *Mahīśāsaka* (T 1421, k. 30, p. 191 a 29) et les *Dharmaguptaka* (T 1428, k. 54, p. 968 b 26). Leur canon se présente donc ainsi :

I. Sūtrapiṭaka
1. *Dīrghāgama.*
2. *Madhyamāgama.*
3. *Saṃyuktāgama.*
4. *Ekottarāgama.*
5. *Kṣudrakapiṭaka.*

II. Vinayapiṭaka.
III. Abhidharmapiṭaka.

3. Face au Suttapiṭaka en cinq Nikāya et aux Sūtrapiṭaka en quatre Āgama complétés par un Kṣudrakapiṭaka, quelques écoles bouddhiques ne reconnaissent qu'un Sūtrapiṭaka en quatre Āgama et excluent les textes mineurs de leur Tripiṭaka.

L'existence d'un Sūtrapiṭaka en quatre Āgama seulement est attestée dès les textes canoniques, car le *Mahāparinirvāṇasūtra,* en deux de ses recensions (T 5, k. 2, p. 175 c 3 ; T 6, k. 2, p. 191 a) affirme que les Arhat du premier concile reçurent quatre Āgama de la bouche d'Ānanda : *Madhyama, Dīrgha, Ekottara* et *Saṃyukta.*

La préface chinoise à la traduction du *Dīrghāgama* (T 1, p. 1 a) décrit sommairement un Sūtrapiṭaka en quatre Āgama : *Ekottara, Madhyama, Saṃyukta* et *Dīrgha.*

Se référant vraisemblablement à une secte Dharmaguptaka, un passage de la *Vinayamātṛkā* (T 1463, k. 4, p. 820 a) parle à son tour d'un Sūtrapiṭaka en quatre Āgama : *Ekottara, Madhyama, Dīrgha* et *Saṃyukta.*

Enfin la puissante secte des Sarvāstivādin qui contribua pour beaucoup à la préservation des écritures, n'eut jamais qu'un Sūtrapiṭaka en quatre Āgama, le « Quadruplé d'Āgama » (*āgamacatuṣṭayam*) selon l'expression du *Divyāvadāna* (p. 17, l. 22 ; p. 333, l. 7). C'est ce qui ressort de divers ouvrages de provenance sarvāstivādin comme l'*Aśokasūtra* (T 2043, k. 6, p. 152 a 7), l'*Abhidharmavinayavibhāṣā* (T 1440, k. 1, p. 503 c - 504 a), le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (T 1451, k. 39, p. 407 b 27 sq.), la *Mahāvyutpatti* (n° 1421-24), etc.

Mais si les Sarvāstivādin excluent les textes mineurs de leur Tripiṭaka, ils en possédèrent néanmoins un certain nombre et n'hésitent pas à y recourir comme à des autorités canoniques ou paracanoniques. En fait, ils les citent fréquemment tantôt sous le titre de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kṣudraka (cf. *Kośavyākhyā*, éd. Wogihara, p. 33, l. 32), tantôt même sous celui de *Kṣudrakāgama* (Kośa, IX, p. 249 : tib. *Luṅ phran chegs*, chin. *Chao-fen-a-han* dans T 1559, k. 22, p. 306 a 7; *Tsa-a-ki-mo* dans T 1558, k. 29, p. 154 b 22).

4. Les Mahāyānistes qui, pour les écrits canoniques, sont tributaires des Sarvāstivādin font de ces Kṣudraka un Piṭaka spécial, distinct du Tripiṭaka traditionnel. C'est ce que montrent divers ouvrages mahāyānistes comme la *Relation de la compilation du Tripiṭaka et du Kṣudrakapiṭaka* (T 2026, p. 3 c 21-23), l'*Upadeśa* (T 1509, k. 11, p. 143 c 24-25; k. 49, p. 412 a 8-9), le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 1, p. 32 b) et la *Yogacaryābhūmi* (T 1579, k. 85, p. 772 b-c), où le canon est analysé de la façon suivante. :

I. Vinayapiṭaka.
II. Sūtrapiṭaka en quatre Āgama.
III. Abhidharmapiṭaka.
IV. Kṣudrakapiṭaka.

b. Le Sūtrapiṭaka.

Le Sūtrapiṭaka, renfermant l'essentiel du Dharma découvert et prêché par Śākyamuni, est le bien commun de tous les bouddhistes et, exception faite pour quelques rares Sūtra, son autorité est reconnue par toutes les écoles, tant du Grand que du Petit Véhicule. Comme on vient de le voir, il comprend quatre ou cinq collections appelées *āgama* dans la tradition sanskrite, *nikāya* dans la tradition pāli, bien que le terme *āgama* se rencontre encore parfois sous la plume de Buddhaghosa (*Sumaṅgala*, I, p. 2) et que la recension chinoise de la *Samantapāsādikā* parle toujours d'A-han (*āgama*) là où la recension pāli recourt au vocable *nikāya* (T 1462, k. 1, p. 675 b).

Les cinq collections n'offrant pas exactement les mêmes garanties d'authenticité, nous traiterons d'abord des quatre premières pour réserver une place à part aux Textes mineurs.

Les quatre premiers Nikāya pāli. — Les quatre premiers nikāya du suttapiṭaka sont autant de collections basées sur la dimension des sutta entrant dans leur composition ou sur leur mode de classement :

1. *Dīghanikāya* « Collection de longs sutta » : 34 sutta répartis en trois groupes (*vagga*).

2. *Majjhimanikāya* « Collection de sutta moyens » : 152 sutta.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. *Saṃyuttanikāya* « Collection de sutta groupés » : 7.762 sutta répartis en six groupes (*vagga*) subdivisés eux-mêmes en 56 assemblages (*saṃyutta*).

4. *Aṅguttaranikāya* « Collection de sutta traitant d'énumérations classées en progression ascendante » : 9.557 sutta répartis en onze ensembles (*nipāta*) subdivisés à leur tour en groupes (*vagga*).

Le Dharma bouddhique est l'objet principal des nikāya, mais quelques sutta traitent également de discipline ou dressent des inventaires du type des mātikā de l'Abhidhamma. Souvent un même sujet est traité dans les diverses collections en des termes presque identiques, et un sutta donné peut apparaître sous la forme d'une recension longue (*mahā*) ou d'une recension brève (*cūḷa*).

Les moines bouddhistes se spécialisaient dans l'étude d'un nikāya déterminé. Il est question, dans les textes de Récitateurs du Dīgha (*dīghabhāṇaka*) et de Récitateurs du Majjhima (*majjhimabhāṇaka*), par exemple dans *Jātaka*, I, p. 59 ; *Visuddhimagga*, p. 29, 219, 236 ; *Sumaṅgala*, I, p. 15, 131. Le *Mahāvaṃsa* (33, 72) signale un thera « versé dans les quatre nikāya » (*caturnikāyathera*).

Les quatre Āgama. — Les nikāya pāli ont leur correspondants dans les Āgama en sanskrit ou en moyen indien. Malheureusement le texte original ne nous est pas connu dans son intégralité.

1. Les sables de l'Asie Centrale et les grottes de Touen-houang au Kan-sou ont livré un nombre considérable de manuscrits ou de fragments de manuscrits s'échelonnant entre le VIe et le XIe siècle de notre ère. Il s'agit pour une bonne part de sūtra entrant dans la collection des Āgama. Les premières trouvailles ont été publiées en ordre dispersé par divers savants : R. Pischel, S. Lévi, L. de La Vallée Poussin, R. Hoernle, H. Lüders, etc. [5]. Plus récemment la mise en ordre des fragments recueillis par les expéditions allemandes de Turfan a permis à E. Waldschmidt et son équipe de reconstituer le texte original intégral de plusieurs sūtra importants : sūtra « longs » comme le *Mahāparinirvāṇa*, le *Mahāvadāna* et l'*Āṭānāṭika* ; sūtra « moyens » ou « courts » dont le manuscrit D 24 de Chotscho semble avoir constitué un recueil. Il existe même des frag-

[5] Voir la bibliographie dans Winternitz, *Literature*, II, p. 234, n. 3, et l'important recueil de R. Hoernle, *Manuscript Remains of b. Literature found in Eastern Turkestan*, I, Oxford 1916.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ments d'un *Catuṣpariṣatsūtra* qui n'a point de correspondant dans les nikāya pāli [6].

2. De larges extraits de sūtra originaux sont cités avec ou sans références par les écrivains bouddhiques, auteurs de traités philosophiques et religieux. Sont particulièrement riches en citations canoniques le *Mahāvastu*, le *Lalitavistara*, l'*Abhidharmakośavyākhyā*, le *Śikṣāsamuccaya*, la *Pañjikā*, le *Tattvasaṃgraha*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, l'*Abhidharmasamuccaya*, etc.

3. Enfin à côté de nombreux sūtra bouddhiques qui firent l'objet de traductions séparées, le Tripiṭaka chinois contient la traduction complète des quatre Āgama exécutée entre la seconde moitié du IVe siècle et les débuts du Ve par des moines de provenance ou d'accointance kaśmīrienne [7].

a. *Dīrghāgama* (Tch'ang-a-han, T 1), traduit par Buddhayaśas entre 412 et 413 : 30 sūtra.

b. *Madhyamāgama* (Tchong-a-han, T 26), traduit par Gautama Saṃghadeva et Saṃgharakṣa entre 397 et 398 : 222 sūtra.

c. *Saṃyuktāgama complet* (Tsa-a-han, T 99), traduit par Guṇabhadra entre 436 et 443 : 1.362 sūtra.

d. *Saṃyuktāgama partiel* (Pie-yi Tsa-a-han, T 100), traduit par un inconnu autour de l'an 400 sur un original de l'école Kāśyapīya : 364 sūtra.

e. *Ekottarāgama* (Tseng-yi-a-han, T 125), traduit entre 397 et 398 par Gautama Saṃghadeva, utilisant une recension établie dans le Nord-Ouest de l'Inde ou en Sérinde et contenant de nombreuses additions mahāyānistes.

6 E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatische Sanskritkanon*, Leipzig, 1939; *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, 3 Teile, Berlin, 1950-51; *Vergleichende Analyse des Catuṣpariṣatsūtra*, Festschrift Schubring, Hamburg, 1951; *Das Catuṣpariṣatsūtra*, Berlin, 1952; *Zur Śroṇakoṭikarṇa-Legende*, NAWG, 1952, p. 129-152; *Zu einigen Bilinguen aus den Turfan-Funden*, NAWG, 1955, p. 1-20; *Die Einleitung des Saṅgītisūtra*, ZDMG, CV, 1955, p. 298-318; *Das Mahāvadānasūtra*, 2 Teile, Berlin, 1953-56; *Ein Fragment des Saṃyuktāgāma aus den Turfan-Funden*, NAWG, 1956, p. 45-53; *Identifizierung einer Handschrift des Nidānasaṃyukta aus den Turfanfunden*, ZDMG, CVII, 1957, p. 372-401; *Sūtra 25 of the Nidānasaṃyukta*, BSOAS, 1957, p. 569-579; *Das Upasenasūtra*, NAWG, 1957, p. 27-44; H. HOFFMANN, *Bruchstücke des Āṭānāṭikasūtra*, Leipzig, 1939.

7 Voir AKANUMA CHIZEN, *Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas*, Nagoya, 1929.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aucune des ces traductions ne remonte à des originaux pāli, mais à des recensions sanskrites, voire même prākrites. L'original de T 26 semble avoir été en sanskrit; celui de T 1 et de T 125 en moyen indien.

Classement des Āgama. — Les sources littéraires mentionnant la compilation des Āgama ne les classent pas toujours dans le même ordre. Nous ignorons s'il faut attacher quelque importance à ce détail, mais voici, par acquit de conscience, un relevé des divers classements :

1. *Dīrgha — Madhyama — Saṃyukta — Ekottara* : Vin. des Mahāsāṃghika (T 1425, k. 32, p. 491 c) ; Vin. des Mahīśāsaka (T 1421, k. 30, p. 191 a). C'est aussi l'ordre du canon pāli.

2. *Dīrgha — Madhyama — Ekottara — Saṃyukta* : Vin. des Dharmagupta (T 1428, k. 54, p. 968 b) ; Vinayamātṛkā des Haimavata (T 1463, k. 4, p. 818 a) ; Relation de Nandimitra (T 2030, p. 14 b).

3. *Madhyama — Dīrgha — Ekottara — Saṃyukta* : Parinirvāṇa-sūtra (T 6, k. 2, p. 191 a).

4. *Saṃyukta — Dīrgha — Madhyama — Ekottara* : Vin. des Mūlasarvāstivādin (T 1451, k. 39, p. 407 b-c) ; Yogacaryābhūmi (T 1579, k. 85, p. 772 c).

5. *Ekottara — Madhyama — Dīrgha — Saṃyukta* : Upadeśa (T 1509, k. 2, p. 69 c ; k. 33, p. 306 c 23) ; Fen-pie-kong-tö-louen (T 1507, k. 1, p. 32 a) ; Relation de la compilation du Tripiṭaka (T 2026, p. 3 a 26) ; Vinayamātṛkā (T 1463, k. 4, p. 820 a).

6. *Ekottara — Madhyama — Saṃyukta — Dīrgha* : Vinayavibhāṣā (T 1440, k. 1, p. 503 c) ; Préface chinoise au Dīrgha (T 1, p. 1).

Lorsque les mêmes sources mentionnent la compilation d'un *Kṣudrakāgama* ou d'un *Kṣudrakapiṭaka,* elles le placent toujours en cinquième lieu.

Comparaison entre Nikāya et Āgama. — La comparaison entre Nikāya pāli et Āgama sanskrits permet de constater des différences notables entre les deux compilations.

Tout d'abord le contenu des codes respectifs n'est pas exactement le même. Les Āgama renferment un plus grand nombre de sūtra que les Nikāya et les rangent différemment. Clos plus tardivement, ils font place à des productions de date relativement récente : c'est ainsi que le *Saṃyukta* (T 99, k. 23, p. 161-170) contient de longs extraits de l'*Aśokāvadāna.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Un même sūtra, selon qu'il apparaît dans les Nikāya ou les Āgama, se présente sous une forme différente. Les *nidāna* servant à les introduire ne s'accordent pas toujours sur leur localisation. Ainsi le *Dīghanikāya* (III, p. 194) situe l'*Āṭānāṭiyasuttanta* à Rājagaha sur le Gijjhakūṭapabbata, tandis que les Āgama (éd. H. Hoffmann, p. 33; T 1245, p. 217 a; T 1509, k. 9, p. 126 a) localisent l'*Āṭānāṭikasūtra* au Jetavana de Śrāvastī. De même encore, là où les Nikāya parlent de la Kūṭāgarasālā « Salle du belvédère » du Mahāvana près de Vesālī, les textes sanskrits correspondants donnent invariablement la Kūṭāgāraśālā sur la rive de l'Étang aux singes (*markaṭahradatīra*). On peut comparer à cet égard le *Saṃyutta pāli*, I, p. 29, avec le *Saṃyukta* sanskrit (T 99, k. 48, p. 350 a), ou encore le *Saṃyutta* pāli, I, p. 230, avec le *Saṃyukta* sanskrit (T 99, k. 40, p. 290 c). Il serait aisé de relever quantité de divergences de détail du même ordre.

Plus importantes encore sont les différences de structure opposant la recension sanskrite d'un sūtra donné à sa recension pāli. Le nombre des péricopes n'est pas le même: certaines sont ajoutées, d'autres supprimées, d'autres enfin déplacées. Il suffit ici de renvoyer aux travaux de F. Weller sur le *Lakkhaṇa* et le *Saṃgītisuttanta*, de E. Waldschmidt sur le *Mahāparinirvāṇa* et le *Mahāvadānasūtra*. Mais la question se pose de savoir si les divergences opposant tradition pāli et tradition sanskrite s'expliquent uniquement par des variations dans la transmission orale des textes, ou par des remaniements intentionnels sur la base de compilations écrites.

Cependant, exception faite pour les interpolations mahāyānistes de l'*Ekottara*, interpolations aisément décelables, les variations en question n'affectent guère que le mode d'expression ou la disposition des matières. Le fonds doctrinal commun aux āgama et aux nikāya est remarquablement uniforme. Conservés et transmis par les écoles, les sūtra ne constituent pas pour autant des documents d'école, mais l'héritage commun à toutes les sectes. Aussi l'accord entre āgama et nikāya sur un point de doctrine — tel celui de l'Anātman — est-il la meilleure, pour ne pas dire l'unique preuve de l'authenticité de ce dernier. Tout essai de reconstruction d'un bouddhisme « précanonique » s'écartant du consensus entre āgama et nikāya ne peut aboutir qu'à des hypothèses subjectives.

Khuddakanikāya pāli. — Le *Khuddakanikāya*, cinquième et dernière collection du Suttapiṭaka, comporte quinze livres énumérés

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans la *Samantapāsādikā* (p. 18), la *Sumaṅgalavilāsinī* (p. 17) et l'*Atthasālinī* (p. 18) dans l'ordre suivant :

1. *Khuddakapāṭha,* petites leçons.
2. *Dhammapada,* vers de la Loi.
3. *Udāna,* élévations de la voix.
4. *Itivuttaka,* textes débutant par la formule : « Ainsi a-t-il été dit ».
5. *Suttanipāta,* ensemble de textes.
6. *Vimānavatthu,* histoires relatives aux palais divins.
7. *Petavatthu,* histoires relatives aux « trépassés ».
8. *Theragāthā,* stances des Anciens.
9. *Therīgāthā,* stances des Anciennes.
10. *Jātaka,* recueil des Naissances antérieures.
11. *Niddesa,* index.
12. *Paṭisambhidāmagga,* chemin de la compréhension.
13. *Apadāna,* récits d'exploits.
14. *Buddhavaṃsa,* la lignée des Buddha.
15. *Cariyāpiṭaka,* la Corbeille de la conduite.

Sans recouvrir exactement la division de la Parole du Buddha en douze Membres, les quinze *Khuddaka* s'en rapprochent en une certaine mesure, les *Khuddaka* n° 3, 4, 8-9, 10 et 13 correspondant respectivement aux Membres n° 5, 7, 4, 8 et 11.

L'antiquité d'un certain nombre de *Khuddaka* ne peut être mise en doute, ceci pour deux raisons :

La première est que quelques-uns d'entre eux sont utilisés comme sources par les quatre premiers nikāya du *Suttapiṭaka* : les *Dhammapadāni* sont cités dans le *Saṃyutta* (I, p. 209) ; l'*Aṭṭhakavagga,* quatrième section du *Suttanipāta,* est mentionné dans le *Vinaya* (I, p. 196) et l'*Udāna* (p. 59) ; enfin, le *Pārāyaṇa,* cinquième section du *Suttanipāta,* est cité dans le *Saṃyutta* (II, p. 49) et l'*Aṅguttara* (I, p. 133, 134 ; II, p. 45 ; III, p. 399 et 401 ; IV, p. 63).

Une seconde raison milite en faveur de l'authenticité des Khuddaka : la plupart d'entre eux ont leur correspondant en sanskrit ou en prākrit :

Le *Ratanasutta* du *Khuddakapāṭha* se retrouve dans le *Mahāvastu* (I, p. 290 sq.).

Le *Dhammapada* a pour correspondants l'*Udānavarga* sanskrit de la Mission Pelliot, le *Dhammapada* prākrit du manuscrit Dutreuil de Rhins et Petrovsky, une version tibétaine et quatre recensions chinoises. Il est fréquemment cité dans les textes sanskrits, par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

exemple dans le *Mahāvastu* (II, p. 212; III, p. 91, 156, 434 sq.), le *Karmavibhaṅga* (p. 46, 48, 76), etc.

Des extraits de l'*Udāna* ont passé dans le *Saṃyuktāgama* (T 99, *sūtra* n° 1072, 1320, 1330).

L'*Itivuttaka* ou plus exactement un *Ityuktam* sanskrit a été l'objet d'une traduction chinoise par Hiuan-tsang : le *Pen-che-king* (T 765).

Sur les 61 sutta entrant dans la collection du *Suttanipāta,* plus de la moitié est connue et utilisée sur le continent. Il serait trop long de relever ici les citations que leur empruntent le *Saṃyuktāgama,* le *Divyāvadāna,* le *Mahāvastu,* la *Vibhāṣā,* l'*Abhidharmakośa,* le *Prajñāpāramitopadeśa,* la *Bodhisattvabhūmi,* etc. De plus l'*Aṭṭhakavagga,* quatrième section du *Suttanipāta,* a été traduit en chinois sur un original sanskrit, l'*Arthavargīya,* par le scythe Tche-k'ien entre les années 223 et 253 ap. J.-C. Des fragments de l'original sanskrit ont été découverts en Asie Centrale et utilisés par le Dr P. V. Bapat dans sa reconstruction de l'*Arthapadasūtra* [8].

Une section du *Vimānavatthu* (n° 81, p. 73-74) a son correspondant en sanskrit hybride dans le *Mahāvastu* (II, p. 191 sq.).

Aux exploits de Soṇakoṭivīsa de l'*Apadāna* pāli (p. 298) répond une page entière du *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* [9].

Enfin au *Buddhavaṃsa* (IV, p. 21 sq.) répond un parallèle en sanskrit hybride dans le *Mahāvastu* (I, p. 250 sq.).

Le parallélisme entre les *Khuddaka* pāli d'une part et des textes en sanskrit d'autre part plaide en faveur de l'authenticité des Textes mineurs, mais ce parallélisme ne résulte pas nécessairement d'une dépendance à l'endroit d'une source commune; il peut s'expliquer aussi par un simple emprunt; les Singhalais peuvent avoir traduit ou adapté en pāli des originaux sanskrits et, inversement, les Indiens continentaux peuvent avoir utilisé des originaux pāli.

Mais si un certain nombre de *Khuddaka* pāli comptent parmi les spécimens les plus anciens de la littérature canonique, il ne s'ensuit nullement que la compilation du *Khuddakanikāya* où ils figurent ait été effectuée aux origines mêmes du bouddhisme, dès le concile de Rājagṛha, en l'an un du Nirvāṇa, comme le voudrait la tradition singhalaise.

8 P. V. Bapat, *Arthapada Sūtra,* Santiniketan, 1951.

9 N. Dutt, *Gilgit Man.,* III, part 1, p. 181-182; cf. M. Hofinger, *Le Congrès du lac Anavatapta,* I, Louvain, 1954, p. 208.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En fait, au Ve siècle de notre ère, à Ceylan, on discutait encore sur le nombre exact des sections du *Khuddakanikāya*. Les quinze livres traditionnels sont bien énumérés dans la *Samantapāsādikā* (p. 18), la *Sumaṅgalavilāsinī* (p. 17) et l'*Atthasālinī* (p. 18), mais tandis que la *Samantapāsādikā* (p. 27, l. 23) et la *Sumaṅgalavilāsinī* (p. 23, l. 25) parlent d'un *Khuddakanikāya* « en quinze sections » (*pañcadasabheda*), l'*Atthasālinī* (p. 26, l. 3) mentionne un *Khuddakanikāya* « en quatorze sections » (*cuddasappabheda*). De plus la recension chinoise de la *Samantapāsādikā* (T 1462, k. 1, p. 676 a 7-10) exclut le *Khuddakapāṭha* de la collection et énumère les quatorze sections restantes dans un ordre inhabituel :

1. *Dhammapada.*
2. *Apadāna.*
3. *Udāna.*
4. *Itivuttaka.*
5. *Nipāta.*
6. *Vimāna.*
7. *Peta.*
8. *Thera.*
9. *Therīgāthā.*
10. *Jātaka.*
11. *Niddesa.*
12. *Paṭisambhidā.*
13. *Buddhavaṃsa.*
14. *Cariyāpiṭaka.*

La canonicité de plusieurs de ces sections fut toujours discutée. Le *Dīpavaṃsa* (V, 37) veut qu'après le concile de Vaiśālī les Mahāsaṃgītika aient rejeté la *Paṭisambhidā*, le *Niddesa* et une partie du *Jātaka*. A Ceylan, au temps de Buddhaghosa (Ve siècle), l'école des Dīghabhāṇaka excluait du *Khuddakanikāya* trois sections — *Khuddakapāṭha*, *Cariyāpiṭaka* et *Apadāna* — et rattachait les douze autres à l'*Abhidhammapiṭaka*. Par contre les Majjhimabhāṇaka, après avoir éliminé le *Khuddakapāṭha*, faisaient passer le restant dans le *Suttapiṭaka* [10]. Enfin, constatant le petit nombre de sutta formels intervenant dans les *Khuddaka*, le commentateur singhalais Sudinna rejetait la plupart des sections sous prétexte « qu'il n'y a pas de Parole du Buddha qui n'emprunte la forme d'un sutta » (*asuttanāmakaṃ Buddhavacanaṃ nāma n'atthi*) [11].

Profitant du désordre où se trouvait la collection, les bouddhistes birmans y adjoignirent quatre textes paracanoniques — *Milindapañha*, *Suttasaṃgaha*, *Peṭakopadesa* et *Nettipakaraṇa* — si bien que leur *Khuddakanikāya* compte actuellement dix-neuf livres [12].

Kṣudraka sanskrits. — Comme on l'a vu plus haut, les textes mineurs sanskrits n'occupent pas dans le canon des écritures une place uniforme : tantôt ils constituent, sous le titre de *Kṣudrakāgama*

[10] Sumaṅgala, I, p. 15.
[11] Sumaṅgala, II, p. 566; Manorathapūraṇī, III, p. 159.
[12] M. H. Bode, *The Pāli Literature of Burma*, L., 1909, p. 4-5.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou de *Kṣudrakapiṭaka*, la cinquième collection du Sūtrapiṭaka, tantôt ils forment un quatrième Piṭaka distinct du Tripiṭaka.

Quel était le contenu du *Kṣudrakapiṭaka*? Il fut et resta toujours des plus flottant, plus flottant encore que celui du *Khuddakanikāya* pāli. Appelés à le définir, les récits du premier concile dissimulent mal leur embarras et hésitent entre deux solutions : la première qui consiste à attribuer à la collection quelques textes spéciaux non collationnés dans les Āgama, la seconde qui tend à identifier le *Kṣudrakapiṭaka* à la Parole du Buddha en douze membres (*dvādaśāṅgabuddhavacana*). Voici quelques définitions :

Dans la *Relation de la compilation du Tripiṭaka et du Kṣudrakapiṭaka* (T 2026, p. 3 *c*), on lit : « Les exposés (du *Kṣudrakapiṭaka*) se différencient chacun en raison des pensées et des actes : c'est pourquoi on les appelle *Tsa-tsang*. Le Buddha, les Arhat, les Deva, Brahmā et les Tīrthika y exposent les causes de leurs naissances antérieures (*pūrvajanman*) : c'est pourquoi on les appelle *Tsa-tsang*. Les *gāthā* y abondent; il y est question des douze causes (*nidāna*) et des bases (*āyatana*) respectives et multiples : c'est ce qu'on appelle *Tsa-tsang* (*Kṣudrakāgama*). Il expose, à propos des existences du Bodhisattva au cours des trois périodes incalculables (*asaṃkhyeyakalpa*), les lieux de naissance et les conditions efficientes : c'est pourquoi on l'appelle *San-tsang* (corriger *Tsa-tsang*) ». Pour l'auteur de ce texte obscur, le *Kṣudraka* traitait principalement des naissances antérieures (*jātaka*) et des causes (*nidāna*) qui les expliquent, et l'exposé abondait en stances (*gāthā*). Or *gāthā*, *nidāna* et *jātaka* font partie des douze membres de l'écriture.

Une explication à peu près semblable est fournie par le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 1, p. 32 *b*) : « Le *Tsa-tsang* n'est pas la parole d'un seul homme : il s'agit soit de la parole du Buddha, soit de la parole des disciples, soit de stances (*gāthā*) élogieuses des Deva. Il traite encore des conditions des existences antérieures et des lieux de naissance du Bodhisattva au cours des trois périodes incalculables. La lettre et le sens y sont multiples, plus abondants que dans le *Tripiṭaka* : c'est pourquoi on l'appelle *Tsa-tsang* ». Ici encore les *sūtra* recueillis de la bouche du Buddha ou de ses disciples, les *gāthā* prononcées par les dieux et les *jātaka* constituent l'essentiel du *Kṣudrakapiṭaka*.

Pour la *Vinayamātṛkā* (T 1463, k. 3, p. 818 a), le *Kṣudrakapiṭaka*, tout en incorporant certains textes spéciaux étrangers aux Āgama,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

correspond pour l'ensemble à la Parole du Buddha en douze membres : « La Parole du Buddha comme le *Fa-kiu* (*Dharmapada*), le *Chouo-yi* (*Arthavarga*) ou le *Po-lo-yen* (*Pārāyaṇa*), allant du *Sūtra* à l'*Upadeśa*, tous ces textes sacrés en relation avec le *Tsa-tsang* sont nommés *Kṣudrakapiṭaka* ».

S'inspirant du même principe de répartition, le *Vinaya des Dharmagupta* (T 1428, k. 54, p. 968 b) propose un *Kṣudrakapiṭaka* en douze sections dont les sept premières, si notre interprétation est exacte, correspondent à autant de « Membres » de l'écriture, et les cinq dernières ont trait à des compositions autonomes. Selon cette source, le *Tsa-tsang* serait un recueil de douze textes sacrés :

1. *Cheng* (abrégé pour *Pen-cheng*) : *Jātaka.*
2. *Pen* (abrégé pour *Pen-che*) : *Itivṛttaka.*
3. Bons *Yin-yuan* : *Nidāna.*
4. *Fang-teng* : *Vaipulya.*
5. *Wei-tseng-yeou* : *Adbhutadharma.*
6. *P'i-yu* : *Avadāna.*
7. *Yeou-p'o-t'i-chö* : *Upadeśa.*
8. *Kiu-yi* : *Arthavarga.*
9. *Fa-kiu* : *Dharmapada.*
10. *Po-lo-yen* : *Pārāyaṇa.*
11. *Tsa-nan* : *Saṃcodana.*
12. *Cheng-kie* : *Sthaviragāthā.*

On peut négliger ici, comme simple remplissage, les textes sacrés n° 1 à 7 tentant un rapprochement avec certains membres de l'écriture. Mais les textes n° 8 à 12 (*Arthavarga, Dharmapada, Pārāyaṇa* et *Sthaviragāthā*) méritent de retenir l'attention car ils se réfèrent à des écrits bouddhiques d'un genre spécial, ceux des Poésies psalmodiées qui semblent bien avoir formé le noyau primitif des textes mineurs.

Les poésies psalmodiées. — Il s'agit manifestement de compositions anciennes d'une haute valeur poétique, utilisant la stance comme moyen d'expression. Le Buddha n'en est pas l'auteur et, à la différence des sūtra traditionnels, elles ne développent pas le sens profond, surnaturel, associé à la doctrine du vide. C'est pourquoi les diascévastes du canon les refoulèrent parmi les textes dits « mineurs ». Cependant elles furent pour la plupart psalmodiées durant la nuit par de grands disciples comme Śroṇa Koṭikarṇa

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*Vin. pāli*, I, p. 196), Aniruddha (*Saṃyutta*, I, p. 209), ou un groupe d'Anciens (*Divyāvadāna*, p. 34-35). Présent à ces récitations, le Buddha en avait félicité les auteurs : « Bien, bien, ô moine! tu as une belle voix, bien articulée, sans rien de sourd ni d'avalé, et qui fait bien comprendre le sens ».

Les sources canoniques qui relatent ces épisodes dressent des listes plus ou moins longues des récitations auxquelles se livrèrent les grands disciples : on y retrouve presque toujours le *Dharmapada*, l'*Arthavarga*, le *Pārāyaṇa* et les *Sthaviragāthā* que le passage du *Vinaya des Dharmagupta* cité plus haut donnait comme parties intégrantes du *Kṣudrakapiṭaka*. Voici d'ailleurs le relevé de ces listes :

1. Un seul titre, les *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi* (en pāli : *Aṭṭhakavaggikāni*) dans le *Vin. pāli* (1, p. 196), l'*Udāna* (p. 59), les *Vin. des Mahāsāṃghika* (T 1425, k. 23, p. 416 a 3), *Mahīśāsaka* (T 1421, k. 21, p. 144 b 17) et *Dharmaguptaka* (T 1428, k. 39, p. 845 c 24).

2. Deux titres dans le *Vin. des Sarvāstivādin* (T 1435, k. 25, p. 181 b 24-25) :

1. *Pārāyaṇa.*
2. *Satyadṛṣṭa.*

3. Trois titres dans *Saṃyuktāgama* partiel (T 100, k. 15, p. 480 c) :

1. *Dharmapadagāthā.*
2. *Pārāyaṇa.*
3. *Mahātheragāthā.*

4. Cinq titres dans la version chinoise du *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (T 1448, k. 3, p. 11 b 6) :

1. *Udāna.*
2. *Sthaviragāthā.*
3. *Śailagāthā.*
4. *Munigāthā.*
5. *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi.*

5. Six ou sept titres dans le *Divyāvadāna* (p. 20, 34-35) :

1. *Udāna.*
2. *Pārāyaṇa.*
3. *Satyadṛṣṭa.*
4. *Sthaviragāthā.*
5. *Śailagāthā.*
6. *Munigāthā.*
7. *Arthavargīyāṇi.*

6. Huit titres dans l'original sanskrit du *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (Gilgit Manuscripts, III, part 4, p. 188, l. 8) :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. *Udāna.*
2. *Pārāyaṇa.*
3. *Satyadṛṣṭa.*
4. *Śailagātha.*
5. *Munigātha.*
6. *Sthaviragāthā*
7. *Sthavirīgāthā.*
8. *Arthavargīyāṇi.*

7. Huit titres également dans le *Saṃyuktāgama complet* (T 99, k. 49, p. 362 c 10) :

1. *Yeou-t'o-na : Udāna.*
2. *Po-lo-yen-na : Pārāyaṇa.*
3. *Kien-tchen-ti : Satyadṛṣta.*
4. *Chang-tso-so-chouo-kie : Sthaviragāthā.*
5. *Pi-k'ieou-ni-so-chouo-kie : Bhikṣuṇīgāthā.*
6. *Che-lou-kie : Śailagāthā.*
7. *Yi-p'in : Arthavargīyāṇi.*
8. *Meou-ni-kie : Munigāthā.*

Tous ces ouvrages ont leurs correspondants dans les *Khuddaka* pāli : Les *Dharmapadagāthā* ou *Udāna*[*varga*] répondent au *Dhammapada.* — Les *Munigāthā* sont probablement les *Munigāthā* de l'édit aśokéen de Bhadra (Bloch, p. 154) et le *Munisutta* du *Suttanipāta* (I, 12). — Le *Satyadṛṣṭa* (variante : *Satyadṛśa*), non encore identifié, se réfère peut-être à l'éloge de la « Vérité, voix de l'Immortel » qui fait l'objet du *Subhāsitasutta* du *Suttanipāta* (III, 3). — Les *Śailagāthā* sont le *Selasutta* du *Suttanipāta* (III, 7). — Les *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi* sont les seize *sutta* de l'*Aṭṭhakavagga* du *Suttanipāta* (IV). — Le *Pārāyaṇa* est le chapitre V du *Suttanipāta.* — Enfin les *Sthaviragāthā* et les *Sthavirī* ou *Bhikṣuṇīgāthā* correspondent respectivement aux *Thera* et *Therīgāthā* du recueil pāli.

On voit donc comment les écoles de langue sanskrite, tout en reconnaissant en principe l'autorité des textes mineurs, hésitaient sur leur nombre et leur étendue. A la différence des theravādin singhalais qui sont parvenus à compiler un *Khuddakanikāya,* les bouddhistes du continent, quoi qu'en disent les récits du premier concile, se sont bornés à dresser des listes de Kṣudraka sans aboutir jamais à former une collection définitive. C'est pourquoi aucune traduction chinoise d'un *Kṣudrakapiṭaka* complet ne nous est parvenue.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La canonicité des Sūtra. — L'enseignement bouddhique (*śāsana*) est à la fois d'ordre théorique (*paryāpti*) et d'ordre pratique (*pratipatti*). Tandis que le Vinaya est seulement une convention (*saṃvṛti*) adoptée comme ligne de conduite, le Dharma exposé dans les *Sūtra* représente la vérité absolue (*paramārthasatya*).

Le Dharma est à proprement parler Parole du Buddha (*buddhavacana*), mais cette définition n'est pas à prendre au sens restreint. A en juger d'après les explications fournies par tous les Vinaya les uns après les autres — *Vin. des Mahāsāṃghika* (T 1425, k. 13, p. 336 a 21; *Vin. des Mūlasarv.* (T 1442, k. 26, p. 771 b 22); *Vin. pāli* (IV, p. 15); *Vin. des Dharmagupta* (T 1428, k. 11, p. 639 a 16); *Vin. des Sarvāstivādin* (T 1435, k. 9, p. 71 b 1) — le Dharma est ce qui est énoncé par le Buddha, sans doute et avant tout, mais aussi par les auditeurs (*śrāvaka*), les sages ermites (*ṛṣi*), les dieux (*deva*) et les êtres apparitionnels (*upapāduka*).

La parole du Buddha se transmet de génération en génération par le canal des auditeurs. L'auditeur (*śrāvaka*) recueille la parole soit directement de la bouche du maître, soit encore en la saisissant par le savoir intentionnel (*praṇidhijñāna*).

Il va sans dire que l'antique révélation ne nous est pas parvenue dans son entier. Il y eut « perte de la récitation primitive » (*mūlasaṃgītibhraṃśa*), et beaucoup de sūtra ont disparu (*bahulāni sūtrāṇy antarhitāni*). Parmi eux, la *Vibhāṣā* signale ceux qui énuméraient les six *hetu* (T 1545, k. 16, p. 79 b), les vingt-huit *anuśaya* (k. 46, p. 236), les trente-sept *bodhipākṣika* (k. 96, p. 496 a); elle affirme que « primitivement l'Ekottarāgama énumérait les dharma de 1 à 100; il s'arrête maintenant à 10 et, de 1 à 10, beaucoup est perdu, peu reste... Au Nirvāṇa de Śāṇavāsa, disciple d'Ānanda, 77.000 Avadāna et Sūtra, 10.000 Abhidharmaśāstra furent perdus » (k. 16, p. 79 b). Des remarques identiques se rencontrent dans l'*Abhidharmakośa* (II, p. 245 n.) et toute une série de textes signalés par Bu-ston (II, p. 169-171). Même en faisant la part de l'exagération, il faut reconnaître que tout n'est pas faux dans ces assertions : il est certain par exemple qu'en ce qui concerne quelques sūtra du Grand Véhicule il existait des recensions plus longues que celles qui nous sont parvenues [13].

13 Ce fut notamment le cas pour le Saṃdhinirmocanasūtra : cf. P. Demiéville, JA, 1936, p. 650.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

D'autre part, à côté de sūtra authentiques, dûment classés dans les collections, ont circulé des textes séparés (*muktaka*) et apocryphes (*adhyāropita*). Le Buddha avait prévu cette altération de la doctrine quand il annonçait : « Les Sūtra promulgués par le Tathāgata, profonds, de sens profond, supramondains, enseignant la vacuité, ils ne les écouteront pas avec foi, n'y prêteront pas l'oreille, ne les reconnaîtront pas comme vrais ... Mais les Sūtra faits par les poètes, poétiques, de syllabes et de phonèmes artistiques, exotériques, promulgués par les disciples, ils les croiront ... C'est ainsi que les Sūtra de la première catégorie disparaîtront » (*Saṃyutta*, II, p. 267 ; *Aṅguttara*, I, p. 72-73 ; T 99, k. 47, p. 345 b).

Déjà, après le concile de Vaiśālī, en l'an 110 du Nirvāṇa, les Mahāsaṃgītika falsifièrent les textes authentiques (*Dīpavaṃsa*, V, 32-38) et, au concile de Pāṭaliputra, sous Aśoka, un certain Mahādeva prétendit incorporer aux trois Corbeilles les sūtra du Grand Véhicule (Demiéville, *Sectes*, p. 30). « Après le Nirvāṇa du Buddha, dit la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 185, p. 929 c), dans les Sūtra, on a placé de faux Sūtra ; dans le Vinaya on a placé de faux Vinaya ; dans l'Abhidharma on a placé de faux Abhidharma ». Et l'*Abhidharmakośa* (III, p. 40) remarque à son tour : « Qu'y pouvons-nous faire ? Le Maître est entré dans le Nirvāṇa, la Bonne Loi n'a plus de chef. Beaucoup de sectes se sont formées qui altèrent à leur fantaisie le sens et la lettre ».

La multiplication des textes apocryphes a conduit les anciens théoriciens du Dharma à formuler des critères d'authenticité qui furent généralement acceptés. On les trouve dans les diverses recensions du *Mahāparinirvaṇasūtra* (Dīgha, II, p. 123 ; *Mahāparinirvāṇa sanskrit*, éd. Waldschmidt, p. 238 ; T 1, k. 3, p. 17 c ; T 5, k. 1, p. 167 a ; T 6, k. 1, p. 182 c ; T 7, k. 1, p. 195 c), l'*Aṅguttara* (II, p. 167 ; T 125, k. 20, 652 b), le *Vin. des Mūlasarv.* (T 1451, k. 37, p. 389 b), l'*Abhidharmakośa* (IX, p. 252) ; et plusieurs traités mahāyānistes y font allusion (*Śikṣāsamuccaya*, p. 63, l. 18 ; *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 431 ; *Sūtrālaṃkāra*, p. 4 ; *Bodh. bhūmi*, p. 108, l. 25) :

Lorsqu'un religieux, sur la base de l'une des quatre grandes autorités (*mahāpadeśa*) — le Buddha, un Saṃgha déterminé, un groupe d'Anciens ou un Ancien particulièrement instruit —, prétend faire admettre un texte donné comme Parole du Buddha, il ne faut pas l'approuver ni le rejeter sans examen. Est parole du Buddha « ce qui nous arrive comme tel par la succession des maîtres et des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

disciples, ce qui se trouve dans le Sūtra, apparaît dans le Vinaya et ne contredit pas la nature des choses (*dharmatā*) ». Cette nature des choses est la Loi de la production en dépendance découverte et enseignée par le Buddha.

c. Le Vinayapiṭaka.

Dans l'état où il se présente à nous, le Vinayapiṭaka est moins homogène que la Corbeille des sūtra, en ce sens que, tout en exploitant un fond commun, les divers Vinaya en notre possession traitent la matière avec plus de liberté et s'écartent à ce point les uns des autres qu'ils constituent des documents d'école et se donnent pour tels. A côté du Vinaya pāli, nous possédons ceux des Sarvāstivādin (T 1435), des Dharmagupta (T 1428), des Mahāsāṃghika (T 1425), des Mahīśāsaka (T 1421) et des Mūlasarvāstivādin (T 1442-51; Dul ba, I-XIII).

Leur compilation ne fut close qu'à une époque tardive puisqu'il y est question non seulement d'événements contemporains du Buddha, mais encore du concile de Vaiśālī en l'an 100 ou 110 du Nirvāṇa, des patriarches qui se succédèrent depuis les origines jusqu'au règne d'Aśoka et au-delà, enfin de prédictions dont certaines, comme celle relative au stūpa de Kaniṣka, ne peuvent avoir été élaborées avant le IIe siècle de notre ère.

Bases du Vinaya. — La discipline monastique comporte un certain nombre de fautes à éviter et d'actes ou de cérémonies à accomplir. En d'autres termes elle repose sur le double fondement du Prāṭimokṣa et des Karmavācanā.

Le Prātimokṣa est une liste de fautes contre les prescriptions de l'ordre avec indication du châtiment qui frappe ceux qui les commettent. Le Prātimokṣa est double : celui des bhikṣu comprenant huit catégories de fautes et celui des bhikṣuṇī n'en comprenant que sept. Chaque école bouddhique tint a dresser son propre Prātimokṣa, mais entre les diverses listes on ne constate que des différences minimes. A côté de nombreuses traductions tibétaines et chinoises, nous possédons le texte original des listes suivantes :

1. *Bhikkhu* et *bhikkhuṇīpāṭimokkha* des Theravādin (Vin. pāli, vol. III et IV).

2. *Bhikṣuprātimokṣa* des Sarvāstivādin (éd. L. Finot, JA, 1913, p. 465-547), correspondant à T 1436.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. *Bhikṣuṇīprātimokṣa* des Sarvāstivādin (éd. E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke des ...*, Leipzig, 1926), correspondant à T 1437.

4. *Bhikṣuprātimokṣa* des Mūlasarvāstivādin(éd. A. C. BANERJEE, IHQ, XXIX, 1953, p. 162-174; 266-275, 363-377), correspondant à T 1454.

5. *Prātimokṣa* des Mahāsāṃghika (éd. W. PACHOW-R. MISHRA, Journ. of the G. Jha Res. Inst., IX, 2, 3, 4).

Les Karmavācanā sont des décisions concernant le fonctionnement de la vie de communauté. Elles ont trait à l'admission dans l'ordre, aux cérémonies de l'ordination, de la confession, de la pravāraṇā, à l'entrée en retraite et aux détails les plus variés de la vie monastique.

A côté de divers Kammavācanā pāli publiés depuis longtemps par F. SPIEGEL, J. F. DICKSON, O. FRANKFURTER, H. BAYNES, S. C. DAS et G. CLAUSON [14], nous possédons aujourd'hui un *Bhikṣukarmavākya* des Mūlasarvāstivādin (éd. A. C. BANERJEE, IHQ, XXV, 1949, p. 19-30), des *Bhikṣuṇīkarmavācanā* des Sarvāstivādin (éd. C. M. RIDDING, etc., BSOS, I, 1917-20, p. 123) et des [*Bhikṣu*] *Karmavācanā* des Sarvāstivādin (éd. H. HAERTEL, Berlin, 1956).

STRUCTURE DU VINAYA. — Le Vinaya comprend généralement trois parties : le double *Sūtravibhaṅga* (*bhikṣu* et *bhikṣuṇīvibhaṅga*), une vingtaine de *Skandhaka* (pāli, *Khandhaka*) ou de *Vastu*, enfin et éventuellement des appendices.

1. Le *Sūtravibhaṅga* est l'explication détaillée des articles du *Prātimokṣa*. Le *Bhikṣuvibhaṅga* commente les 227 articles [15] du Bhikṣuprātimokṣa rangés en huit catégories :

1. *Pārājika*, ou *āpatti*, fautes entraînant la déchéance.
2. *Saṃghāvaśeṣa* (pā. *Saṅghādisesa*), fautes entraînant l'exclusion temporaire de la communauté.
3. *Aniyata*, fautes équivoques.
4. *Niḥsargika* ou *Naiḥsargika Pātayantika* (pā. *Nissaggiya Pācittiya*), fautes entraînant l'abandon d'un objet indûment obtenu.
5. *Pātayantika* (pā. *Pācittiya*), fautes entraînant pénitence.
6. *Pratideśanīya* (pā. *Pāṭidesanīya*), fautes à déclarer.
7. *Śaikṣa* (pā. *Sekhiya*), choses à recommander.
8. *Adhikaraṇaśamatha*, moyens d'apaiser les disputes.

Le *Bhikṣuṇīvibhaṅga* commente les 311 articles [15] du Bhikṣuṇīprāti-

[14] Bibliographie dans WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 25, n. 1.

[15] Le nombre des articles varie selon les écoles.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mokṣa rangés en sept catégories, les mêmes que les précédentes à l'exclusion des Aniyata.

Le commentaire conçu selon un plan systématique débute par une histoire expliquant la promulgation de l'article, formule la prescription en indiquant la pénalité qu'entraîne sa violation, explique mot à mot la prescription (*padabhājaniya*) et termine par d'autres historiettes justifiant les éventuelles exceptions à la règle.

2. Les *Skandhaka* « sections » ou les *Vastu* « points » règlent les détails de la vie monastique sur la base des actes et des cérémonies prescriptes dans les Karmavācanā dont il a été question plus haut. Ces sections sont au nombre d'une vingtaine :

1. *Pravrajyā,* l'admission dans l'ordre.
2. *Poṣadha,* les cérémonies mensuelles de la confession.
3. *Varṣā,* la retraite des moines durant la saison des pluies.
4. *Pravāraṇā,* la festivité à la sortie de retraite.
5. *Carma,* l'usage des souliers et autres objets de cuir.
6. *Bhaiṣajya,* les médicaments.
7. *Cīvara,* les vêtements.
8. *Kaṭhina,* la distribution des vêtements monastiques.
9. *Kośāmba,* les disputes entre moines comme ce fut le cas à Kauśāmbī.
10. *Karma,* les conditions de validité dans la procédure ecclésiastique.
11. *Pāṇḍulohitaka,* mesures disciplinaires prises en communauté.
12. *Pudgala,* procédure ordinaire contre de simples offenses.
13. *Pārivāsika,* règle de comportement durant la période de mise à l'épreuve et le mānāpya.
14. *Poṣadhasthāpana,* exclusion d'un moine à la cérémonie de la confession.
15. *Śamatha,* procédure pour apaiser les disputes.
16. *Saṃghabheda,* schisme.
17. *Śayanāsana,* résidence et mobilier.
18. *Ācāra,* comportement des moines en diverses circonstances.
19. *Kṣudraka,* conseils mineurs.
20. *Bhikṣuṇī,* comportement imposé aux religieuses.

3. Les appendices annexés à certains Vinaya dressent des sommaires de la matière traitée dans les *Vibhaṅga* et les *Skandhaka,* ou fournissent des renseignements supplémentaires sur certains événements intéressant l'histoire ecclésiastique.

Malgré son caractère technique très poussé, le Vinaya est une mine inépuisable de renseignements curieux et précis sur la vie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

indienne en général et celle des moines bouddhistes en particulier. On y trouve par milliers des historiettes détachées rapportant en quelles circonstances l'inconduite de tel ou tel religieux détermina le Buddha à porter telle défense ou à formuler tel ordre.

Mais il y a plus. On rencontre tantôt dans les Appendices et tantôt dans les Skandhaka des exposés suivis constituant une biographie partielle de Śākyamuni et un début de chronique ecclésiastique. La biographie comprend trois parties : les antécédents et la généalogie du Buddha, sa naissance et sa vie jusqu'à l'illumination, enfin les débuts du ministère public jusqu'à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. La chronique traite des funérailles du Buddha, du concile de Rājagṛha, des premiers patriarches et enfin du concile de Vaiśālī. La présence de pareils excursus pose un problème littéraire sur lequel on reviendra plus loin.

Analyse des six Vinaya. — Sur le plan qui vient d'être décrit, ont été élaborés au cours des siècles six Vinaya distincts dont il importe de donner une brève analyse :

1. *Vinaya pāli.* Bien propre des theravādin singhalais, il eut cours dans l'île de Ceylan et ne semble pas avoir jamais été utilisé sur le continent. Il comprend trois parties :

I. *Suttavibhaṅga* (t. III-IV de l'édition de la PTS).
   1. *Mahāvibhaṅga* ou *Bhikkhuvibhaṅga.*
   2. *Bhikkhuṇīvibhaṅga.*

II. *Khandhaka* au nombre de 22 (t. I-II de l'édition de la PTS).
   1. *Mahāvagga* (dix premiers Khandhaka).
   2. *Cullavagga* (douze derniers Khandhaka).

Cette section comprend trois parties distinctes :
   a. Une introduction consacrée à une partie de la biographie du Buddha, depuis l'illumination jusqu'à la conversion de de Śāriputra (I, p. 1-44).
   b. L'exposé des vingt Khandhaka (I, p. 44-360; II, p. 1-283).
   c. Une conclusion, introduite à l'improviste, et contenant le récit des conciles de Rājagha (II, p. 284-293) et de Vesālī (II, p. 294-308).

III. *Parivāra* ou Appendice en 16 sections et 19 chapitres (t. V de l'éd. de la PTS). Il récapitule sous forme de questions et de réponses le contenu des parties précédentes. Il est l'œuvre d'un moine singhalais « le très savant Dīpa qui avait porté son enquête sur les méthodes suivies par les anciens maîtres » (V, p. 226).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. *Vinaya des Sarvāstivādin* (T 1435). — Plus connu sous le nom de « Vinaya en dix récitations » (*Daśādhyāya*), ce vinaya, dont on ne possède que quelques fragments originaux [16], fut traduit en 404 par Kumārajīva avec la collaboration de Puṇyatrāta et de Dharmaruci. Après 409, Vimalākṣa lui ajouta une postface. L'ouvrage comprend quatre parties :

I. *Bhikṣuvibhaṅga* : adhyāya 1 à 3 (T 1435, p. 1-147).
II. *Skandhaka* : adhyāya 4 à 6 (p. 148-302).
III. *Bhikṣuṇīvibhaṅga* : adhyāya 7 (p. 302-346).
IV. Appendices :
a. *Ekottaradharma* : adhyāya 8 (p. 346-378).
b. *Upāliparipṛcchā* : adhyāya 9 (p. 379-409).
c. *Bhikṣu* (corr. *Vinaya*) *adhyāya*. — *Ubhayatovinaya* et *Saṃyukta*. — *Pārājikadharma*. — *Saṃghāvaśeṣa* : début de l'adhyāyā 10 (p. 410-445).
d. *Kuśalādhyāya* et *Préface au Vinaya* : fin du 10e adhyāya (p. 445-470).

Cette préface ou plutôt cette postface ne faisait pas partie de la traduction complète du Vinaya exécutée en 404-405 à Tch'ang-ngan par Kumārajīva et ses assistants. Elle fut ajoutée postérieurement, après 409, par Vimalākṣa.

Kumārajīva (350-409), ordonné à l'âge de six ans (356) étudia à Kučā et suivit les leçons du maître kaśmīrien Vimalākṣa qui lui enseigna le Vinaya des Sarvāstivādin. Après diverses péripéties, une expédition chinoise l'emmena en 385 à Leang-tcheou. C'est de là qu'il gagna Tch'ang-ngan, en 402, où il travailla jusqu'à sa mort. Entre les années 404 et 405, avec l'aide de Fou-jo-to-lo d'abord, de Dharmaruci ensuite, il exécuta une traduction chinoise du Vinaya des Sarvāstivādin. En 406 son maître Vimalākṣa vint le rejoindre à Tch'ang-ngan. Après la mort de Kumārajīva survenue en 409, Vimalākṣa gagna la région du Ngan-houei où il continua d'enseigner le Vinaya. Il revisa la version chinoise de Kumārajīva, changea le titre de la 10e récitation (« Récitation sur le Vinaya » au lieu de « Récitation du bien ») et ajouta aux 58 rouleaux du texte primitif trois nouveaux rouleaux (k. 59-61). Cette postface comprend quatre

16 J. Filliozat et H. Kuno, *Fragments du Vinaya des Sarvāstivādin*, JA, 1938, p. 21-64.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sections : 1-2. le récit des deux premiers conciles, 3. des *Varia* (*saṃyukta*) sur le Vinaya ; 4. des Antécédents (*nidāna*) [17].

Ainsi donc la première traduction, donnée cependant comme complète, ne contenait pas le récit détaillé des deux conciles auxquels elle ne faisait qu'une brève allusion (k. 56, p. 414 a). Le récit fut ajouté, après 409, par Vimalākṣa, probablement sur la base de documents sanskrits recueillis en Asie Centrale.

3. *Vinaya des Dharmagupta* (T 1428). — Il fut traduit à Tch'ang-ngan en 408-413 par Buddhayaśas qui récitait le texte par cœur et le rendait en chinois avec l'aide de l'interprète Houei-pien. Il comprend quatre parties :

I. *Bhikṣuvibhaṅga* (p. 568-713).
II. *Bhikṣuṇīvibhaṅga* (p. 714-778).
III. *Skandhaka* (p. 779-971).
  a. Introduction : Vie du Buddha : Antécédents et généalogie (p. 779 a 5 - 779 b 10) ; naissance du Buddha et sa vie jusqu'à l'illumination (p. 779 b 10 - 781 c 11) ; les débuts du ministère jusqu'à la conversion de Śāriputra (p. 781 c 11 - 799 b 24).
  b. Les vingt *Skandhaka* (p. 799-966).
  c. Conclusion : Les funérailles du Buddha (p. 966 a 15 -966 c 11) ; le concile de Rājagṛha (p. 966 c 11 - 968 c 17) ; le concile de Vaiśālī (p. 968 c 11 - 971 c 2).
IV. Deux appendices : 1. *Saṃyuktavarga* (p. 971-990) ; 2. *Vinayaikottara* (p. 990-1014).

4. *Vinaya des Mahāsāṃghika* (T 1425). — Il a été traduit à Nankin en 416 par Buddhabhadra et Fa-hien sur un original trouvé à Pāṭaliputra par Fa-hien. Les grottes de Bāmyān en ont livré un court fragment, publié par S. Lévi dans le J. A. 1932, p. 4-8. Le Vinaya se divise de la façon suivante :

I. *Bhikṣuvibhaṅga* (T 1425, p. 227-412).
II. *Skandhaka* (p. 412-514).
III. *Bhikṣuṇīvibhaṅga* (p. 514-548).

L'ouvrage ne contient pas de biographie suivie du Buddha, mais renferme dans la section des *Skandhaka* et sous le titre de Kṣudrakādhyāya un début de chronique ecclésiastique relatant les funérailles

[17] Références aux sources dans P. Demiéville, TP, XL, p. 242-250.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Buddha (p. 489 c 26 - 490 b 21), le concile de Rājagṛhra (p. 490 b 21 - 492 c 17), la succession des patriarches (p. 492 c 17 - 493 a 19) et le concile de Vaiśālī (p. 493 a 25 - 493 c 11).

5. *Vinaya des Mahīśāsaka* (T 1421). — Il fut traduit à Nankin entre 423 et 424 par Buddhajīva et son équipe sur un manuscrit trouvé à Ceylan par Fa-hien. Très proche du canon pāli, il comprend trois parties :

I. *Bhikṣuvibhaṅga* (T1421, p. 1-77).
II. *Bhikṣuṇīvibhaṅga* (p. 77-101).
III. *Skandhaka* (p. 101-194).

a. Introduction consacrée à la vie du Buddha : antécédents et généalogie (p. 101 a 10 - 101 b 20) ; biographie, de la naissance jusqu'à l'illumination (p. 101 b 20 - 102 c 21) ; débuts du ministère public jusqu'à la conversion de Śāriputra (p. 102 c 21 - 110 c 10).
b. Les Skandhaka proprement dits (p. 110-190).
c. Conclusion limitée au récit des conciles de Rājagṛha (p. 190 b 13 - 192 a 25) et de Vaiśālī (p. 192 a 26 - 194 b 20).

6. *Vinaya des Mūlasarvāstivādin.* — Clos à une époque tardive, ce volumineux Vinaya, sous sa forme complète, n'existe qu'en traduction tibétaine (section du Dulva, I-XIII) exécutée au IXe siècle par une équipe de traducteurs. La découverte sensationnelle de Gilgit en 1931 a livré une notable partie de l'original sanskrit, publié en quatre livraisons par les soins éclairés du professeur N. Dutt (*Gilgit Manuscripts,* Vol. III, Parts 1-4, Śrinagar, 1950) ; mais, auparavant déjà, le *Divyāvadāna* en avait reproduit de longues portions. Une traduction chinoise, médiocre et incomplète, fut exécutée par Yi-tsing à Lo-yang et à Tch'ang-ngan entre les années 700 et 712 (T 1442-1451). L'ouvrage se divise de la façon suivante :

I. *Vinayavastu* (c'est-à-dire Skandhaka).
II. *Prāṭimokṣasūtra* et *Vinayavibhaṅga* des Bhikṣu.
III. *Prātimokṣasūtra* et *Vinayavibhaṅga* des Bhikṣuṇī.
IV. *Vinayakṣudrakavastu.*
V. *Vinayottaragrantha,* englobant l'*Upāliparipṛcchā.*

En fait le *Kṣudrakavastu* (IVe partie) apparaît comme la continuation immédiate du *Vinayavastu* (I^e^ partie). Le 17e Vastu de ce dernier, à savoir le *Saṃghabhedavastu* (T 1450) continué par le *Kṣudrakavastu* (T 1451) contient une biographie complète et suivie du buddha Śākyamuni où l'on peut distinguer avec W. Rockhill

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*Life of the Buddha,* London, 1884) cinq longs chapitres : l'histoire du monde depuis le temps de sa rénovation jusqu'au règne de Śuddhodana, père du Buddha; la période s'étendant du règne de Śuddhodana jusqu'au ministère du Buddha; la vie du Buddha, des débuts du ministère jusqu'au règne d'Ajātaśatru; les débuts du règne d'Ajātaśatru jusqu'à la mort du Buddha; l'histoire de l'Église durant les 110 ans qui suivirent la mort du Buddha.

Traditions anciennes sur les Vinaya. — Les traditions anciennes sur la composition des Vinaya sont multiples, incohérentes et contradictoires. Elles concernent trois problèmes distincts : l'étendue du Vinaya compilé par Upāli au concile de Rājagṛha, l'école bouddhique qui est censée avoir conservé ce texte primitif et enfin l'époque où se sont constitués les divers Vinaya.

1. Les récits du 1er concile diffèrent d'avis sur l'étendue du Vinaya récité par Upāli. Pour les uns ce ne serait qu'un embryon de Vinaya limité à l'exposé des défenses relatives aux bhikṣu et aux bhikṣuṇī ou, selon l'expression consacrée, à l'*ubhatovinaya* : c'est l'avis du *Cullavagga* (Vin., II, p. 287, l. 8), du *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 30, p. 191 a 13-14) et d'une recension du *Mahāparinirvāṇasūtra* (T 5, k. 2, p. 175 c 8-9). Pour les autres, Upāli aurait récité le Vinaya complet de l'école dont ils se réclament et comprenant au moins quatre parties, *Bhikṣuvibhaṅga, Bhikṣuṇīvibhaṅga, Skandhaka* et un ou deux *Addenda* : c'est l'avis des grands commentateurs singhalais (*Samantapāsādikā,* p. 14-15), des Dharmagupta (T 1, préface, p. 1 a 8; T 1428, k. 54, p. 968 b 10-11), des Haimavata (T 1463, k. 3, p. 818 a 16-20) et des Mūlasarvāstivādin (T 1451, k. 40, p. 408 a-b).

La première hypothèse, celle d'un Vinaya embryonnaire se développant au cours des âges, paraît la plus satisfaisante à première vue, mais la seconde peut se réclamer d'un vieux préjugé bouddhique selon lequel les textes, copieux à l'origine, auraient subi une déperdition graduelle.

2. Trois sectes au moins prétendent détenir le Vinaya primitif, dit *Vinaya de Kāśyapa* ou *d'Upāli,* compilé au premier concile : les Mahāsāṃghika, les Sthavira (ou Sarvāstivādin?) et les Vātsīputrīya.

a. Une tradition qui doit être d'origine magadhienne établit un rapport d'identité entre le Vinaya primitif et celui des Mahāsāṃghika, et fait du Vinaya des Sthavira (ou plutôt des Sarvāstivādin) un Vinaya aberrant. C'est ce qui ressort d'un ouvrage mahāsāṃ-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ghika, la *Śāriputraparipṛcchā* (T 1465, p. 900 b), traduit par un inconnu entre 317 et 420. Malheureusement la traduction chinoise est si obscure qu'elle autorise les interprétations les plus diverses. Après avoir raconté au long la persécution du Śuṅga Puṣyamitra, le texte, remontant dans le passé, parle d'événements qui eurent lieu sous un roi qu'il ne nomme pas mais qui, au témoignage d'autres textes parallèles que nous citerons, ne peut être qu'Aśoka le Maurya.

A ce moment, il y avait un vieux bhikṣu avide de gloire et porté aux disputes. Il copia et arrangea notre Vinaya, développant et augmentant ce que Kāśyapa avait codifié et qui s'appelait « Vinaya de la Grande Assemblée » (Ta-tchong-liu : Mahāsaṃghavinaya). Il recueillit à l'extérieur des matières négligées [jusqu'alors], en vue de tromper les débutants. Il forma ainsi un parti séparé qui se disputa avec [la Grande Assemblée]. Il y eut alors des bhikṣu qui demandèrent au roi de porter jugement. Le roi réunit les deux écoles et fit procéder à un suffrage par tablettes (*śalākā*) noires et blanches, en proclamant que ceux qui approuvaient le Vinaya ancien pouvaient prendre les tablettes noires, et ceux qui approuvaient le Vinaya nouveau les tablettes blanches. Alors ceux qui prirent les tablettes noires furent au nombre de plus de dix mille, ceux qui prirent les tablettes blanches ne furent que cent et quelques personnes. Le roi considéra que [les doctrines des deux parties représentaient] toutes deux la parole du Buddha et que leurs préférences n'étant pas les mêmes, [les moines des deux camps] ne devaient pas habiter ensemble. Comme ceux qui étudiaient le [Vinaya] ancien étaient en majorité, on les appella pour cette raison les Mahāsāṃghika (Mo-ho-seng-k'i); ceux qui étudaient le [Vinaya] nouveau étaient en minorité, mais ils étaient tous des Sthavira (*Chang-tso,* doyens) : aussi les nomma-t-on *T'a-pi-lo* (Sthavira).

Ce texte représente la version Mahāsāṃghika du premier schisme bouddhique qui, à l'époque d'Aśoka, opposa les Mahāsāṃghika aux Sthavira. Le même événement est raconté par les sources Sarvāstivādin, comme la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 99, p. 510 c - 512 a), ainsi que par Paramārtha (Demiéville, *Sectes,* p. 36-39) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 886 b). Ceux-ci reconnaissent que le roi Aśoka accorda d'abord sa faveur aux Mahāsāṃghika, et le fait est confirmé par le *Mahāvaṃsa* (IV, 32 sq.), mais ajoutent que le roi vint à résipiscence et finit par rendre justice aux Sthavira.

Cependant il semble bien que Fa-hien qui découvrit à Pāṭaliputra le manuscrit du *Vinaya des Mahāsāṃghika* le considérait comme identique au Vinaya primitif. Dans la postface à la traduction

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chinoise de ce Vinaya (T 1425, k. 40, p. 548 b) il confirme et complète le témoignage de la *Śāriputraparipṛcchā*.

En Inde Centrale autrefois régna pendant un certain temps un méchant roi. Tous les Śramanes s'enfuirent dans les quatre directions, et les bhikṣu tripiṭaka se dispersèrent. Lorsque le mauvais roi fut mort, il y eut un bon roi qui invita tous les Śramanes à retourner dans le pays où il les entretint. Alors il y eut à Pāṭaliputra cinq cents bhikṣu qui voulant trancher une question et n'ayant ni maître de Vinaya ni texte de Vinaya ne pouvaient traiter le procès. Alors ils envoyèrent un homme au Jetavanavihāra pour copier le texte du Vinaya ... Après le Nirvāṇa du Buddha, Mahākāśyapa compila le Vinayapiṭaka et, en qualité de grand maître, détint le Piṭaka en 80.000 articles. Après le Nirvāṇa de Kāśyapa, les vénérables Ānanda, Madhyāntika et Śāṇavāsa détinrent successivement le Piṭaka en 80.000 articles. Puis ce fut le vénérable Upagupta que le Bhagavat avait défini un buddha sans caractéristiques (*nirlakṣaṇabuddha*) par exemple dans le Nidāna de la Victoire sur Māra. Lui aussi détint le Piṭaka en 80.000 articles. Mais, après lui, cinq écoles virent le jour : 1. Dharmaguptaka, 2. Mahīśāsaka, 3. Kāśyapīya, 4. Sarvata qui disent que tout existe. Ces premières écoles différaient chacune par le sens (*artha*) et par les thèses (*samaya*) ... Alors ces cinq (sic) écoles s'embrouillèrent toutes et des disputes surgirent, chacune tenant son sens à elle pour vrai. Le roi Aśoka se demanda comment il pourrait juger du vrai ou du faux. Et il demanda au Saṃgha comment, selon la Loi du Buddha, on portait un jugement. Tous lui dirent : « D'après la Loi, il faut suivre la majorité ». Le roi dit : « S'il en est ainsi, il faut procéder à un suffrage par tablettes (*śalākā*) pour savoir où est la majorité ». Le vote ayant eu lieu, ceux qui prirent les tablettes de l'assemblée originelle (*ts'iu-pen-tchong*) furent en très grand nombre. Et comme cette assemblée était en majorité, elle s'appela Mahāsāṃghika (*Mo-ho-seng-k'i*), c'est-à-dire [l'école de] la Grande Assemblée.

b. L'érudit Seng-yeou qui eut connaissance de la postface de Fa-hien ne fut pas sans remarquer que le texte du Vinaya original dont se réclamaient les Mahāsāṃghika provenait du Jetavanavihāra. Or ce vihāra était situé à Vaiśālī, patrie des moines Vṛjiputraka ou Vātsīputrīya, connus pour leur comportement laxiste. Seng-yeou en conclut, fort à la légère, que les Mahāsāṃghika empruntèrent leur Vinaya à ces derniers et qu'en conséquence l'école Mahāsāṃghika dérivait de l'école Vātsīputrīya. Dans son *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi* (T 2145, k. 3, p. 21 a 4), il modifie en ce sens les dernières lignes de la postface de Fa-hien :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le vote [provoqué par Aśoka] ayant eu lieu, les tablettes des Vātsīputrīya furent en très grand nombre. En raison de ce grand nombre, le nom [de cette école] fut changé en celui de Mahāsāṃghika, c'est-à-dire École de la Grande Assemblée.

Mais pareille filiation est contraire à la tradition et à toutes les listes connues : il faut donc laisser Seng-yeou en porter toute la responsabilité.

c. La tradition kaśmīrienne d'origine sarvāstivādin et mūlasarvāstivādin, telle qu'elle fut formulée aux Ve et VIe siècles par Kumārajīva (344-409) et les érudits chinois Seng-yeou (444-518) et Houei-kiao (497-554), se ramène aux trois points suivants.

Au concile de Rājagṛha présidé par Kāśyapa, Upāli récita le Vinayapiṭaka. Comme il s'y reprit à 80 fois pour réciter ce Vinaya, on appela ce dernier le « Vinaya en 80 récitations ».

Les cinq premiers patriarches — Kāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Śāṇavāsa et Upagupta — en conservèrent précieusement le dépôt. Mais comme Upagupta, contemporain d'Aśoka, résidait à Mathurā, l'antique Vinaya qu'il détenait fut encore désigné sous le nom de « Vinaya du pays de Mathurā en 80 sections ». Le texte contenait des Avadāna et des Jātaka.

Cependant, les contemporains étant de facultés faibles et ne pouvant mémoriser un texte aussi volumineux, Upagupta supprima les récits d'Avadāna et de Jātaka et, ne conservant que l'essentiel, composa un Vinaya réduit à dix sections et intitulé « Vinaya en dix récitations » (*Daśādhyāya*). Les sections 1 à 3 comprenaient les 250 défenses des Bhikṣu, les sections 4 à 6 traitaient des sept et des huit dharma ou, en d'autres termes, des Skandhaka ; la section 7 exposait les défenses des Bhikṣuṇī ; les sections 8 à 10 étaient réservées aux Appendices : *Ekottara, Upāliparipṛcchā, Kṣudrakavarga* et *Kuśaladharma*. Ce Vinaya en dix récitations fut connu sous le nom de « Vinaya du pays de Kaśmīr ». Kumārajīva le traduisit en chinois à Tch'ang-ngan en 404-405 sous le titre de *Chesong-liu* (T 1435) et plus tard, après 409, Vimalākṣa enrichit la traduction d'une postface.

Finalement le Vinaya du Kaśmīr en dix récitations fut commenté par une « Vibhāṣā en 80 sections », à ne pas confondre avec le Vinaya primitif qui lui aussi comptait 80 sections. Bien que les sources manquent de précision à cet égard, cette Vibhāṣā rédigée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

elle aussi au Kaśmīr doit être sans doute identifiée avec le volumineux *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (T 1442-1451) dont nous avons donné plus haut l'analyse.

Nous faisons suivre les témoignages sur lesquels s'appuient ces notes d'histoire littéraire :

Kumārajīva dans sa traduction de l'*Upadeśa* (T 1509, k. 100, p. 756 c) :

L'exposé abrégé (sic) du Vinaya est en 80 sections et les textes du Vinaya sont de deux sortes : 1. Le Vinaya du pays de Mathurā qui avec ses Avadāna et ses Jātaka compte 80 sections; 2. Le Vinaya du pays de Kaśmīr qui a rejeté les Jātaka et les Avadāna : celui-ci n'a pris que l'essentiel et compte seulement 10 sections. Mais il y a une Vibhāṣā en 80 sections qui le commente.

Idem, *ibidem* (T 1509, k. 2, p. 69 c) :

Les explications relatives aux 250 défenses en trois *varga*; les sept *dharma* et les huit *dharma*; le *bhikṣuṇīvinaya*; l'*Ekottara*, l'*Upāliparipṛcchā*, le *kṣudrakavarga* et le *kuśalavarga* : ces 80 varga (sic!) forment le Vinaya-piṭaka.

Seng-yeou, *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi* (T 2145, k. 3, p. 20 a 24) :

Autrefois, Mahākāśyapa détenait les Corbeilles de la Loi. Il les transmit à Ānanda et ainsi de suite jusqu'au cinquième maître Upagupta. Primitivement le Piṭaka comptait 80 récitations, mais comme les générations postérieures étaient de facultés faibles (*mṛdvindriya*) et ne pouvaient l'apprendre, Upagupta le réduisit à 10 récitations.

Houei-kiao, *Kao-seng-tchouan* (T 2059, k. 11, p. 403 a) :

Upāli s'y reprit à 80 fois pour réciter le Vinaya : d'où le titre de « Vinaya en 80 récitations ». Il y eut alors Kāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Śāṇavāsa et Upagupta : ces cinq Arhat, tour à tour, détinrent le Vinaya.

3. Les érudits chinois du Ve siècle sont unanimes à dater de l'époque aśokéenne ou post-aśokéenne la fragmentation du Vinaya primitif en une série de Vinaya distincts qui, au témoignage de Hiuan-tsang, étaient encore enseignés en Uḍḍiyāna au VIe siècle de notre ère (T 2087, k. 3, p. 882 b). De plus ils établissent un lien factice entre ces Vinaya et cinq écoles données par eux comme chefs de file dans la filiation des sectes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tous se réclament d'une prophétie du *Mahāsaṃnipātasūtra* (T 397, k. 22, p. 159), ouvrage mahāyāniste traduit en chinois entre 414 et 421. Le Buddha y dit en substance qu'après son Nirvāṇa des disciples recevront, retiendront, copieront et réciteront les douze catégories de l'enseignement du Tathāgata, mais qu'ils les interpréteront à rebours. Ils seront appelés Dharmagupta, Sarvāstivādin, Kāśyapīya, Mahīśāsaka, Vātsīputrīya et Mahāsāṃghika. Et le Buddha qui vient d'énumérer six écoles, de conclure : « Ces cinq (sic) écoles, bien qu'elles soient différentes les unes des autres, ne gêneront point l'unité du *dharmadhātu* et du Grand nirvāṇa du Buddha ».

Seng-yeou (T 2145, k. 3, p. 20-21), Houei-kiao (T 2059, k. 11, p. 403 a) et Fa-yun (T 2131, k. 4, p. 1113 a) s'autorisent de cette prophétie pour donner les chefs de ces écoles comme des maîtres en Vinaya, disciples d'Upagupta. Fa-yun remarque en effet :

Le Buddha a dit : « Cinq cents ans après mon Nirvāṇa, de méchants disciples diviseront mon Vinayapiṭaka et feront cinq écoles ». Kāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Vasuki (?) et Upagupta : ces cinq maîtres qui d'autorité pénétraient la Voie, n'ont pas divisé l'enseignement. Mais Upagupta eut cinq disciples qui tinrent chacun ses vues particulières. En conséquence ils divisèrent l'unique grand Vinayapiṭaka du Tathāgata et fondèrent cinq écoles : Dharmagupta, Sarvata, Kāśyapīya, Mahīśāsaka, Vātsīputrīya et Mahāsāṃghika.

Hypothèses sur la formation des Vinaya. — Limitant son enquête aux sources pāli, Louis Finot, constatant l'artificialité du lien qui unit le récit des deux conciles aux vingt Khandhaka précédents, a émis l'hypothèse que ce récit formait la seconde partie d'une chronique dont la première était consacrée au récit de la dernière tournée du Buddha, de son Parinirvāṇa, de ses funérailles et du partage de ses reliques. Cette ancienne chronique aurait alors été scindée en deux : la première partie aurait été insérée dans le Suttapiṭaka sous le titre de *Mahāparinibbāṇasutta*; la seconde, à savoir le récit des conciles, aurait été annexée dans le Vinayapiṭaka à la fin des Khandhaka [18].

18 L. Finot, *Textes historiques dans le Canon pāli*, JA, 1932, p. 158; *Mahāparinibbānasutta et Cullavagga*, IHQ, VIII, 1932, p. 241-246. Voir la réponse de E. Obermiller, *The Account of the Buddha's Nirvāṇa and the first Councils according to the Vinayakṣudraka*, IHQ, VIII, 1932, p. 781-784.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais les sources bouddhiques à notre disposition ne sont pas en faveur de l'existence d'une pareille chronique. Parmi les recensions chinoises du *Mahāparinirvāṇasūtra,* T 1 garde le silence le plus complet sur les conciles, T 7 consacre une ligne au concile de Rājagṛha, T 5 et T 6 relatent au long le concile de Rājagṛha; mais nulle part il n'est question du concile de Vaiśālī. Ce dernier se rattache exclusivement à la tradition du Vinaya.

Cependant les théories de Finot sont reprises et amplifiées sur des bases autrement solides par le professeur E. Frauwallner dans un ouvrage intitulé *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature,* Rome, 1956. Alors que le Dharma bouddhique était déjà codifié en un Sūtrapiṭaka et que le double Prātimokṣa était commenté sous forme de Vibhaṅga, un auteur, non dépourvu de prétentions littéraires, entreprit d'écrire un ouvrage sur la vie religieuse des moines bouddhiques et publia à cet effet un Skandhaka.

Ce Vieux Skandhaka écrit vers l'an 100 ou 110 après le Nirvāṇa, peu de temps avant ou après le concile de Vaiśālī, s'inspirait du modèle des collections védiques. Il débutait par le récit de la première partie de la vie du Buddha : sa race, sa naissance, sa jeunesse et sa vocation, son illumination et enfin les débuts de son ministère public jusqu'à la conversion des deux grands disciples Śāriputra et Maudgalyāyana. L'auteur passait alors à l'exposé des règles de la vie monastique, admission dans l'ordre, cérémonie de la confession, etc., essayant de remédier à l'aridité de la matière par l'insertion d'anecdotes et de légendes. Il terminait par le récit de la mort du Buddha et un début de chronique ecclésiastique couvrant les grands événements du premier siècle : concile de Rājagṛha, succession des patriarches et enfin concile de Vaiśālī.

Pour réaliser cette œuvre, l'auteur emprunta à des compositions préexistantes tout ce qui pouvait le servir : histoires ou légendes tirées des commentaires sur le Prātimokṣa, sūtra ou fragments de sūtra repris à la tradition primitive. Mais il accommoda tout ce matériel à son propre génie artistique et, en ce qui concerne la biographie du Buddha formant le canevas de son œuvre, il s'écarta considérablement de l'ancienne tradition authentique. « C'est ainsi qu'il créa une œuvre imposante, si nous l'imaginons sous sa forme originale, et pratiquement unique en son temps : la première grande production littéraire du bouddhisme ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les accidents de la transmission orale ont cruellement malmené ce Vieux Skandhaka au point d'en briser la disposition originale et de rendre son plan méconnaissable. Toutefois, et toujours selon E. Frauwallner, il exerça une influence considérable sur la production littéraire bouddhique ultérieure.

C'est ainsi que la portion biographique par laquelle l'ouvrage débutait, serait devenue indépendante et aurait été développée postérieurement par les diverses écoles. Elle serait donc à la base des diverses biographies incomplètes du Buddha se terminant le plus souvent avec la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Ce fut le cas pour la *Nidānakathā* du Jātaka pāli; ce fut le cas aussi pour ces diverses biographies d'origine « sectaire » qu'un colophon du *Fo-pen-hing-tsi-king* (T 190, k. 60, p. 932 a 16-21) rapproche en ces termes : « Comment ce sūtra (T 190) s'appelle-t-il? Les maîtres Mahāsāṃghika l'appellent *Mahāvastu*; les Sarvāstivādin, *Mahālalitavistara*; les Kāśyapīya, *Buddhajātakanidāna*; les Dharmaguptaka, *Śākyamunibuddhacarita*; les Mahīśāsaka, *Vinayapiṭakamūla* ».

Quant à la conclusion du Vieux Skandhaka — conclusion relatant la mort du Buddha et le récit des deux conciles — elle appartenait, selon Frauwallner, au Vinaya et « dans sa forme la plus ancienne reconnaissable pour nous ». Postérieurement, le récit de la mort du Buddha a été rattaché au Sūtrapiṭaka, mais la recension du *Mahāparinirvāṇasūtra* conserve encore le cachet particulier que l'auteur du Vieux Skandhaka avait prétendu lui imprimer.

*
**

L'admirable travail du professeur Frauwallner dont on vient de donner un bref résumé marque un progrès considérable dans notre connaissance des sources bouddhiques, mais ses conclusions ne peuvent être acceptées sans restrictions.

Le plan du Vieux Shandhaka n'est guère reconnaissable que dans les *Vinaya Dharmaguptaka, Mahīśāsaka* et *Pāli*. Dans les deux Vinaya que les traditions indigènes examinées plus haut présentent comme les plus proches de l'antique Vinaya d'Upāli — à savoir les *Vin. des Sarvāstivādin* et *des Mahāsāṃghika* —, il n'y a pas de traces de la biographie initiale du Buddha. De plus dans le *Vin. des Sarvāstivādin*, le récit des deux conciles ne faisait pas partie de l'édition originale, mais apparaît seulement dans une post-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

face annexée en Chine au Ve siècle de notre ère. Quant au *Vin. des Mūlasarv.* qui consacre deux Skandhaka à la biographie complète et suivie du Buddha, il ne provient pas d'une ancienne communauté bouddhique fixée à Mathurā dès le premier siècle du bouddhisme — comme le voudrait M. Frauwallner (p. 37) — mais d'une immense somme de discipline close très tardivement et très probablement rédigée au Kaśmīr pour compléter le *Vinaya des Sarvāstivādin.* Lorsque, dans le passage étudié plus haut, Kumārajīva parle du « Vinaya du pays de Mathurā en 80 sections » il a en vue, non pas le *Vin. des Mūlasarv.*, mais l'antique Vinaya d'Upāli détenu en dernier lieu à Mathurā par le patriarche Upagupta.

Il est douteux que la biographie initiale du Buddha servant d'introduction aux Vinaya ait été le point de départ et le modèle des Vies séparées du Buddha publiées ultérieurement. Celles-ci, comme on le verra plus loin, ne se terminent pas toutes avec la conversion de Śāriputra. Elles sont infiniment plus développées que les fragments de biographie introduits dans les Vinaya, et pour ne citer qu'un exemple, il n'y a pas de commune mesure entre l'énorme *Nidānakathā* du Jātaka et la notice courte et fragmentaire qui ouvre les Khandhaka pāli. Enfin, ce n'est pas dans ces seuls Skandhaka que les biographes du Buddha pouvaient puiser leur documentation. Le Sūtrapiṭaka renfermait quantité de Sūtra biographiques, beaucoup plus détaillés.

L'auteur du Vieux Skandhaka peut difficilement être le premier rédacteur de la chronique des conciles. On voit mal comment un contemporain des événements aurait pu accumuler pareille quantité d'anachronismes, d'invraisemblances et de mythes. En esquissant ci-dessus l'histoire de la tradition conciliaire à travers la littérature des Sūtra, des Vinaya, des Avadāna, des chroniques ecclésiastiques, des mémoires de voyage et enfin des grands commentaires singhalais, nous avons essayé de montrer comment cette tradition au cours des âges a été exploitée dans les fins les plus diverses. Et si le récit des conciles se rattacha momentanément à la tradition du Vinaya, il demeure évident, comme le constatait déjà M. Demiéville, que ses rédacteurs n'étaient pas les mêmes que ceux des Vinaya auxquels ce récit est adjoint [19].

L'hypothèse d'un vieux Skandhaka distinct de l'antique Vinaya

[19] P. Demiéville, *A propos du Concile de Vaiśālī*, TP, XL, p. 254.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'Upāli dont parle toute la tradition nous paraît donc compliquer un problème qui l'est déjà suffisamment. Pour nous, le Vinayapiṭaka se présente comme le développement et l'explication de deux règlements monastiques dressés aux origines mêmes de la communauté bouddhique : le Vibhaṅga commente le Prātimokṣa, la série des fautes interdites aux moines et aux nonnes, les Skandhaka développent les Karmavācanā réglant les détails de la vie conventuelle. Ce commentaire s'est grossi de fragments de la vie du Buddha ainsi que de récits intéressant l'histoire primitive de la communauté. L'apport de données ne concernant qu'indirectement la discipline bouddhique est allé sans cesse grandissant pour aboutir finalement, dans le *Vin. des Mūlasarv.*, à une biographie complète du Buddha et à un début d'histoire ecclésiastique. Mais ce résultat était de longue date en gestation dans les Vinaya clos précédemment. Si dans le canevas de ces derniers — et nous songeons surtout aux Vinaya Pāli, Mahīśāsaka et Dharmagupta — on constate de remarquables similitudes, le fait s'explique par un développement parallèle. Les communautés bouddhiques ne vivaient pas en vase clos; elles suivaient avec intérêt les travaux exécutés par leurs voisins. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elles aient travaillé selon les mêmes méthodes et en suivant pratiquement le même plan. Si rien ne ressemble plus à un vihāra bouddhique donné qu'un vihāra bouddhique voisin, il est normal que les divers Vinaya connus trahissent l'étroite parenté qui les unit.

d. L'Abhidharmapiṭaka.

L'Abhidharmapiṭaka apparaît comme la systématisation, poussée dans le détail, des enseignements contenus dans les Sūtra. Il procède par énumérations et sommaires, par questions et réponses. C'est uniquement dans les chroniques et les commentaires que le mot est donné comme titre à un troisième Piṭaka; les textes canoniques parlent seulement de catéchèse (*mātṛkā*). Par *abhidharma,* ils n'entendent pas désigner un code scripturaire quelconque, mais simplement le « Dharma spécial », à savoir la doctrine pure et simple, sans immixtion de développements littéraires ni mise en scène de personnages. Pris dans cette acception, *abhidharma* est souvent accouplé au mot *abhivinaya* (*Dīgha,* III, p. 267; *Majjhima,* I, p. 472) [20].

20 Voir I. B. Horner, *Abhidhamma Abhivinaya,* IHQ, XVII, 1941, p. 291-310.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si l'on peut dire, en gros, que les diverses écoles bouddhiques utilisèrent *un* Sūtrapiṭaka identique et *des* Vinayapiṭaka assez semblables, il faut reconnaître que, pour autant qu'elles disposèrent d'un Abhidharmapiṭaka, elles se l'étaient constitué elles-mêmes. Il n'y a plus qu'un vague lien de similitude entre les multiples Abhidharma qui nous sont parvenus.

Traditions sur la compilation de l'Abhidharmapiṭaka. — Les récits du premier concile ne sont pas d'accord sur l'étendue de l'activité scripturaire déployée à Rājagṛha :

a. Certaines sources affirment que les Pères du concile se bornèrent à compiler le Dharma et le Vinaya, en d'autres termes les deux premiers Piṭaka : *Vin. pāli* (II, p. 287) ; *Mahāparinirvāṇasūtra* (T 5, k. 2, p. 175 c ; T 6, k. 2, p. 191 a) ; *Kāśyapasaṃgīti* (T 2027, p. 7 a) ; *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 30, p. 191 a-b) ; *Vinaya des Mahāsāṃghika* (T 1425, k. 32, p. 491 c - 492 a).

b. D'autres sources encore attribuent à Kāśyapa la compilation d'une Mātṛkā, catéchèse : *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (T 1451, k. 40, p. 408 b 2-11) ; *Légende d'Aśoka* (T 2042, k. 4, p. 113 c 3-4 ; T 2043, k. 6, p. 152 a 15). Hiuan-tsang (T 2087, k. 9, p. 922 c 25) attribue aussi à Kāśyapa la compilation de l'Abhidharmapiṭaka.

c. Cependant la grande majorité des sources affirment qu'un Abhidharmapiṭaka fut compilé à Rājagṛha et qu'il fut récité par Ānanda. Toutefois elles ne sont pas d'accord sur le nombre de livres entrant dans sa composition.

Abh. en 4 sections et 5 récitations : Préface chinoise à la traduction du *Dīrgha* (T 1, p. 1 a 9-10).

Abh. en 4 sections : Saṃgraha, Ṣaṭpraśnaka, Saṃyoga, Prasthāna : *Nandimitrāvadāna* (T 2030, p. 14 b 8).

Abh. en 5 sections : Sasaṃcodanaviveka, Asaṃcodanaviveka, Saṃyoga, Prayoga et Sthāna : *Vin. des Dharmagupta* (T 1428, k. 54, p. 968 b 25-26).

Abhid. en 5 sections : Sapraśnaka, Apraśnaka, Saṃgraha, Saṃyoga et Sthāna : *Vinayamātṛkā des Haimavata* (T 1463, k. 3, p. 818 a 28-29).

Abh. en 7 sections, Dhammasaṅgaṇi, etc. : Commentaires pāli (*Sumaṅgala,* I, p. 17 ; *Atthasālinī,* p. 3 ; *Samantapāsādikā,* p. 18).

Abh. en 7 livres (un corps et 6 pieds) : Tradition sarvāstivādin, qui sera examinée plus loin.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Écoles sans Abhidharma. — Pour certaines écoles, l'Abhidharma n'est pas la Parole du Maître. Ainsi les Sautrāntika sont ainsi dénommés parce qu'ils prennent pour norme les sūtra à l'exclusion des traités d'Abhidharma (*ye sūtraprāmāṇikā na tu śāstraprāmāṇikāḥ* : *Kośavyākhyā*, p. 11). De même les Mahāsaṃgītika, dont parle le *Dīpavaṃsa* (V, 37), rejetèrent les six (sic!) sections de l'Abhidhamma. Par contre les Mahāsāṃghika, dans leur Vinaya, se réfèrent fréquemment à l'Abhidharma ou à la Mātṛkā (T 1425, p. 295 a 26, 334 c 21; 340 c 1; 442 a 28; 442 b 4; 475 c 13; 492 c 18; 501 c 24; 533 c 2).

Toutefois les écoles qui, en principe, rejetaient l'Abhidharma, disposaient en pratique de śāstra équivalents. Parmi les 657 ouvrages rapportés de l'Inde par Hiuan-tsang figuraient de nombreux śāstra de provenance Sthavira, Mahāsāṃghika, Saṃmatīya, Kāśyapīya, Dharmaguptaka et Sarvāstivādin [21].

Analyse des Abhidharma conservés. — Parmi les Abhidharma qui nous sont parvenus, les plus importants sont ceux des Theravādin et des Sarvāstivādin.

1. Les Theravādin singhalais détiennent un Abhidhammapiṭaka en sept livres [22] (*pakaraṇa*) qu'au Ve siècle, Buddhaghosa et son école (*Sumaṅgala*, I, p. 17; *Atthasālinī*, p. 3; *Samanta*, p. 18) citaient dans l'ordre suivant :

1. *Dhammasaṅgaṇi*, classification des choses.
2. *Vibhaṅga*, divisions.
3. *Dhātukathā*, exposé sur les éléments.
4. *Puggalapaññatti*, description des personnalités.
5. *Kathāvatthu*, points controversés.
6. *Yamaka*, problèmes couplés.
7. *Paṭṭhāna*, relations causales.

Toutefois la recension chinoise de la *Samantapāsādikā* (T 1462, k. 1, p. 676 a) adopte un ordre différent : 1 à 3 comme ci-dessus, 4. *Yamaka*, 5. *Paṭṭhāna*, 6. *Puggalapaññatti*, 7. *Kathāvatthu*.

21 Watters, I, p. 21.

22 Voir l'analyse des sept livres dans Nyanatiloka, *Guide through the Abhidhammapiṭaka*, Colombo, 1938. Outre les éditions et traductions de la PTS signalons encore les traductions récentes de A. Bareau, *Dhammasaṅgaṇi, traduction annotée*, Paris, 1951; Nyanaponika, *Dhammasaṅgani, Kompendium der Dingwelt*, Hamburg, 1950. Voir aussi Nyanaponika, *Abhidhamma Studies*, Colombo, 1949.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La chronique singhalaise conserve les traces d'un Abhidhamma-piṭaka en six livres seulement : un manuscrit du *Dīpavaṃsa* (V, 37) rapporte qu'après le concile de Vaiśālī, les Mahāsaṃgītika schismatiques rejetèrent, entre autres textes, l'*abhidhamma-chappakaraṇam*; et dans l'*Atthasālinī*, p. 3, les religieux orthodoxes demandent aux Vitaṇḍa de l'Abhayagiri et du Jetavana si, oui ou non, ils admettent l'Abhidhamma en six livres. En fait il semble que les orthodoxes aient tenu la *Dhātukathā* pour apocryphe (*Comm. du Saṃyutta*, II, p. 201).

Jusqu'au Ve siècle certaines écoles singhalaises hésitaient sur la place à accorder aux livres d'Abhidhamma. Pour les moines orthodoxes, ils formaient un piṭaka spécial, le troisième; par contre les Dīghabhāṇaka les rattachaient au Khuddakanikāya, cinquième collection du Suttapiṭaka (*Sumaṅgala*, I, p. 15). Selon une autre division du Canon, la parole du Buddha comprenait en tout cinq collections et la dernière englobait, outre les textes du Khuddaka, l'ensemble du Vinaya et de l'Abhidhamma (*Sumaṅgala*, I, p. 23; *Atthasālinī*, p. 26; *Samanta*, I, p. 27).

7240

Toujours à l'époque de Buddhaghosa, les Thera ont introduit dans la légende du Buddha certains épisodes à seule fin d'établir l'authenticité et l'antiquité de leur Abhidhamma. Toutes les Vies du Buddha sont d'accord pour dire qu'après son illumination, Śākyamuni consacra quatre ou sept semaines à la méditation, changeant chaque fois de résidence. L'*Atthasālinī* (p. 31) affirme en outre que l'Abhidhamma fut « saisi » (*adhigata*) au pied de l'arbre de la Bodhi, à la pleine lune de Visākha, par le Buddha omniscient, et « collationné » (*vicita*) par lui, à proximité du Bodhimaṇḍa, durant la quatrième semaine passée au Ratanaghara. Et ce détail est confirmé par le *Commentaire du Jātaka* (I, p. 78).

L'Abhidhamma découvert et collationné par Śākyamuni fut plus tard prêché par lui au ciel des Trāyastriṃśa et recueilli par le disciple Śāriputra. Le fameux prodige de Sāṃkāśya est bien connu de la légende sacrée et abondamment représenté sur les documents figurés : Śākyamuni monta au ciel des Trāyastriṃśa, y enseigna la Bonne Loi à sa mère Māyā, qui avait repris naissance dans ce paradis, puis au bout de trois mois redescendit sur terre par une triple échelle précieuse, en compagnie des dieux Brahma et Indra. Les Abhidhammika singhalais ont voulu donner à cet épisode légendaire la valeur d'un événement littéraire : ce n'est pas la Loi en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

général mais bien les Sept Livres d'Abhidhamma que le Buddha aurait prêchés à sa mère. La leçon terminée, il se rendait chaque soir au lac Anavatapta pour s'y baigner, puis, durant la sieste, communiquait au grand disciple Śāriputra le contenu du sermon qu'il avait prêché. Et Śāriputra, ayant ainsi appris l'Abhidhamma, le transmettait à ses cinq cents disciples demeurés sur terre. Cette modification singhalaise de la légende se retrouve, avec quelques variantes, dans les commentaires du Ve siècle : *Atthasālinī*, p. 16; *Commentaire du Dhammapada*, III, p. 222-223, et *Commentaire du Jātaka*, IV, p. 265.

Que les sept livres d'Abhidhamma aient été promulgués par le Buddha lui-même est en contradiction apparente avec une autre tradition singhalaise aux termes de laquelle le *Kathāvatthuppakaraṇa*, le cinquième ou le dernier des Sept livres, a été « révélé » ou « publié » par Moggaliputta Tissa au concile de Pāṭaliputra, en l'an 236 après le Nirvāṇa (*Dpv.*, VII, 41, 56-58; *Mhv.*, V, 278). La contradiction n'a pas échappé aux Vitaṇḍavādin singhalais qui engagèrent avec les Theravādin orthodoxes une controverse dont l'*Atthasālinī* (p. 3-6) a conservé le dossier. Le *Kathāvatthu*, disaient les Vitaṇḍa, ayant été promulgué par Moggaliputta Tissa 218 ans (sic) après le Parinirvāṇa du Buddha, n'est que la parole des disciples et doit être rejeté; s'il faut absolument maintenir sept livres dans l'Abhidhammapiṭaka, remplaçons le Kathāvatthu soit par le *Mahādhammahadaya*, soit encore par la *Mahādhātukathā*. Ce à quoi les Theravādin répliquaient : Le *Kathāvatthu* est bien parole du Buddha. Lorsque celui-ci, enseignant les Sept livres, arriva au *Kathāvatthu*, il se borna à en fixer le sommaire (*mātikaṃ ṭhapesi*). En agissant de la sorte, il prévoyait que 218 (corr. 236) ans après sa mort Moggaliputta Tissa développerait ce traité au concile de Pāṭaliputra et lui donnerait une extension comparable à celle du *Dīghanikāya* en confrontant cinq cents sūtra orthodoxes et cinq cents sūtra hétérodoxes. Ainsi donc Tissa exposa le traité, non point de son propre chef, mais selon la table des matières préétablie par le Maître. En conséquence le *Kathāvatthu* est parole du Buddha.

Sous leur forme actuelle, les Sept livres d'Abhidhamma sont loin de présenter ce caractère de canonicité que la tradition revendique en leur faveur. Par leur fond, ils ne se bornent pas toujours à classer systématiquement les phénomènes psycho-physiques déjà exposés dans les sūtra, mais ils cherchent encore à préciser les rela-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tions qui les unissent. A cet égard le *Paṭṭhāna* qui étudie les vingt-quatre « dépendances » (*pratyaya*) entre phénomènes marque un incontestable progrès dans la scolastique bouddhique. Par leur forme les Abhidhamma sont très proches de ces sūtra catéchétiques dont on avait déjà des spécimens dans les collections antérieures : *Saṃgītisutta* du *Dīgha*, Sutta n° 127, 137, 140, 148, 151 du *Majjhima* et la majorité des Sutta de l'*Aṅguttara*. Mais l'Abhidhamma abonde en reprises, en rectifications, en reclassements et en explications qui lui donnent le caractère d'une œuvre inachevée, encore en pleine élaboration. Certaines sections de la *Dhammasaṅgaṇi* ne sont que le commentaire de sections précédentes, tel l'appendice de l'*Aṭṭhakathākaṇḍa* ou *Atthuddhāra* consacré à l'explication de la section III. Le *Vibhaṅga* apparaît comme la continuation et en partie la répétition de la *Dhammasaṅgaṇi*. Pareil travail sans cesse repris, n'aboutissant jamais, a exigé plusieurs mains et s'est étendu sur une période de temps impossible à préciser, mais qu'on a tout lieu de supposer assez longue. Ainsi le *Kathāvatthu* a pour objet l'exposé et la réfutation de thèses hérétiques défendues par vingt-six écoles différentes, et si certaines d'entre elles étaient déjà formulées à l'époque d'Aśoka, comme les cinq Points de Mahādeva (*Kathāvatthu*, II, 1-6, p. 163-204), d'autres relevaient de l'hérésie du Vetullavāda (Ibid. XVII, 6-10, p. 549-556; XVIII, 1, p. 559-560) qui fut seulement introduite à Ceylan sous le règne de Vohārikatissa dans la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère (*Dpv.* XXII, 43; *Mhv.*, XXXVI, 41).

2. De leur côté, les Sarvāstivādin possédèrent un Abhidharma en sept livres [23] curieusement intitulé *Ṣaḍpādābhidharma* « Abh. à

[23] J. Takakusu, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādin*, JPTS, 1905, p. 67-146; L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa, Introduction*, P., 1931, p. XXIX-XLII; *La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya, Études Asiatiques*, I, P., 1925, p. 343-376; *The two Nirvāṇadhātus according to the Vibhāṣā*, IHQ, VI, 1930, p. 39-45; *Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna*, Mél. Linossier, II, P., 1932, p. 323-327; *Documents d'Abhidharma*, BEFEO, XXX, 1930, p. 1-28; 247-298; *Documents d'Abhidharma*, MCB, I, 1932, p. 65-125; V, 1937, p. 7-187.

Sur le Prajñaptiśāstra, P. Mus, *La Lumière sur les Six Voies*, P., 1939, p. 120-125, 135, 167, 191.

On doit à l'admirable activité de la Viśvabhāratī une reconstruction du texte sanskrit du livre de base : *Jñānaprasthānaśāstra, retranslated into Sanskrit from Chinese Version of Hiuan-tsang* by Śanti Bhiksu Śastri, I, Santiniketan, 1955.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les renseignements recueillis jusqu'ici permettent de dégager l'attitude fondamentale des Sarvāstivādin à l'endroit de l'Abhidharma. Selon le Vinaya de cette école (T 1435, k. 60, p. 449 a 21), ce n'est pas au ciel des Trāyastriṃśa — comme le voulaient les Theravādin — mais simplement à Śrāvastī, que le Buddha inaugura la prédication de l'Abhidharma par un modeste sermon sur les « Cinq craintes » etc., dont le détail est conservé dans l'*Aṅguttara* (III, p. 204-205). L'Upadeśa (T 1509, k. 2, p. 69 c) est du même avis.

d. La *Vibhāṣā* (T 1545, k. 1, p. 1) concilie le dogme et la tradition en affirmant que le *Jñānaprasthāna* a le Buddha pour auteur et Kātyāyanīputra comme rédacteur :

Bhagavat, quand il était dans ce monde, dans différentes places, a expliqué et exposé l'Abhidharma au moyen de divers exposés théoriques. Soit après le Nirvāṇa, soit quand Bhagavat était encore en ce monde, les Ārya-disciples, au moyen du savoir issu du souhait (*praṇidhijñāna*), ont compilé et réuni [ces exposés], les arrangeant en sections. Donc Kātyāyanīputra aussi, après le départ du Bhagavat, au moyen du *praṇidhijñāna*, a compilé et composé le *Jñānaprasthāna*. Parmi les exposés théoriques de Bhagavat, il a établi les portes d'un livre (*vākyadvāra*); il a placé des stances-sommaires, il a fait divers chapitres auxquels il a donné le nom de Skandhaka ... L'Abhidharma est originairement parole du Buddha; il est aussi une compilation de l'Ārya Kātyāyanīputra. Que le Buddha ait dit [l'Abhidharma], que le disciple l'ait dit, cela ne viole pas la règle (*dharmatā*), car tous les Buddha veulent que les Bhikṣu portent [l'Abhidharma]. Donc cet Ārya, soit qu'il connaisse l'Abhidharma par tradition, soit qu'il le découvre grâce au *praṇidhijñāna*, a composé ce Traité pour que la Bonne Loi reste longtemps dans le monde.

e. Ainsi, tout en reconnaissant le caractère « inspiré » des traités d'Abhidharma, la critique littéraire garde le champ libre. Il est permis de se demander où, quand et par qui le *Jñānaprasthāna* et ses six « pieds » ont été rédigés. C'est le travail auquel se sont livrés Hiuan-tsang et ses disciples.

Vers 650, P'ou-kouang, dans son *Commentaire du Kośa* (T 1821, k. 1, p. 8 b), fournit des précisions intéressantes, mais sans citer ses références :

Śāriputra fit le *Paryāyapādaśāstra* (T 1536); Mahāmaudgalyāyana fit le *Dharmaskandhapādaśāstra* (T 1537); Mahākātyāyana fit le *Prajñaptipādaśāstra* (T 1538) : les trois traités susdits ont été composés quand le Buddha était encore en ce monde. — Dans le premier siècle qui suivit le Nirvāṇa du Buddha, Devakṣema fit le *Vijñānakāyapādaśāstra* (T 1539).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'*Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 70 a) exécutée en 404-405, on lit des explications intéressantes, mais d'interprétation difficile :

[Après le développement des sectes survenu un siècle après la mort du Buddha], un religieux brāhmane nommé Kātyāyana, qui était sage, avait les facultés vives et récitait complètement les trois Corbeilles, les textes de l'intérieur et de l'extérieur, voulant expliquer les paroles du Buddha, fit le *Jñānaprasthāna* [T 1543, 1544]. Le premier chapitre [intitulé Saṃyuktagrantha] traite des *laukikāgradharma*. — Par la suite ses disciples en firent des Vibhāṣā [T 1545, 1546, 1547] pour les hommes des âges suivants qui ne pouvaient comprendre entièrement l'*Aṣṭagrantha* [et, de fait, la *Vibhāṣā* cite fréquemment l'*Aṣṭagrantha* : cf. T 1545, k. 1, p. 4 b 3, etc.]. — Quelques-uns disent : Dans le Ṣaḍpādābhidharma, le troisième Pāda [*Prajñaptiśāstra*, T 1538] en huit chapitres est nommé *Fen-pie-che-tch'ou-fen* (*Lokaprajñapti*) : c'est la troisième partie du *Leou-t'an-king* (?) en six parties; elle est l'œuvre de Maudgalyāyana. — Dans le Ṣaḍpāda, le premier Pāda [*Prakaraṇapāda*, T 1541, 1542] compte huit chapitres : quatre sont l'œuvre du bodhisattva Vasumitra; les quatre autres sont l'œuvre des arhat du Kaśmīr. — Les cinq autres Pāda [du Ṣaḍpādābhidharma] sont l'œuvre des Upadeśācārya.

c. Dans sa *Vie de Vasubandhu* (T 2049, p. 189 a), Paramārtha (500-569 p. C) écrit :

Dans les cinq cents ans après le Nirvāṇa du Buddha, il y eut un arhat nommé Kātyāyanīputra qui sortit de la maison dans la secte des Sarvāstivādin. Indien d'origine, il se rendit au Kaśmīr, royaume situé au nord-ouest de l'Inde. Là, en compagnie de cinq cents arhat et de cinq cents bodhisattva, il compila l'Abhidharma de l'école des Sarvāstivādin et composa l'*Aṣṭagrantha*.

Dans son commentaire au *Traité de Vasumitra* (cf. DEMIÉVILLE, *Sectes*, p. 53-54), Paramārtha revient sur le même Kātyāyanīputra, mais pour le situer cette fois-ci au début des trois cents ans après le Nirvāṇa :

Au commencement des trois cents ans, lorsque Kātyāyanīputra quitta le monde, il se forma deux écoles séparées : celle des Sthavira et celle des Sarvāstivādin ... L'école Sthavira ne propageait que les sūtra ... L'école Sarvāstivādin au contraire, professait qu'il n'y a rien de supérieur à l'Abhidharma ... C'est à partir de Kātyāyanīputra qu'elle mit grandement en honneur l'Abhidharma.

Il ne faut pas confondre le sarvāstivādin Kātyāyanīputra avec Kātyāyana l'ancien, sur lequel nous reviendrons à l'instant.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les renseignements recueillis jusqu'ici permettent de dégager l'attitude fondamentale des Sarvāstivādin à l'endroit de l'Abhidharma. Selon le Vinaya de cette école (T 1435, k. 60, p. 449 a 21), ce n'est pas au ciel des Trāyastriṃśa — comme le voulaient les Theravādin — mais simplement à Śrāvastī, que le Buddha inaugura la prédication de l'Abhidharma par un modeste sermon sur les « Cinq craintes » etc., dont le détail est conservé dans l'*Aṅguttara* (III, p. 204-205). L'Upadeśa (T 1509, k. 2, p. 69 c) est du même avis.

d. La *Vibhāṣā* (T 1545, k. 1, p. 1) concilie le dogme et la tradition en affirmant que le *Jñānaprasthāna* a le Buddha pour auteur et Kātyāyanīputra comme rédacteur :

Bhagavat, quand il était dans ce monde, dans différentes places, a expliqué et exposé l'Abhidharma au moyen de divers exposés théoriques. Soit après le Nirvāṇa, soit quand Bhagavat était encore en ce monde, les Ārya-disciples, au moyen du savoir issu du souhait (*praṇidhijñāna*), ont compilé et réuni [ces exposés], les arrangeant en sections. Donc Kātyāyanīputra aussi, après le départ du Bhagavat, au moyen du *praṇidhijñāna*, a compilé et composé le *Jñānaprasthāna*. Parmi les exposés théoriques de Bhagavat, il a établi les portes d'un livre (*vākyadvāra*); il a placé des stances-sommaires, il a fait divers chapitres auxquels il a donné le nom de Skandhaka ... L'Abhidharma est originairement parole du Buddha; il est aussi une compilation de l'Ārya Kātyāyanīputra. Que le Buddha ait dit [l'Abhidharma], que le disciple l'ait dit, cela ne viole pas la règle (*dharmatā*), car tous les Buddha veulent que les Bhikṣu portent [l'Abhidharma]. Donc cet Ārya, soit qu'il connaisse l'Abhidharma par tradition, soit qu'il le découvre grâce au *praṇidhijñāna*, a composé ce Traité pour que la Bonne Loi reste longtemps dans le monde.

e. Ainsi, tout en reconnaissant le caractère « inspiré » des traités d'Abhidharma, la critique littéraire garde le champ libre. Il est permis de se demander où, quand et par qui le *Jñānaprasthāna* et ses six « pieds » ont été rédigés. C'est le travail auquel se sont livrés Hiuan-tsang et ses disciples.

Vers 650, P'ou-kouang, dans son *Commentaire du Kośa* (T 1821, k. 1, p. 8 b), fournit des précisions intéressantes, mais sans citer ses références :

Śāriputra fit le *Paryāyapādaśāstra* (T 1536); Mahāmaudgalyāyana fit le *Dharmaskandhapādaśāstra* (T 1537); Mahākātyāyana fit le *Prajñaptipādaśāstra* (T 1538) : les trois traités susdits ont été composés quand le Buddha était encore en ce monde. — Dans le premier siècle qui suivit le Nirvāṇa du Buddha, Devakṣema fit le *Vijñānakāyapādaśāstra* (T 1539).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— Au début des trois cents ans, Vasumitra fit le *Prakaraṇapādaśāstra* (T 1541, 1542) et il fit aussi le *Dhātukāyapādaśāstra* (T 1540). — Puis, à la fin des trois cents ans, Kātyāyanīputra fit le *Jñānaprasthānaśāstra* (T 1543, 1544).

Hiuan-tsang apporte quelques précisions géographiques sur l'endroit où furent composés quelques-uns de ces livres : le *Vijñānakāya* fut publié par Devaśarman à Viśoka près de Śrāvastī (T 2087, k. 5, p. 898 c) ; le *Prakaraṇapāda,* par Vasumitra dans un stūpa, à Puṣkarāvatī (*Ibid.,* k. 2, p. 881 a) ; enfin le *Jñānaprasthāna* fut compilé, dans les trois cents ans après le Nirvāṇa, par Kātyāyana au Tāmasavanavihāra, monastère sarvāstivādin du district de Cīnabhukti dans le Nord-Ouest (*Ibid.,* k. 4, p. 889 c). Ceci est en contradiction avec la *Vibhāṣā* (T 1545, k, 5, p. 21 c) selon laquelle le Vénérable composa son *Jñānaprasthānaśāstra* lorsqu'il résidait « en Orient » : la preuve en est qu'il cite dans ce traité (T 1544, k. 1, p. 918 c) les cinq rivières que l'on connaît en Orient.

L'examen des Sept livres aboutit à des conclusions identiques : le *Saṃgītiparyāya* est une recension quelque peu aberrante du *Saṃgītisuttanta* du *Dīgha* ; le *Dharmaskandha* est une collection de Sūtra promulgués au Jetavana de Śrāvasti et rapidement commentés par des citations d'autres Sūtra ; le *Prajñaptisāstra,* dont T 1538 n'est qu'une traduction partielle mais qui existe à l'état complet en version tibétaine, offre des ressemblances étroites avec le Sūtra cosmologique du *Dīrghāgama* (T 1, n° 30, p. 114 sq.) et le *Li-che-ap'i-t'an-louen* (T 1644) qui, lui aussi, présente les caractères d'un Sūtra. Bref, les trois premiers livres sont encore très proches des Sūtra catéchétiques dont les Āgama offrent plusieurs spécimens, et l'on comprend que l'exégèse les ait attribués à des contemporains du Buddha : Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākātyāyana, Kauṣṭhila ou Pūrṇa.

Les quatre autres livres sont plus techniques et fortement influencés par les vues particulières de l'école Sarvāstivādin. Le *Vijñānakāya* de Devaśarman est un ouvrage de polémique, non sans ressemblance avec le *Kathāvatthu.* Contrairement à ce dernier, partisan de la distinction en ce qui concerne l'existence des trois temps, il réfute la doctrine d'un certain *Mou-lien* (peut-être le Moggaliputta Tissa de la chronique pāli, qui se fit le champion du Vibhajyavāda au concile de Pāṭaliputra) et affirme l'existence du passé et du futur. Mais, comme le *Kathāvatthu* et avec les mêmes arguments, il combat la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

croyance au Pudgala. Vasumitra dans les deux livres qui lui sont attribués représente le point de vue des « Anciens Ābhidhārmika » de l'école sarvāstivādin : son *Dhātukāya* s'intéresse aux mêmes questions que le *Dhātukathāpakaraṇa* de la scolastique pāli. Enfin le *Jñānaprasthāna* marque un progrès dans la voie de la systématisation : c'est ce dernier ouvrage que les Arhat du Kaśmīr s'appliquèrent à commenter dans leur *Vibhāṣā*.

3. A côté des grands Abhidharma des Theravādin et des Sarvāstivādin, nous possédons encore d'autres traités d'Abhidharma qui semblent avoir joui d'une autorité canonique.

La Pāli Text Society a édité en 1949 le texte complet d'un *Peṭakopadesa* « Enseignement sur le ou les Piṭaka » en huit chapitres. Le texte est obscur et présente d'insurmontables difficultés. Sous sa forme actuelle il n'est pas très ancien puisqu'on y trouve de nombreuses citations empruntées non seulement au Vinaya et au Suttapiṭaka (*Dīgha, Majjhima, Saṃyutta, Aṅguttara, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Suttanipāta, Thera* et *Therīgāthā, Jātaka*), mais encore au *Nettipakaraṇa*. Cependant il est utilisé, comme une autorité canonique semble-t-il, par Buddhaghosa dans son *Atthasālinī* (p. 165) et son *Visuddhimagga* (éd. WARREN, p. 114).

L'ouvrage se donne lui-même comme l'œuvre du thera Mahākaccāyana résidant au Jambuvana, et cette attribution est confirmée par le *Gandhavaṃsa* (p. 59) et les bouddhistes birmans qui incorporèrent le *Peṭakopadesa* dans leur Khuddakanikāya.

Il n'est pas interdit de voir dans cet ouvrage un lointain écho de l'œuvre abhidharmique déployée à Ujjayinī par le grand disciple du Buddha Mahākātyāyana, l'apôtre de l'Avanti. Sur ce Katyāyana, contemporain du Buddha et qui n'a rien de commun avec le sarvāstivādin Kātyāyanīputra du IIIe siècle p. N., on peut réunir les témoignages suivants :

a. Certaines relations du premier concile n'ignorent pas le rôle joué par Mahākātyāyana en matière d'Abhidharma : la *Relation de la compilation du Tripiṭaka* (T 2026, p. 3 c 12) et le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 1, p. 32 a 19) savent que Kātyāyana choisit l'essence de la parole du Maître et présenta son travail au Buddha : celui-ci l'approuva et le décora du titre de Loi suprême (Abhidharma).

b. Dans une note annexée à sa traduction de l'*Upadeśa* (T 1509), Kumārajīva parle tour à tour du brâhmane Kātyāyana, auteur de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'*Aṣṭagrantha* (p. 70 a 10-12), puis de Mahākātyāyana (p. 70 a 20-23). Relativement à ce dernier il note :

Mahākātyāyana, du vivant du Buddha, expliqua les paroles du Buddha et fit un *Pi-le* (Peṭaka), en langue des Ts'in « Boîte-collection ». Jusqu'à ce jour, il est en usage dans l'Inde du Sud.

c. Paramārtha et son élève Ki-tsang dans leur commentaire sur le *Traité des Sectes* de Vasumitra (Demiéville, *Sectes*, p. 49-50) attribuent un double rôle à Mahākātyāyana : celui d'auteur de śāstra et d'initiateur d'une sous-secte bouddhique :

Du temps où le Buddha était en ce monde, Mahākātyāyana avait composé un śāstra pour expliquer les Āgama-sūtra du Buddha. Dans les deux cents ans après le Nirvāṇa, il sortit du lac Anavatapta, arriva au pays de Magadha et vint dans l'école Mahāṣāmghika, où il établit des distinctions relatives au saint enseignement du Tripiṭaka, disant : « Ceci a été énoncé par le Buddha en tant que dénomination fictive (*prajñapti*), ceci est l'enseignement réel du Buddha; ceci est vérité absolue (*paramārthasatya*), ceci est vérité contingente (*saṃvṛtisatya*) ; ceci est causalité ». Il y en eut, dans l'école Mahāsāṃghika, qui acceptèrent avec foi ses enseignements; ils formèrent une école séparée dite des Prajñaptivādin.

Une chose paraît certaine : la présente tradition abhidharmique est indépendante, car ni les Theravādin ni les Sarvāstivādin ne se réclament nulle part de Mahākātyāyana l'Ancien.

4. Le *Śāriputrābhidharmaśāstra* (T 1548) [24] fut traduit en chinois de 407 à 415 par Dharmagupta et Dharmayaśas, ce dernier kaśmīrien. L'ouvrage est divisé en quatre parties : Sapraśnaka, Apra-

[24] Les rapports entre Śāriputra et l'Abhidharma sont étudiés par le Dr A. Migot dans son étude sur *Un grand disciple du Buddha : Śāriputra*, BEFEO, XLVI, 1954, p. 405-554.

Une enquête indépendante menée à la fois par L. de La Vallée Poussin (*Introduction au Kośa*, p. LX-LXII) et T. Kimura (*Recherches sur l'Abhidharma*, Tôkyô, 1922) a montré que le Śāriputrābhidharma expose des doctrines très proches de celles de l'Abhidhamma pāli (en particulier du Vibhaṅga et de la Puggalapaññatti) et soutient des thèses que la Vibhāṣā et le Kośa attribuent aux Vibhajyavādin.

M. A. Bareau a tenté à plusieurs reprises de déterminer la secte dont proviendrait cet Abhidharma : secte des Andhaka ou des Haimavata (*Recherches sur l'Abhidharma de Ś.*, Actes du XIXe Congrès des Orientalistes, 1935, p. 187-188), secte des Dharmaguptaka (*Les origines du Ś.*, Muséon, LXIII, 1950, p. 69-95), ou enfin, pour affinités doctrinales, école des Mahāsāṃghika (*Les Sectes b. du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, BEFEO, XLIV, 1951, p. 10).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

śnaka, Saṃyukta-Saṃgraha et Nidāna, titres rappelant les quatre premiers chapitres de l'Abhidharma des Haimavata (T 1463, k. 3, p. 818 a 28-29), lequel en comporte cinq.

Kumārajīva, dans sa traduction de l'*Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 70 a), dit :

Quand le Buddha était en ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'Abhidharma. Plus tard les religieux Vātsīputrīya récitèrent cet ouvrage : jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on appelle le *Śāriputrābhidharma*.

Paramārtha dans son commentaire au *Traité de Vasumitra* (Demiéville, *Sectes*, p. 57-58) apporte de nouvelles précisions :

Śāriputra avait expliqué l'Abhidharma en neuf parties du Buddha; c'est ce qu'on appelle l'Abhidharma des caractéristiques de la Loi (*dharmalakṣaṇābhidharma*). Rāhula, disciple de Śārīputra, transmit l'Abhidharma à l'arhat Vatsyaputra, et les disciples de ce dernier formèrent l'école des Vātsīputrīya. Puis, dans les trois cents ans, de l'école des Vātsīputrīya sortirent encore quatre écoles : Dharmottarīya, Bhadrayāṇīya, Saṃmatīya et Ṣaṇḍa ou Ṣaṇṇāgarika. Mécontentes de l'Abhidharma de Śāriputra qu'elles trouvaient incomplet, elles composèrent chacune des śāstra pour compléter l'Abhidharma de Śāriputra là ou il était insuffisant.

On peut se demander si le *Śāriputrābhidharma* dont parlent ici Kumārajīva et Paramārtha est bien le T 1548 que nous possédons. Ce dernier en effet comprend quatre parties et non pas neuf, et loin d'adopter la thèse de l'existence d'un Pudgala indicible — thèse dont se réclamaient les sectes Vātsīputrīya-Saṃmatīya (cf. T 1649) — il se montre partisan résolu de l'anātman (T 1548, k. 15, p. 626 c 2-4).

En fait le T 1548 se réclame de Śāriputra tout comme la tradition singhalaise examinée plus haut prétendait tenir son Abhidhamma des révélations faites par le Buddha à Śāriputra lors de sa prédication dans le ciel des Trāyastriṃśa. Bien plus, aucun ouvrage de l'Abhidharma sanskrit ne se rapproche davantage de l'Abhidhamma pāli et en particulier du *Vibhaṅga*.

Conclusions. — Les traditions examinées ici et qui, en partie, relèvent d'élucubrations kaśmīriennes du IVe siècle (Kumārajīva, Paramārtha) ne doivent pas être surévaluées. Nonobstant leur prétendue canonicité, les Abhidharma sont des productions d'école et ce n'est qu'artificiellement qu'ils se rattachent au Buddha et à ses disciples contemporains.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les theravādin singhalais prétendent remonter au seul Śāriputra à travers une longue lignée d'obscurs ābhidhārmika dont l'*Atthasālinī* (p. 32) donne la liste. Il en est de même pour les Vātsīputrīya-Saṃmatīya qui font état d'un *Śāriputrābhidharma* en 9 sections.

Les Prajñaptivādin, pour autant qu'ils aient eu un Abhidharma, se réclament d'un *Peṭakopadesa* compilé en Avanti par Mahākātyāyana.

Enfin les Sarvāstivadin en appellent à l'autorité de trois disciples immédiats du Buddha : Śāriputra, Maudgalyāyana et Mahākauṣṭhila, mais ne cachent pas que leur grand maître fut le fameux Kātyāyanīputra du IIIe siècle p. N.

Mais, quels qu'aient été les auteurs d'Abhidharma, ils se révèlent interprètes rigoureusement fidèles du « Sens des Sūtra » : tout au plus se bornent-ils à le compléter sur quelques points de détail n'engageant point l'intégrité doctrinale du message de Śākyamuni. Ils sont donc parfaitement fondés à présenter leur Abhidharma comme Parole du Buddha.

3. — La disparition de la Bonne Loi.

La section consacrée aux écritures canoniques trouve son complément indispensable dans une notice relative à la date et aux circonstances de la disparition de la Bonne Loi (*saddharmavipralopa*).

La Loi découverte et prêchée par les Buddha est immuable : « Que les Tathāgata apparaissent ou non dans le monde, la nature du Dharma, la subsistance du Dharma demeure stable » (*Saṃyutta*, II, p. 25, etc.). Et il est bien connu que « le ciel tombera avec la lune et les étoiles, la terre s'élèvera dans les cieux avec les montagnes et les forêts; les océans seront taris; mais les grands Sages ne disent rien à faux » (*Divya*, p. 268, 272).

Mais la Loi n'existe pas seulement dans l'absolu (*paramārtha*). Étudiée, pratiquée et professée par des hommes, elle relève aussi du domaine de la contingence (*samvṛti*) et comme telle est soumise au principe universel de la caducité : « Toutes les accumulations aboutissent à la ruine; toutes les élévations à la chute; les unions aboutissent à la séparation; la vie aboutit à la mort » (*Divya*, p. 27, 100, 486).

Les prédictions relatives à la disparition de la Bonne Loi sont formulées dès les temps les plus anciens et répétées au cours des siècles. Elles ont exercé sur l'histoire du bouddhisme une influence déter-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

minante. Les échos éveillés récemment par la célébration du 2.500e anniversaire du Buddha ne sont pas encore éteints. Ce n'est donc pas sans raison que les chroniques bouddhiques consacrent à la question des chapitres entiers (cf. Bu-ston, II, p. 102-108; 171-180).

Les présentes notes n'ont pas la prétention d'épuiser un sujet particulièrement compliqué, mais de définir dans la mesure du possible les étapes parcourues par une tradition éminemment fluide.

1° Dates de la Disparition.

La disparition de la Bonne Loi est fixée aux dates les plus diverses, mais que l'ingéniosité des anciens exégètes s'est attachée à concilier en distinguant trois sortes de Loi : la Bonne Loi proprement dite (*saddharma*, tcheng-fa), la Loi contrefaite (*pratirūpakadharma*, siang-fa) et la Loi finale (*paścimadharma*, mo-fa). Ce *distinguo*, surtout exploité par les auteurs chinois, est bien connu des Sūtra du Grand Véhicule comme le *Mahāyānābhisamaya* (T 673, k. 2, p. 651 c 12-13) : « Le Tathāgata se manifeste et descend du ciel des Tuṣita pour supporter tout le *saddharma*, tout le *pratirūpaka* et tout le *paścima* ».

Concernant ce triple Dharma, voici les diverses dates de disparition proposées par les sources :

An 500. — La doctrine ancienne, canonique, tient en deux textes souvent cités :

a. *Sace Ānanda nālabhissa mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, ciraṭṭhitikaṃ Ānanda brahmacariyaṃ abhavissa, vassasahassaṃ saddhammo tiṭṭheya. Yato ca kho Ānanda mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni Ānanda brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati, pañc' eva dāni Ānanda vassasatāni saddhammo ṭhassati.*

Ce qui signifie en substance : Si, Ānanda, les femmes n'avaient pas été admises dans l'ordre, cette sainte religion aurait duré longtemps, aurait duré 1.000 ans; mais comme elles y ont été admises, cette sainte religion ne durera pas longtemps : le Saddharma durera 500 ans.

C'est là le comput représenté par la grosse majorité des sources canoniques et postcanoniques : sūtra, vinaya et vies du Buddha : *Madhyamāgama* (T 26, k. 28, p. 607 b 9); *Aṅguttara* (IV, p. 278); *Gautamīsūtra* (T 60, p. 857 c 29); *Vin. pāli* (II, p. 256); *Vin. des*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahīśāsaka (T 1421, k. 29, p. 186 a 14) ; *Vin. des Dharmaguptaka* (T 1428, k. 48, p. 923 c 9) ; *Tchong-pen-k'i-king* (T 196, k. 2, p. 159 b 8). Voir encore *Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 68 a 16).

La *Mātṛkā des Haimavata* (T 1463, k. 3, p. 818 c 4) précise qu'au cours de cette période, la Loi, de cent en cent ans, est dominée tour à tour par la délivrance (*vimokṣa*), la concentration (*samādhi*), l'observation des défenses (*śīladhara*), l'érudition (*bahuśruta*), enfin le don (*dāna*).

b. Cependant, il est reconnu que, si le Saddharma périt après 500 ans, le Dharma ne disparaît pas en entier, mais qu'il subsiste une contrefaçon du Saddharma. C'est ce qu'on entend par Pratirūpaka.

Saṃyutta, II, p. 224 (cf. T 99, n° 906, k. 32, p. 226 c 6-8 ; T 100, n° 121, k. 6, p. 419 b 25-26) : *Na tāva Kassapa saddhammassa antaradhānaṃ hoti yāva na saddhammapaṭirūpakaṃ loke uppajjati. Yato ca kho Kassapa saddhammapaṭirūpakaṃ loke uppajjati atha saddhammassa antaradhānaṃ hoti.*

« La disparition de la Bonne Loi n'a pas lieu tant qu'une contrefaçon de la Bonne Loi n'apparaît pas dans le monde. C'est lorsque la contrefaçon de la Bonne Loi apparaît dans le monde, que la Bonne Loi disparaît ».

Le même texte explique que la contrefaçon de la Loi est attribuable au manque de respect de la communauté à l'endroit du Maître, du Dharma, du Saṃgha, de l'exercice spirituel et de la concentration.

Buddhaghosa, dans son *Commentaire sur le Saṃyutta* (II, p. 201), précise que la contrefaçon affecte à la fois l'efficacité (*adhigama*) de la Bonne Loi en viciant la vision et la connaissance (*vipaśyanajñāna*) des vérités, et l'information scripturaire (*paryāpti*) en proposant une série de textes en opposition avec la compilation authentique, par exemple *Dhātukathā, Ārammaṇakathā, Asubhakathā, Nāṇavatthukathā, Vijjākadambaka, Guḷhavinaya, Guḷhavessantara, Vaṇṇapiṭaka, Aṅgulimālapiṭaka, Raṭṭhapālagajjita, Ālavakagajjita* et *Vetullapiṭaka.*

An 1.000. — En attribuant au Pratirūpaka la même durée qu'au Saddharma on arrive à fixer la disparition de la Bonne Loi en l'an 1.000. C'est n'est pas une raison pour rapprocher ce simple calcul mathématique des rêveries millénaristes de l'Occident.

La *Vibhāṣā* (T 1545, k. 183, p. 918 a) montre qu'il n'y là aucun

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mystère. Après avoir cité le texte canonique attribuant au Saddharma une durée de 500 ans, elle pose la question suivante :

Mais si le Saddharma dure en fait plus de 1.000 ans, pourquoi le Buddha a-t-il parlé de [500 ans]? Le Buddha parle ainsi en ayant en vue (*saṃdhāya*) la solidité de la délivrance (*vimokṣa*) [assurée durant les 500 premières années]. C'est-à-dire que, s'il n'avait pas autorisé les femmes à quitter la maison, la solidité de la délivrance aurait couvert 1.000 années. Maintenant, durant les 500 années suivantes, il y a seulement solidité des défenses (*śīlā*), de l'érudition (*śruta*), etc., mais non plus solidité de la délivrance. Tout cela est la faute d'avoir autorisé les femmes à quitter la maison. — D'autres maîtres disent : Le Buddha parle [de 500 ans] en ayant en vue la non-observance [par les nonnes] des huit règles sévères (*gurudharma*). C'est-à-dire que, s'il avait autorisé les femmes à quitter la maison sans leur imposer l'observance des huit *gurudharma*, alors la durée du Saddharma aurait été réduite de 500 ans. Mais maintenant que le Buddha leur a imposé la pratique des huit *gurudharma*, la durée du Saddharma revient à 1.000 ans.

Le *Kośa* (VIII, p. 220) remarque plus brièvement :

Le Saddharma dure 1.000 ans après le Nirvāṇa. On explique que ce chiffre se rapporte à l'*adhigama* (pratique de la Bonne Loi assurant la délivrance), mais que l'*āgama* (prédication de la Loi) dure plus longtemps.

C'est sur cette base évidemment qu'un grand nombre de sources attribuent à la Loi une durée de 1.000 ans : Sūtra de la *Relation de la compilation du Tripiṭaka* (T 2026, p. 2 a 16) ; *Kāśyapasaṃgīti-sūtra* (T 2027, p. 6 a 7) ; *Vin. des Mūlasarv.* (T 1451, k. 39, p. 405 a 7) ; *Légende d'Aśoka* (T 99, k. 25, p. 177 b 23 ; T 2042, k. 6, p. 126 b 26). C'est aussi l'avis de Nāgārjuna dans son *Madhyamakaśāstra* (T 1564, k. p. 1 b 29) et son *Upadeśa* (T 1509, k. 88, p. 681 b 6).

Le *Bhadrakalpikasūtra* (T 425, k. 3, p. 21 a 25) et le *Karmāvaraṇa-pratiprasrabdhi* (T 1493, p. 1094 a 17) précisent que le Saddharma et le Pratirūpaka durent chacun 500 ans.

Enfin un petit *Mahāparinirvāṇa* mahāyāniste (T 390, p. 1112-1113) s'astreint à préciser la caractéristique prédominante de chacun des dix siècles constituant la durée de la Loi : 1. la doctrine sainte (*āryadharma*), 2. le calme (*śamatha*). 3. la conduite correcte (*samyakcarita*), 4. le renoncement (*vairāgya*), 5. le sens de la Loi (*dharmārtha*), 6. l'enseignement de la Loi (*dharmadeśanā*), 7. la recherche du gain et des honneurs (*lābhasatkāra*), 8. les disputes perverses (*vivāda*), 9. l'agitation, 10. les vains bavardages (*prapañca*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

An 1.500. — Certaines sources refusent d'accorder une durée identique au Saddharma et au Pratirūpaka.

a. Le Saddharma dure 1.000 ans et le Pratirūpaka 500, selon le *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra,* texte qui relève du Grand Véhicule (T 157, k. 7, p. 211 b 26-29; T 158, k. 5, p. 270 a 3-4).

b. Le Saddharma dure 500 ans et le Pratirūpaka 1.000, selon le *Mahāsaṃnipātasūtra* (T 397, k. 56, p. 379 c 5 et 9) et le *Mahāmāyāsūtra* (T 383, k. 2, p. 1013 b-c). Ce dernier texte passe en revue les quinze siècles de la durée de la Loi, signalant au passage quelque docteur célèbre et quelque événement important : au Ier siècle, cinq patriarches de Kāśyapa à Upagupta, et règne d'Aśoka; au IIe, le bhikṣu Śīlānanda; au IIIe, les bhikṣu Maudgalyāyana et Puṣpanetra; au IVe Gomukha; au Ve, Ratnadeva, mais le Saddharma touche à sa fin; au VIe, les 96 sortes d'hérétiques détruisent la Loi du Buddha, mais ils sont confondus par Aśvaghoṣa; au VIIe, Nāgārjuna; au XVe mort à Kauśāmbī du dernier arhat et du dernier maître en tripiṭaka.

Le *Milindapañha* (p. 130-134) signale trois modes de disparition de la doctrine : disparition de l'acquisition des degrés de sainteté (*adhigama*) qui a lieu 500 ans après le Nirvāṇa, disparition de l'observance des préceptes (*paṭipatti*) et enfin disparition des signes extérieurs (*liṅga*) de l'appartenance à la doctrine. La date des deux dernières disparitions n'est pas précisée, mais il est permis de supposer qu'elles se placent elles aussi à 500 ans d'intervalle, ce qui aboutirait à fixer en 1.500 la disparition complète de la doctrine.

An 2.000. — D'après Bu-ston (II, p. 103, 178), l'an 2.000 serait la date fixée pour la destruction de la Loi par le *Candragarbhasūtra.* C'est aussi l'avis de Paramārtha (500-569 p.C.), mais son élève Ki-tsang (549-623), de qui nous tenons cette précision (T 1824, k. 1, p. 18 a 18), remarque qu'il s'agit plutôt d'une date de principe : « La Loi du Buddha originellement devait durer 2.000 ans, mais parce qu'il a autorisé les femmes à quitter la maison, la durée du Saddharma a été amputée de 500 ans et ne compte en fait que 1.500 ans ».

An 2.500. — Un passage du *Mahāsaṃnipātasūtra* (T 397, k. 55, p. 363 a-b) veut que la Bonne Loi disparaisse après 5 périodes de 5 siècles : dans la première les Bhikṣu et autres seront forts en délibération (c'est-à-dire obtiendront le *satyābhisamaya*); dans la seconde, ils seront forts en méditation *(samādhi, dhyāna)*; dans la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

troisième, en Écriture (*śruta*) ; dans la quatrième, fondation de monastères ; dans la cinquième, querelles et reproches, et la blanche Loi deviendra invisible.

Dans certains sūtra du Grand Véhicule comme la *Vajracchedikā* (éd. Conze, p. 30-31) et le *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 282 (cf. T 262, k. 5, p. 37 c 29), on trouve la formule stéréotypée : *Tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne* : « Quand le Tathāgata est entré dans le Nirvāṇa complet, à la fin des temps, dans la dernière période, pendant la dernière période de 500 ans, quand la Bonne Loi est en ruines ». Le commentaire tibétain sur la *Vajracchedikā* (Mdo, XVI, fol. 234 a) explique : « Il est bien connu (*prasiddha*) que l'enseignement de Bhagavat dure 5 fois 500 ans ; c'est pourquoi le texte spécifie : pendant la dernière période de 500 ans, car alors les cinq *kaṣāya* prennent développement ».

An 3.000. — Se référant au passage du *Mahāsaṃnipāta* cité plus haut, Ki-tsang (T 1824, k. 1, p. 18 a 23 26) introduit une variante intéressante : « Le *Ta-tsi-king* distingue six prédominences (*sāratā*) successives [dans l'histoire de la Bonne Loi] : 1. dans la première période de cinq cents ans, prédominance de l'acquisition de la sainteté (*adhigama*) ; 2. dans la seconde, érudition (*śruta*) ; 3. dans la troisième, concentration (*samādhi*) ; 4. dans la quatrième, stūpa et vihāra ; 5. dans la cinquième, querelles (*vivāda*) ; 6. dans la sixième, sottise (*moha*) : ce qui fait en tout 3.000 ans ».

An 5.000. — A Ceylan, au Ve siècle de notre ère, Buddhaghosa et son école fixent en l'an 5.000 la disparition de la Loi. C'est le chiffre adopté par les chroniques et les commentaires pāli comme le *Mahāvaṃsa* (III, 38), la *Sumaṅgalavilāsinī* (I, p. 25), l'*Atthasālinī* (p. 27), la *Samantapāsādikā* (I, p. 30).

La *Samantapāsādikā* explique que durant le premier millénaire les bouddhistes peuvent accéder à la discrimination des vérités (*pratisaṃvid*) qui fait les Buddha et aux quatre fruits de la vie religieuse, c'est-à-dire, par ordre de valeur décroissante, état d'arhat, d'anāgāmin, de sakṛdāgāmin et de srotaāpanna. Durant le second millénaire, on n'accède plus qu'aux quatre fruits ; dans le troisième, à trois ; dans le quatrième à deux ; enfin dans le cinquième au seul fruit de srotaāpanna. Mais le texte de la *Samanta* varie selon qu'il s'agit de la recension pāli (VI, p. 1291) ou de la recension chinoise (T 1462, k. 18, p. 796 c) :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Recension pāli.

Le texte [du Vinaya] parle d'un millier d'années par rapport à ceux qui ont détruit les impuretés grâce à l'intuition des vérités (*paṭisambhidā*). Suit ensuite un millier d'années par rapport à ceux qui ont détruit les impuretés en tant que « dry-visioned » (*sukkhavipassaka*). Un autre millier d'années par rapport aux *anāgāmin*. Un autre millier d'années par rapport aux *sakadāgāmin*. Un autre millier d'années enfin par rapport aux *sotāpanna*. Ainsi donc le Saddharma en tant que compréhension des vérités (*paṭivedha*) durera 5.000 ans. Il en va de même pour le Dharma en tant que science scripturaire (*pariyatti*). Car sans *pariyatti* pas de *paṭivedha*, mais s'il y a *pariyatti*, le *paṭivedha* existe nécessairement. Toutefois, même lorsque la *pariyatti* aura disparu, les signes extérieurs [de l'appartenance à la doctrine] (*liṅga*) subsisteront encore longtemps.

Recension chinoise.

Est-il vrai qu'après 1.000 ans la Loi du Buddha disparaît entièrement? Non, pas entièrement. Durant ce millénaire, on obtient la triple science (*trayī vidyā*) [des Buddha et des Arhat]. Au millénaire suivant, on devient arhat ayant détruit le désir (*tṛṣṇākṣaya*), mais on ne possède plus la triple science. Au millénaire suivant on devient *anāgāmin*. Au millénaire suivant, on devient *sakṛdāgāmin*. Au millénaire suivant, on devient *srotaāpanna*. Après il y a encore cinq millénaires. Ainsi au cours des cinq [premiers] millénaires, on accède au Chemin; mais au cours des cinq derniers, on a beau s'exercer, on n'accède plus au Chemin. Après ces 10.000 ans, les textes et la littérature disparaissent; il n'y a plus que des gens qui se rasent la tête et revêtent l'habit religieux *kāṣāya*.

Un autre commentaire de Buddhaghosa, la *Manorathapūraṇī* (I, p. 87) décrit l'appauvrissement graduel de la Loi en cinq millénaires successifs entraînant tour à tour la disparition des degrés de sainteté (*adhigama*), de l'observance des préceptes (*paṭipatti*), de la science scripturaire (*pariyatti*), des insignes religieux (*nimitta*) et enfin des reliques (*dhātu*).

Reprise au cours des âges par divers ouvrages singhalais comme l'*Anāgatavaṃsa*, le *Sāratthasaṅgaha*, le *Saddhammaratnākara*, etc., cette vision prophétique inspira au XIVe siècle le roi du Siam Lüt'ai dans une inscription qu'il composa pour commémorer l'installation d'une relique à Sukhodaya ainsi que la plantation d'une bouture du bodhivṛkṣa [1].

[1] Cf. G. Cœdès, *Le 2500e Anniversaire du Bouddha*, Diogène, no 15, 1956, p. 1-16.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

AN 11.500 OU 12.000. — A partir du VIe siècle la plupart des annalistes chinois comme Houei-sseu (515-577), Ki-tsang (549-623), Houai-kan (613-681) et Leang-p'i (717-777) sont d'avis que la disparition de la Loi s'opère en « Trois degrés » (*san-kiai*) : disparition du *tcheng-fa* (saddharma), du *siang-fa* (pratirūpaka) et enfin du *mo-fa* (paścimadharma).

Pour Houei-sseu (T 1933, p. 786 c 4-6), le Saddharma dure 500 ans, le Pratirūpaka 1.000, et le Paścima 10.000 : en tout 11.500 ans.

Pour Ki-tsang (T 1824, k. 1, p. 18 b 2-5), Houai-kan (T 1960, k. 3, p. 48 c 7-8) et Leang-p'i (T 1709, k. 7, p. 520 c 10), qui se réfèrent entre autres documents à une inscription gravée sur un Jetavanavihāra en pays étranger, le Saddharma dure 1.000 ans, le Pratirūpaka 1.000, et le Paścima 10.000 : en tout 12.000 ans.

2°. Circonstances de la Disparition.

Une tradition persistante veut que la Bonne Loi disparaisse à la fin des temps, à la suite de deux ordres d'événements, extérieurs et intérieurs. Une coalition de rois étrangers mettra l'Inde à feu et à sang et persécutera cruellement la religion bouddhique : les religieux seront massacrés, les monastères détruits et les textes sacrés brûlés. Cependant le roi de Kauśāmbī triomphera des rois étrangers et fera de son royaume le refuge dernier des disciples du Buddha. Il accueillera à sa cour de nombreux moines bouddhistes et leur offrira la plus large hospitalité. Mais le séjour à Kauśāmbī ne fut jamais favorable aux destinées de l'ordre. Déjà au temps de Śākyamuni, un schisme avait éclaté au sein de la communauté, et le Buddha lui-même n'était pas parvenu à ramener la concorde. Il en sera de même à la fin des temps. Choyés par les pieux laïcs, les moines s'adonneront à l'oisiveté et n'observeront plus les règles de leur ordre. Ils ne compteront plus dans leurs rangs qu'un seul arhat, dernier représentant de la Bonne Loi prise au sens absolu (*paramārthasaddharma*), et un seul maître en tripiṭaka, dernier représentant de la Bonne Loi prise au sens conventionnel (*saṃvṛtisaddharma*). Tous deux trouveront la mort au cours d'une querelle marquant la célébration d'une ultime cérémonie d'uposatha. C'est ainsi que la Bonne Loi disparaîtra du monde et qu'il faudra attendre un nouveau Buddha pour la relancer.

La prédiction relative à la disparition de la Loi est relatée dans de nombreux textes, mais avec des variantes notables. La version la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus sobre et la mieux conçue se trouve dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 183, p. 918 a 18 - b 21) :

Comment le Saddharma du Tathāgata périra-t-il? Lorsque le Saddharma du Tathāgata sera sur le point de périr, trois rois apparaîtront dans le Jambudvīpa : l'un d'entre eux aura de la religion, les deux autres n'en auront pas. Le roi religieux naît dans la région de l'est : majestueux, vertueux, compatissant et humain, il soumet les cinq Indes. Les deux rois sans religion naissent parmi les esclaves étrangers (*Ta-siu Mi-li-tchö* : Dasyu mleccha) : de nature stupide, ils haïssent et méprisent la Loi du Buddha.

Ayant formé une alliance, les deux rois viennent de l'ouest et, pillant tout sur leur passage, pénètrent en Inde et arrivent à la région de l'est. Ils causent le plus grand mal aux fidèles sectateurs du bouddhisme. Partout où ils passent, ils détruisent les stūpa, ruinent les saṃghārāma et massacrent les communautés de bhikṣu. Ni savant (*bahuśruta*), ni régulier (*śīladhara*) ne leur échappe. Ils brûlent les textes sacrés, et rien n'en reste.

Alors le roi de la région de l'est, apprenant que les rois Dasyu-mleccha ravagent les Indes et sont arrivés à la région de l'est, lève une armée et engage le combat avec eux. Les troupes du bon roi, tantôt reculant, tantôt avançant, finissent par capturer les deux méchants rois. Tous deux sont mis à mort.

Dans la suite le bon roi dépêche des messagers dans toutes les régions pour convoquer tous les śramanes Śākyaputrīya : « Je vous invite tous, disait-il, à vous réunir dans mon royaume; je vous offrirai en abondance vêtement, nourriture, literie, médicament et autres commodités : rien ne vous manquera ». Sur ce, tout ce qu'il y a de bhikṣu dans le Jambudvīpa s'assemble dans le royaume de Kauśāmbī; et le roi, chaque jour, met à leur disposition les offrandes multiples (*nānāvidhapūjā*) de l'assemblée quinquennale (*pañcavarṣa*).

Cependant tous ces bhikṣu avaient quitté la maison pour obtenir des avantages et assurer leur subsistance. Ils manquent de diligence pour réciter les textes sacrés et ne recherchent pas la solitude pour méditer et réfléchir. Durant le jour, ils se réunissent pour discuter de choses profanes (*lokadharma*), s'agitent et poussent des cris confus; durant la nuit, fatigués et paresseux, ils prolongent leur sommeil. Ils sont dépourvus d'intelligence (*vitarka*) et de réflexion (*upanidhyāna*). Comme ils négligent tous l'enseignement véridique du Buddha, ils ne suivent plus les pratiques.

En ce temps-là, il n'y a plus dans tout le Jambudvīpa que deux [vrais] sectateurs de la Loi (*dharmacārin*) : le premier est un arhat nommé *Sou-la-to* (Surata); le second est un maître en tripiṭaka nommé *Chö-che-kia* (Śiṣyaka) ou encore *Pan-tchou* : il est le chef du Saṃgha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce jour-là, le Saddharma est sur le point de disparaître. Au début du jour, dans la ville de Kauśāmbī, cinq cents pieux maîtres de maison (*gṛhapati*), roi en tête, construisent simultanément cinq cents saṃghārāma. Dès qu'ils apprennent que la Loi va disparaître, ils lèvent les bras au ciel et s'écrient : « Le Buddha, au moment de son Nirvāṇa, a confié la Loi à deux classes de disciples : 1. les laïcs (*gṛhastha*); 2. les religieux (*pravrajita*). On ne peut pas dire qu'aujourd'hui la Loi va périr parce que nous, disciples laïcs, n'avons pas comblé les religieux ou que ceux-ci soient dans le besoin. C'est seulement parce que vous, religieux, n'avez pas une bonne conduite (*samyakcarita*) que le Saddharma va périr ». D'autres disent : « Conformément aux règles de l'hospitalité, du début à la fin, nous avons offert aux religieux des mets en abondance. Ainsi, depuis l'apparition du Saddharma jusqu'à sa disparition, nous avons concédé quantité de fournitures (*pariṣkāra*) et d'offrandes (*pūjā*) ». D'autres font la remarque suivante : « Tant que la Loi du Buddha n'a pas disparu, le monde compte encore d'innombrables champs de mérites (*puṇyakṣetra*); mais si elle disparaît, le monde ne comptera plus qu'un nombre limité de champs de mérites. Pour nous, heureusement, la Loi du Buddha n'a pas encore disparu. Jusque là, tous ensemble, nous ferons notre devoir ». D'autres disent : « Lorsque Śākyamuni était bodhisattva, il constata que, sous les Buddha du passé, le Saddharma périssait soit par manque de provisions, soit à la suite d'une disette. C'est alors qu'il émit le vœu (*praṇidhāna*) suivant : Lorsque je serai Buddha, je ne veux pas que ma Loi périsse pour de telles raisons. C'est pourquoi, bien que la Loi périsse aujourd'hui, les fournitures sont abondantes et les établissements prospères ».

Cette même nuit, comme on célèbre l'uposatha au monastère, d'innombrables bhikṣu se réunissent. Alors le *karmadāna* invite le chef de l'assemblée, le maître en tripiṭaka Śiṣyaka, à réciter en public le Prātimokṣa. Le maître en tripiṭaka accepte, mais veut le réciter sommairement. Aussitôt l'arhat Surata se lève de son siège, rejette son manteau sur une épaule et, se prosternant devant le maître en tripiṭaka, lui dit, les mains jointes : « Je voudrais que le président (*sthavira*) récite le Tripiṭaka au long ». Śiṣyaka répond : « S'il y a dans l'assemblée [un religieux] capable d'observer complètement toutes les défenses du Prātimokṣa, que celui-là m'invite à réciter au long! ». L'arhat réplique : « Les détails ultimes (*prāntakoṭi*) du règlement (*śikṣāpada*) observé par les bhikṣu du vivant du Buddha, je puis, moi, les observer; si c'est ce que vous appelez être capable d'observer complètement [le Prātimokṣa], alors je vous prie de réciter au long [le Tripiṭaka] ».

Tandis que l'arhat parle ainsi, les disciples du maître en tripiṭaka éprouvent une grande colère. Invectivant l'arhat, ils disent : « Quel est ce bhikṣu qui, en face de l'assemblée, combat notre maître et n'accepte pas

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses enseignements? » Par la suite, ils frappent à mort l'arhat Surata, et dès lors la Bonne Loi prise au sens absolu (*paramārthasaddharma*) disparaît.

Cependant des deva, nāga et yakṣa qui vénéraient cet arhat éprouvent une grande colère et tuent à leur tour le maître en tripiṭaka Śiṣyaka. D'autres disent que ce furent les disciples de l'arhat qui, par vengeance, tuèrent le maître en tripiṭaka. Selon d'autres encore, le roi, apprenant que l'arhat avait subi la mort sans être coupable, lui conserva son affection et dans un accès de colère tua le maître en tripiṭaka. Dès lors la Bonne Loi prise au sens relatif (*saṃvṛtisaddharma*) disparaît. C'est donc à ce moment que s'éteignit dans le monde le double Saddharma du *paramārtha* et de la *saṃvṛti*.

Passés sept jours et sept nuits, le ciel et la terre s'obscurcissent, mais le monde ne sait pas encore que le Saddharma a déjà disparu. Pourquoi donc? Parce qu'autrefois le Buddha, lorsqu'il était bodhisattva, aimait à couvrir les fautes d'autrui et ne révélait jamais les secrets gardés par autrui. En récompense de quoi, la Loi avait disparu depuis sept jours sans que personne ne le sache.

Mais, passés sept jours, la grande terre tremble, et une pluie de météores incendie toutes les régions et sous-régions. Dans l'éther le tambour des dieux se met à battre, et son bruit est très redoutable. Le dieu Māra et sa suite éprouvent une grande joie. Dans l'éther se déploie un grand voile blanc. Dans l'éther se fait entendre une grande voix : « A partir d'aujourd'hui le Saddharma du Śākya, le grand ermite, a disparu ».

Au cours de l'histoire, chaque fois que l'ordre bouddhique se sentait menacé, cette prophétie était rééditée et enrichie de nouveaux détails tendant à la mettre en harmonie avec les événements contemporains. Malheureusement les traductions tibétaines et chinoises ont à ce point défiguré les noms propres originaux qu'ils sont difficilement reconnaissables.

1. La traduction en vers de la *Prédiction à Kātyāyana* (T 2029, p. 11 b 12), exécutée sous les Tsin Occidentaux (265-316), signale une invasion, non plus de deux rois étrangers, comme dans la *Vibhāṣā*, mais de trois :

> Il y aura trois méchants rois : [celui] du *Ta-ts'in* (empire romain) situé en avant; celui du *Po-lo* (Pahlava) situé en arrière; celui du *Ngan-si* (empire Parthe Arsacide) situé au milieu. A cause d'eux, le Saddharma aura son déclin.

2. La traduction en prose d'un sūtra du même titre (T 2028, p.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

8 c 24) exécutée sous les Song entre 420 et 479 est à peine plus explicite :

Dans les générations futures surgiront trois *devaputra* qui ravageront le continent : Le premier, appelé *Ye-lai-na* (Yavana?), habite au loin, dans le Madhyadeśa du Sud. Un autre *devaputra* habite un fief dans la région du Nord. Un autre *devaputra* est appelé *K'ien-ts'ieou*. Lorsque la Loi du Buddha sera sur le point de disparaître, ces trois *devaputra* sortiront de leurs fiefs, ravageront les contrées, tueront les habitants, détruiront stūpa et saṃghārāma.

3. L'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 6, p. 126 c), dont les derniers chapitres furent seulement traduits sous les Tsin au début du Ve siècle, consacre un chapitre à la destruction de la Loi :

« Dans le temps à venir, trois rois cruels paraîtront : le premier nommé *Che-kiu* (Śaka), le second nommé *Yen-wou-na* (Yavana), le troisième nommé *Po-lo-jao* (Pahlava). Ils persécuteront le peuple, détruiront la Loi du Buddha ». Le texte ajoute que ces rois provenaient respectivement du Sud, du Nord et de l'Ouest et qu'ils étaient chacun à la tête de cent mille vassaux.

Ce passage peut se référer à l'histoire troublée des deux derniers siècles de l'ère ancienne : vers 189, les Yavana de Démétrios procèdent à la conquête du Gandhāra, du Penjab et de la vallée de l'Indus; quelques années plus tard, entre 180 et 169, des armées grecques, sous la conduite des généraux Apollodotos et Ménandre pénètrent en Inde Centrale et atteignent Pāṭaliputra. Vers l'an 90, invasion des Śaka de Mauès, qui renversent les derniers rois grecs de Taxila. Au début de notre ère enfin, le Pahlava Gondopharès, devenu Suren de l'Iran Oriental, renverse le Śaka Azès II et établit sa capitale à Taxila.

4. Ce n'est pas de trois, mais de quatre rois étrangers, que parle le fragment de la légende d'Aśoka incorporé dans le *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 25, p. 177 c) traduit en chinois entre 436 et 443 :

Il y aura le roi *Che-kia* (Śaka), le roi *Ye-p'an-na* (Yavana); le roi *Po-lo-p'o* (Pahlava) et le roi *Teou-cha-lo* (Tuṣāra). Ils régneront respectivement au sud, au nord, à l'ouest et à l'est.

La mention d'un roi Tuṣāra, fautif pour Tukhāra, constitue une référence à des événements plus tardifs : la conquête du Nord-Ouest de l'Inde par les Kuṣāṇa Kujūla et V'ima Kadphisès (c. 50-60 p. C.), lesquels étaient de provenance Tukhāra ou Yue-tche.

5. Le *Candragarbhasūtra* appartient à ces chapitres tardifs du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahāsaṃnipāta traduits par Narendrayaśas entre 558 et 593. Tant dans la version chinoise (T 397, k. 56, p. 377 b) que dans la version tibétaine (Kanjour, Mdo XXXII, p. 216 b 6 - 220 b 4), il est question de rois étrangers dont la venue précède la disparition de la Bonne Loi.

Le texte chinois met en cause un roi du sud *Po-lo-ti,* un roi de l'ouest *Po-sseu* (Pārasika ou Perse) et un roi du nord *Chan-yi Che-kia* (le Śaka « Bonne pensée »). La version tibétaine parle de trois rois qui n'étaient ni d'origine indienne ni d'origine chinoise : Yavana, Pahlika et Śakuna.

On peut se demander si Śakuna n'est pas une contamination de Śaka et de Hūṇa. Si l'hypothèse est exacte, l'ancienne prophétie aurait été intentionnellement rajeunie pour désigner le raid fameux exécuté en 455 p. C. par des hordes hunniques contre l'empire indien de Skandagupta (455-467 p. C.).

Quoi qu'il en soit, le bref relevé des sources auquel on vient de procéder met en lumière l'influence exercée sur les perspectives historiques des bouddhistes par l'ancienne prophétie relative à la disparition de la Bonne Loi.

4. — La succession des Maîtres.

On a vu plus haut dans quelles conditions et dans quel esprit le Buddha a laissé ses disciples sans maître et sans hiérarchie, chacun devant être à soi-même sa propre lampe et son propre refuge. Le Buddha lui-même s'est effacé devant la Loi qu'il a découverte et prêchée, et c'est la Loi seule qu'il a léguée en héritage à ses adeptes. Cependant, au moment de son ordination, le novice devient l'hôte (*sārdhavihārin*) de son précepteur (*upādhyāya*) et le compagnon (*antevāsin*) de son maître (*ācārya*) ; il doit considérer le premier comme son père et le second comme sa mère en religion. Sans eux en effet il n'aurait point accès à la Loi et à la Discipline. « La parole du Buddha, dit-on, est ce qui nous arrive comme parole du Buddha traditionnellement, par la succession des maîtres et des disciples, ce qui se trouve dans le Sūtra, apparaît dans le Vinaya et ne contredit pas la Dharmatā, ou Nature des choses » [1]. Le rôle

[1] Pañjikā, p. 431 : *Yad gurušiṣyaparaṃparayāmnāyāyātaṃ buddhavacanatvena yac ca sūtre 'vatarati vinaye saṃdṛśyate dharmatāṃ ca na vilomayati tad buddhavacanaṃ nānyat.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

des aînés est d'enseigner et de guider les jeunes, et de les initier aux diverses disciplines de la doctrine bouddhique, Sūtra, Vinaya et Mātṛkā ou Abhidharma. Sans prétendre aucunement à une infaillibilité quelconque, les Anciens se sont consciencieusement acquittés de cette tâche, et leurs élèves leur en ont gardé un souvenir reconnaissant.

Nous sommes mal renseignés sur la succession des Maîtres aux temps anciens. Chaque école, chaque secte eut les siens, mais n'en a dressé le palmarès qu'à une date relativement tardive. La tradition singhalaise normalisée au IVe ou Ve siècle nous a transmis la liste des Chefs du Vinaya (*vinayapāmokkha*) et des Maîtres d'Abhidharma (*abhidhammācariya*) qui, selon elle, se succédèrent depuis la mort du Buddha jusqu'au règne d'Aśoka. Elle ne fait aucune mention des Maîtres de la Loi (*dharmācārya*), censés avoir monopolisé la doctrine bouddhique dans son ensemble. Cependant, une liste de cinq Dharmācārya fut dressée sur le continent par les soins des Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin du Nord-Ouest, vers le IIe siècle de notre ère. Elle connut une vaste diffusion, notamment au Kaśmīr et en Chine, sans pourtant s'imposer à toutes les sectes du continent, et elle ne fut point admise à Ceylan. Le manque d'homogénéité caractérisant la tradition bouddhique en ce qui concerne la succession des Maîtres montre que le Saṃgha pris dans son ensemble — la Communauté des Quatre régions — fut dépourvu de chef universel, unanimement reconnu, mais que les divers saṃgha restreints répandus par toute l'Inde ne furent point privés de chefs spirituels exerçant leur autorité sur des groupes plus ou moins vastes de fidèles.

Les Chefs du Vinaya. — Le *Parivāra* (Vinaya, V, p. 2-3), le *Dīpavaṃsa* (IV, 27-46; V, 89-96) le *Mahāvaṃsa* (V, 95-153) et la *Samantapāsādikā* (p. 32-33; T 1462, k. 1, p. 677 b) ont dressé la liste des six premiers Vinayapāmokkha avec des indications précises sur leur date de naissance, l'année de leur ordination et la durée de leur mandat. Rappelons que ces sources suivent la chronologie longue qui compte 218 ans entre la mort du Buddha et le sacre d'Aśoka.

1. Upāli, barbier originaire de Kapilavastu, entra en religion en même temps que les grands princes Śākya et fut ordonné par le Buddha en l'an 44 a. N. (530 a. C); il se spécialisa dans l'étude de la discipline et conquit la première place parmi les Vinayadhara.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est en cette qualité qu'il fut chargé par Kāśyapa de compiler la Corbeille de la discipline au concile de Rājagṛha. Il fut durant 30 ans chef du Vinaya, de l'an un à l'an 30 p. N. (486-456 a. C.) et exerça son mandat sous les règnes d'Ajātasattu et Udayabhadda.

2. Dāsaka naquit en l'an 4 p. N. (482 a. C.) dans une famille brahmanique de Vaiśālī. Il rencontra Upāli au Vālikārāma et fut ordonné par lui en l'an 16 p. N. (470 a. C.). Il succéda à Upāli à la mort de ce dernier et fut chef du Vinaya durant 50 ans, de l'an 30 à 80 p. N. (456-406 a. C.) sous les règnes d'Udayabhadda, Anuruddha et Muṇḍa, Nāgadāsaka et Susunāga.

3. Soṇaka était le fils d'un caravanier de Kāsi (Bénarès). Il naquit en 45 p. N. (441 a. C.) et, ayant fait la connaissance de Dāsaka au Veṇuvana de Rājagṛha, il se convertit et entra dans l'ordre, à l'âge de quinze ans, en 60 p. N. (426 a. C.). Devenu Arhat, il reçut la commandement d'un millier de bhikṣu. Il succéda à Dāsaka comme chef du Vinaya et exerça le mandat durant 44 ans, de 80 à 124 p. N. (406-362 a. C.), sous les règnes de Susunāga, Kālāsoka et ses dix fils. Il faut peut-être le rapprocher de Sambhūta Sāṇavāsin (dans les sources sanskrites, Śāṇavāsa, Śāṇavāsika, Soṇavāsin) qui joua un rôle lors du concile de Vaiśālī en l'an 10 du règne de Kālāsoka (*Vin.*, II, p. 298, 303).

4. Siggava, fils d'un ministre de Pāṭaliputra, naquit en 82 p. N. (404 a. C.). Accompagné de son ami Caṇḍavajji, il rendit visite à Soṇaka au Kukkuṭārāma et entra dans l'ordre avec cinq cents compagnons en l'an 100 p. N. (386 a. C). Il fut chef du Vinaya durant 52 ans, de 124 à 176 p. N. (362-310 a. C.) sous les règnes des Dix fils de Kālāsoka, des Neuf Nanda et de Candagutta.

5. Moggaliputtatissa était fils du brahmane Moggali de Pāṭaliputra. Dans sa jeunesse il étudia les Veda, mais pour se convertir bientôt au bouddhisme sous l'influence de Siggava et de Caṇḍavajji. Il reçut l'ordination en l'an 164 p. N. (322 a. C.), étudia le Tripiṭaka et atteignit l'état d'Arhat. A la mort de Siggava, il devint chef du Vinaya et remplit le mandat, avec quelques interruptions, durant 68 ans, de 176 à 244 p. N. (310-242 a. C.). Il exerça un grand ascendant sur l'empereur Aśoka dont il ordonna le fils Mahinda en 224 p. N. (262 a. C.). Abbé de l'Asokārāma de Pāṭaliputra, il ne put empêcher les hérétiques d'entrer en masse dans son couvent et, devant les troubles provoqués par ces intrus, résilia ses fonctions en 228 p. N. (258 a C.) après avoir confié la direction du monastère à Mahinda. Moggaliput-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tatissa se retira dans la retraite de l'Ahogaṅgapabbata près de Mathurā et s'y confina durant sept ans, de 229 à 236 p. N. (257-250 a. C.). Rappelé par Aśoka, il provoqua et présida le troisième concile bouddhique, dit de Pāṭaliputra. Au cours des assises qui se tinrent en l'an 236 p. N. (250 a. C.), Moggaliputtatissa fit triompher le point de vue des Vibhajjavādin, publia un *Kathāvatthuppakaraṇa,* puis dépêcha des missionnaires bouddhiques dans toutes les régions de l'Inde et à Ceylan. Quant à lui, il reprit ses fonctions de Chef de Vinaya qu'il exerça à Pāṭaliputra jusqu'à sa mort survenue en l'an 244 p. N. (242 a. C.).

Moggaliputtatissa est connu des sources sanskrites sous le nom d'Upagupta, mais les indications biographiques fournies par ces dernières s'écartent considérablement de la tradition singhalaise. Moggaliputtatissa est peut-être encore ce *Mou-lien* (Maudgalyāyana) dont le *Vijñānakāya* des Sarvāstivādin (T 1539, k. 1, p. 531 a 25) réfuta les théories vibhajyavādin concernant le problème du temps.

6. Mahinda, fils d'Aśoka et de Vedisa-Mahādevī, naquit en Avanti, lorsque son père exerçait une vice-royauté, en l'an 204 p. N. (282 a. C.). Il entra en religion à l'âge de vingt ans et, en 224 p. N. (262 a.C.) reçut l'ordination des mains de Moggaliputtatissa, Mahādeva et Majjhantika. Il résida au monastère de l'Asokārāma de Pāṭaliputra jusqu'au concile de l'an 236 p. N. (250 a. C.). Sur l'ordre de Moggaliputtatissa et après un bref séjour dans les monastères d'Ujjayinī et de Vidiśā en Avanti, il se rendit à Ceylan avec quelques compagnons. Il opéra rapidement la conversion de l'île à la foi bouddhique et y exerça les fonctions de Chef du Vinaya durant 48 ans, de 236 à 284 p. N. (250-202 a. C.). Il vécut sous les règnes de Devānaṃpiyatissa et d'Uttiya, s'éteignit à l'âge de 80 ans, et fut incinéré au Mahāvihāra d'Anurādhapura.

Mahinda, en sanskrit Mahendra, est presque inconnu des sources sanskrites. A part la recension chinoise de la *Samantapāsādikā,* on ne le trouve guère mentionné que dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 2, p. 37 b) qui en fait un disciple d'Ānanda. Pour Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 a; k. 10, p. 932 a), c'était un frère et non un fils d'Aśoka.

Les Maîtres de l'Abhidhamma. — Dans l'*Atthasālinī* (p. 32), Buddhaghosa a dénombré les maîtres qui se sont transmis l'Abhidhamma depuis les origines jusqu'à la conversion de Ceylan : sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le continent d'abord, Sāriputta, Bhaddaji, Sobhita, Piyajāli, Piyapāla, Piyadassin, Kosiyaputta, *Siggava,* Sandeha, *Moggaliputta,* Visudatta, Dhammiya, *Dāsaka, Sonaka* et Revata; puis à Ceylan, *Mahinda,* Iṭṭhiya, Uttiya, Bhaddanāma et Sambala. On remarquera que les noms imprimés en italiques figuraient déjà dans la liste des Vinayapāmokkha énumérés plus haut; quant aux autres, exception faite pour Bhaddaji et les compagnons de Mahinda, ils sont totalement ignorés de l'histoire ecclésiastique. Anormalement surchargée en comparaison de la précédente, la liste paraît sans valeur historique.

Les Maîtres de la Loi. — Une chronique sanskrite décrivant le voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde et à Mathurā, la mort et les funérailles du Buddha, le premier concile et le Nirvāṇa des cinq premiers maîtres de la Loi, est reproduite au long dans l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 3-5, p. 111 b 28 - 121 b 1; T 2043, k. 6-9, p. 149 b - 162 c 10) et en extraits dans le *Divyāvadāna* (p. 348, l. 27 - 364, l. 10), le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Bhaiṣajyavastu* (*Gilgit Manuscripts,* III, part 1, p. xvii, 3-7; T 1448, k. 9, p. 41 c 18 - 42 b 26) et *Kṣudrakavastu* (T 1451, k. 40, p. 408 c - 411 b 18), le *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 25, p. 177 b 12-19) et le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 2, p. 37 b 16-27) [2]. Cette chronique n'est pas très ancienne, car elle débute généralement par le récit du voyage du Buddha dans le Nord-Ouest, lequel contient une prophétie relative au stūpa de Kaṇiska à Puruṣapura. Voici en quelques mots le résumé de cette chronique :

Arrivé à Mathurā, après son circuit dans le Nord-Ouest, le Buddha prédit la naissance d'Upagupta et l'érection du monastère de Naṭabhaṭa sur le mont Urumuṇḍa. Il se rend alors au Kaśmīr et annonce la future conversion du pays par l'action du missionnaire Madhyāntika. D'étape en étape, le Buddha atteint Kuśinagara. C'est là qu'il entre en Nirvāṇa après avoir confié la Loi à Kāśyapa, à Śakra et enfin aux quatre Devarāja. Suit alors le récit des funérailles du Buddha et du premier concile bouddhique.

Celui-ci terminé, Kāśyapa, constatant qu'il a rempli sa mission, décide d'entrer en Nirvāṇa. Il transmet la Loi à Ānanda en lui conseillant de la léguer plus tard à un jeune homme qui venait de

[2] Traduction française de la plupart de ces sources dans J. Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde,* JA, 1914, p. 493-568.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

naître à Rājagṛha, tout vêtu de chanvre, et qui portait le nom de Śāṇavāsa. Ayant vénéré une dernière fois les lieux saints, Kāśyapa, accompagné d'Ānanda, pénètre à Rājagṛha, congédie son compagnon et se rend au palais d'Ajātaśatru pour avertir le roi de son prochain Nirvāṇa. Mais comme celui-ci dormait, il ne voulut point l'éveiller, et gravit seul le sommet du mont Kukkuṭapāda où il s'assit les jambes croisées. Il fait le vœu que son corps, revêtu du *pāṃśukūla* du Bienheureux, demeure intact jusqu'à l'avènement du futur buddha Maitreya auquel Kāśyapa doit remettre l'habit de son prédécesseur Śākyamuni. Alors Kāśyapa entre en Nirvāṇa ou, selon une variante, en *nirodhasamāpatti*; la terre tremble; Śakra dépose des fleurs sur le corps du grand disciple et la montagne se referme sur lui. Ajātaśatru enfin réveillé, rejoint Ānanda au Veṇuvana et se rend avec lui sur le mont Kukkuṭapāda. La montagne s'entrouvre et le squelette de Kāśyapa leur apparaît. Le roi voudrait l'incinérer, mais Ānanda lui apprend que le corps de Kāśyapa doit demeurer intact jusqu'à la venue de Maitreya. La montagne se referme, Ajātaśatru et Ānanda s'en retournent. Le roi fait promettre à Ānanda d'assister à son Nirvāṇa.

Le jeune Śāṇavāsa revient sain et sauf et enrichi d'un long voyage sur la mer. Il célèbre un *pañcavarṣa* au profit de la Communauté. Ānanda le fait entrer dans l'ordre, et le nouvel adepte fait le vœu de porter jusqu'à sa mort l'habit de chanvre avec lequel il était né. Il apprend la Loi dans son entier et atteint l'état d'Arhat. Sur ces entrefaites, une discussion éclate entre Ānanda et un bhikṣu du Veṇuvana qui s'obstinait à réciter de travers une stance bouddhique (cf. *Dhammapada* n° 113; *Udānavarga*, XXIV, 6). Les remontrances d'Ānanda furent repoussées insolemment et le noble disciple, traité de vieillard décrépit, juge le moment venu d'entrer en Nirvāṇa. Il confie la Loi à Śāṇavāsa et lui ordonne d'élever, avec le concours des dānapati Naṭa et Bhaṭa, un stūpa et un monastère sur le mont Urumuṇḍa dans le pays de Mathurā. Il annonce aussi la naissance prochaine à Mathurā d'un certain Upagupta destiné à faire œuvre de Buddha. Ānanda fait prévenir Ajātaśatru de sa mort prochaine. Pour éviter que le roi du Magadha et les habitants de Vaiśālī ne se disputent ses reliques, il décide d'entrer en Nirvāṇa au milieu du Gange, à égale distance entre Vaiśālī et Rājagṛha. Il se rend en barque au milieu du fleuve, tandis que Magadhiens et Vaiśāliens, pour affirmer leurs droits, garnissent de troupes les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

deux rives. Prévenus par un tremblement de terre, cinq cents Ṛṣi conduits par Madhyāntika arrivent des Montagnes neigeuses et se groupent autour d'Ānanda sur une île d'or surgie miraculeusement au milieu du Gange. Sur leur demande Ānanda leur confère l'ordination, et ils atteignent aussitôt l'état d'Arhat. Ānanda transmet la Loi à leur chef Madhyāntika et lui confie la mission d'établir la Loi du Buddha dans le royaume du Kaśmīr. Selon le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 2, p. 37 b), il envoie parallèlement en Siṁhaladvīpa (Ceylan) le disciple *Mo-chan-t'i* (Mahinda) afin d'y opérer des conversions. Ces dispositions prises, Ānanda manifeste les dix-huit transformations et entre dans la concentration de la Rapidité-du-Vent; il partage son corps en quatre (variante, deux) parts qu'il attribue respectivement à Śakra Devendra, au roi-dragon Sāgara, au roi Ajātaśatru du Magadha et aux Licchavi de Vaiśālī. Des stūpa furent aussitôt élevés sur ses restes.

Madhyāntika accompagné de ses cinq cents Arhat se rend au Kaśmīr où son arrivée provoque la colère d'un grand roi-dragon. Un tournoi de magie s'engage entre les deux adversaires. Vaincu, le dragon prend le triple refuge et fait don du Kaśmīr à la communauté bouddhique à condition que cinq cents arhat y résident perpétuellement. Madhyāntika entreprend alors de coloniser le Kaśmīr, y fonde des villes et des villages et y introduit la culture du safran (*kuṅkuma*) avec des semences provenant du mont Gandhamādana. L'œuvre accomplie, il manifeste les dix-huit transformations et entre en Nirvāṇa. On incinéra son corps avec du bois de santal (*candana*), et un stūpa est élevé sur ses restes.

De son côté, Śāṇavāsa, conformément aux ordres d'Ānanda, se dirige vers le pays de Mathurā. A mi-chemin, au monastère de P'i-to, il rectifie les vues de deux religieux mahallaka et leur explique pourquoi il porte le nom de Śāṇavāsa « Vêtu de chanvre » : au cours d'une existence antérieure, il avait offert un vêtement à un Pratyekabuddha vêtu de chanvre et souhaité être vêtu comme lui lorsqu'il serait religieux. Arrivé au pays de Mathurā, Śāṇavāsa, entre en conflit avec deux dragons, les dompte aisément et, pour prix de sa victoire, obtient le mont Urumuṇḍa. Deux jeunes gens de Mathurā, Naṭa et Bhaṭa fournirent l'argent nécessaire pour y construire un ermitage, le Naṭabhaṭīya, où les religieux purent se livrer à loisir au dhyāna. A Mathurā, Śāṇavāsa opère la conversion du maître de maison Gupta, et obtient de lui la promesse que l'un de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ses fils entrera en religion. Cependant Gupta garda auprès de lui les deux aînés, Aśvagupta et Dhanagupta, pour l'aider dans son commerce; c'est le troisième, Upagupta, qui devait sortir du monde. Mais il fut tout d'abord marchand de parfums. Śāṇavāsa lui enseigne à purifier ses pensées, en notant les mauvaises par des cailloux noirs et les bonnes par des cailloux blancs. Cette ascèse spirituelle permit à Upagupta de résister aux sollicitations de la belle courtisane Vāsavadattā et même de convertir cette dernière lorsque le malheur l'eut frappée.

Upagupta obtient finalement de son père l'autorisation d'entrer en religion. Il est ordonné par Śāṇavāsa à l'ermitage du Naṭabhaṭa, arrive à l'état d'Arhat et, selon la prédiction, entreprend de faire œuvre de Buddha. Il prêche aux foules de Mathurā et leur enseigne la catéchèse destinée aux laïcs : l'*anupūrvīkathā* et la *dharmadeśanā*. Cependant Māra trouble son auditoire par une pluie d'objets précieux et l'apparition de filles célestes. Pour punir le Malin, Upagupta lui attache au cou des cadavres de serpent, de chien et d'homme. Māra ne parvient pas à les détacher et doit faire amende honorable. Il confesse ses fautes passées et s'engage à ne plus jamais molester les bhikṣu. Upagupta consent à délivrer le démon de son fâcheux fardeau, mais lui demande en retour de lui faire voir le corps du Buddha. Māra y consent à condition qu'Upagupta ne se prosterne point devant l'apparition. Il produit alors le corps du Buddha avec ses marques merveilleuses, et Upagupta, oublieux de sa promesse, se jette à ses pieds. A Māra qui lui en fait reproche, il explique qu'il s'est prosterné, non point devant Māra, mais devant le Buddha dont le démon avait pris la forme. L'incident terminé, Upagupta reprend sa prédication et Māra lui-même invite les Mathuriens à aller l'entendre; des conversions sont opérées par centaines de mille; dix-huit mille jeunes gens entrent en religion et atteignent l'état d'arhat : on les dénombre en leur faisant jeter une fiche de bois (*śalākā*) dans l'une des cellules du monastère.

Heureux des succès de son disciple, Śāṇavāsa quitte le royaume de Mathurā et se rend au Kaśmīr pour y pratiquer en paix le *dhyāna*. Resté sur place, Upagupta nourrit deux jeunes tigres dont la mère venait de mourir. Les deux petits reprendront naissance dans la famille d'un brâhmane de Mathurā, entreront en religion et deviendront deux disciples fameux d'Upagupta, doués de pouvoirs surnaturels. Cependant, dans l'Inde du Sud, un jeune homme adul-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tère et matricide était entré en religion parce qu'il n'avait pu obtenir la main de son amante. Il étudia le Tripiṭaka et instruisit un grand nombre d'élèves. Fier de son succès, il vint rendre visite à Upagupta, mais le maître de la Loi, qui connaissait son passé, refusa de lui adresser la parole. Les disciples d'Upagupta reprochèrent à leur maître ce qu'ils croyaient une impolitesse. Upagupta aurait désiré les éclairer en faisant appel à son *upādhyāya* Śāṇavāsa. Celui-ci, devinant sa pensée, arriva du Kaśmīr et s'assit d'autorité sur le trône réservé à Upagupta, au grand scandale des disciples. Mais Śāṇavāsa put leur prouver qu'il possédait infiniment plus de *samādhi* et de science qu'Upagupta. Les religieux ressentirent un grand respect pour Śāṇavāsa, écoutèrent ses discours et atteignirent l'état d'arhat. Śāṇavāsa transmit alors la Loi à Upagupta en lui recommandant de la confier à son tour à un jeune mathurien Dhītika. Le vieux maître s'éleva ensuite dans l'espace, effectua les dix-huit transformations et entra en Nirvāṇa. Upagupta éleva un stūpa sur ses restes. En qualité de dépositaire de la Loi, il devait être plus tard le conseiller spirituel d'Aśoka, comme on le verra au chapitre suivant.

La légende des cinq Maîtres de la Loi que nous venons de résumer n'a pas sa contrepartie dans la tradition singhalaise : celle-ci ignore tout du Nirvāṇa de Kāśyapa et situe celui d'Ānanda, sur la rivière Rohiṇī (*Comm. du Dhammapada,* II, p. 99-100) ; elle fait de Madhyāntika (pāli Majjhantika), apôtre du Kaśmīr, non plus un disciple d'Ānanda, mais un contemporain d'Aśoka et un collaborateur de Moggaliputtatissa ; son vinayapāmokkha Soṇaka n'a rien de commun avec Śāṇavāsa ; le portrait qu'elle trace de Moggaliputta n'a qu'une lointaine ressemblance avec celui d'Upagupta ; enfin son Mahinda n'est point disciple d'Ānanda, mais fils d'Aśoka et disciple de Moggaliputta. Du silence des sources pāli on doit conclure que la légende des cinq Maîtres ne faisait point partie de la tradition primitive, mais a été élaborée postérieurement à l'évangélisation de Ceylan.

En revanche elle s'est solidement implantée sur le continent indien ainsi qu'en témoignent textes et monuments.

C'est un fait bien connu que Kāśyapa revêtu de la tunique du Buddha et enfoui, en nirvāṇa ou en *nirodhasamāpatti,* dans les entrailles du mont Kukkuṭapāda, attend la venue de Maitreya pour lui remettre la tunique dont il est dépositaire. Outre les textes déjà cités ci-dessus, mentionnons encore l'*Ekottarāgama* (T 125, k. 44,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

p. 789 a), le *Mahāmāyāsūtra* (T 383, k. 2, p. 1013 b), le *Maitreyavyākaraṇa* dans ses diverses recensions (T 453, p. 422 b; T 454, p. 425 c; T 1456, p. 433 b), la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 20, p. 99 b; k. 135, p. 698 b), le *Kośa* (VII, p. 120) et l'*Upadeśa* (T 1509, k. 3, p. 78 b-79 b). Aux Ve et VIIe siècles encore, les pèlerins chinois Fa-hien (T 2085, p. 863 c) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 9, p. 919 b-c) recueillirent et notèrent la légende lorsqu'ils visitèrent le mont Gurupāda ou Kukkuṭapāda, le moderne Kurkihār à 20 milles au nord-est de Bodh-Gayā.

Le Nirvāṇa d'Ānanda au milieu du Gange est encore attesté par les mêmes pèlerins Fa-hien (T 2085, p. 862 a) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 7, p. 909 c; k. 9, p. 922 b), qui visitèrent les stūpa élevés par le roi Ajātaśatru et les Licchavi de Vaiśālī sur leur part respective des reliques corporelles d'Ānanda.

La statue colossale de Maitreya qui s'élevait sur les pentes du Darel fut admirée par Fa-hien (T 2085, p. 858 a) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 884 b) et, par ce dernier, attribuée à l'arhat Madhyāntika qui se serait rendu par trois fois au ciel des Tuṣita pour y contempler les traits de son divin modèle. En ce qui concerne la conversion du Kaśmīr, Hiuan-tsang rapporte une double tradition. La première en harmonie avec la chronique sanskrite incorporée dans le *Divyāvadāna,* le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* et l'*Aśokāvadāna,* attribue l'évangélisation du royaume à l'arhat Madhyāntika qui aurait occupé la région avec ses cinq cents disciples en l'an 50 après le Nirvāṇa (T 2087, k. 3, p. 886 a 19 - 886 b 10). La seconde qui se borne à reproduire avec une légère variante la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 99, p. 510 c - 512 c) veut que le Kaśmīr ait été amené à la foi en l'an 100 du Nirvāṇa par cinq cents Arhat orthodoxes, adversaires de l'hérétique Mahādeva et que l'hostilité déclarée du roi Aśoka avait contraints à fuir le Magadha (T 2087, k. 3, p. 886 b 11-23). Cette seconde tradition est encore adoptée par Paramārtha dans son commentaire au *Traité de Vasumitra* (cf. Demiéville, *Sectes,* p. 37); elle se rapproche de la chronique singhalaise (*Dīpavaṃsa,* VIII, 4; *Mahāvaṃsa,* XII, 3; *Samanta,* p. 66) selon laquelle le Kaśmīra-Gandhāra fut évangélisé par Majjhantika aussitôt après le concile de Pāṭaliputra en l'an 236 p. N. (250 a. C.) sous le Grand Aśoka. De toute façon et pour les raisons qui seront exposées plus loin, l'évangélisation du Kaśmīr ne peut remonter à une date antérieure à celle d'Aśoka le Maurya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Śāṇavāsa, disciple d'Ānanda, est déjà connu de la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 16, p. 79 b 11; T 1546, k. 10, p. 65 a 8) qui rappelle qu'après son Nirvāṇa un grand nombre d'Avadāna, de Sūtra et d'Abhidharma ont disparu; mais, chose curieuse, elle en fait l'*upādhyāya* d'un certain Jīvaka, contrairement à toute la tradition que le donne pour maître d'Upagupta. Dans un monastère distant de deux à trois *li* de Bāmyān, Hiuan-tsang (T 2087, k. 1, p. 873 b-c) vit encore la robe de chanvre de Śāṇavāsa : ses dimensions anormales diminuaient d'année en année et elle était censée devoir disparaître avec l'extinction de la Bonne Loi.

Quant à l'histoire d'Upagupta, telle qu'elle a été relatée ci-dessus, on la retrouve dans une série d'ouvrages du Grand comme du Petit Véhicule, dont le plus ancien ne peut guère remonter plus haut qu'au IIe siècle de l'ère chrétienne. Le *Hien-yu-king* (T 202, k. 13, p. 442 b - 443 c) et la compilation chinoise du *Fou-fa-tsang-yin-yuan-tchouan* (T 2058, k. 3, p. 304 c sq.) la reproduisent au long; la *Kalpanāmaṇḍitikā* (T 201, k. 9, p. 307 c - 309 b) et la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 135, p. 697 c - 698 a) relatent les démêlés qui mirent aux prises le Maître de la Loi et Māra; le *Mahākaruṇāpuṇḍarīka* (T 380, k. 2, p. 954 a 28) vante l'œuvre apostolique accomplie par Upagupta et ses disciples sur le mont Urumuṇḍa; l'*Upadeśa* (T 1509, k. 10, p. 129 b-c) a recueilli le souvenir d'un épisode inédit : la leçon de politesse donnée à Upagupta par une bhikṣuṇī âgée de 120 ans et qui avait connu le Buddha dans sa jeunesse. L'*Avadānaśataka*, II, p. 202-204 (cf. T 200, k. 10, p. 256 b) relate l'ordination du jeune Sundara par Upagupta. Enfin le souvenir du maître était encore vivant dans la région de Mathurā et au Sindh lorsque Hiuan-tsang visita ces contrées au début du VIIe siècle (T 2087, k. 4, p. 890 b-c; k. 11, p. 937 b).

Le souvenir des cinq Maîtres de la Loi était à ce point vivace sur le continent qu'ils furent mis en tête de liste des patriarches lorsqu'on s'attacha à dénombrer ces derniers. On reviendra plus loin sur ces listes sarvāstivādin (T 202, k. 13, p. 442 b; T 2043, k. 7, p. 152 c; T 1451, k. 40, p. 411 b-c), mais aussi mahāsāṃghika (T 1465, p. 900 a), semi-mahāyānistes (T 618, p. 301 a) et chinoises (T 2145, k. 9, p. 66 c). Toutefois ces maîtres n'apparaissent point dans la liste des 27 maîtres élaborée dans le Vinaya des Mahāsāṃghika (T 1425, k. 32, p. 493 a).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE III

LA PÉRIODE MAURYA

Traits généraux de la période. — L'empire indien atteignit son apogée sous la dynastie des Maurya qui se maintint au pouvoir durant 137 ans (324-187 a. C.). Les exploits militaires de Candragupta (324-300) conjurèrent la menace séleucide à l'ouest et réalisèrent l'unité de l'empire; le génie politique du ministre Cāṇakya établit l'ordre et la cohésion à l'intérieur des frontières.

La grande figure de Candragupta est éclipsée par celle de son petit-fils Aśoka (272-236), la personnalité la plus notable de l'histoire de l'Inde. Après la conquête sanglante du Kaliṅga, il se convertit au bouddhisme et entreprit d'élever le niveau spirituel et moral de ses sujets en les dotant d'un Dharma qui apparaît comme le modèle d'une administration toute de tolérance et de sagace compréhension. Le Dharma aśokéen, propagé par l'empereur en personne, les gouverneurs de provinces, les fonctionnaires itinérants et les ambassadeurs à l'étranger, fut publié sous forme d'édits répandus par tout l'empire. Il ne se confond pas avec la Bonne Loi prêchée par Śākyamuni : il se borne à définir les principes de la morale naturelle, déjà formulés par le Buddha à l'usage des adeptes laïcs; il n'atteint pas les théorèmes fondamentaux de la doctrine profonde découverte par le Maître et inculquée par lui aux religieux.

La légende bouddhique a quelque peu défiguré le vrai visage d'Aśoka, tel qu'il se montre à nous dans les édits. Elle a cherché à s'annexer l'empereur en le présentant comme l'upāsaka modèle, le défenseur attitré de la Bonne Loi, le grand mécène de la communauté. Et, de fait, les faveurs royales exercèrent une influence décisive sur l'érection des monuments bouddhiques, la fondation des monastères, le recrutement des vocations et l'expansion de la Bonne Loi à travers l'Inde entière. Les fonctionnaires royaux chargés de propager le Dharma aśokéen préparèrent les voies aux missionnaires bouddhistes qui profitèrent des circonstances favorables pour intensifier leur action.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Par delà l'Hindūkush, la Bactriane demeurait à l'écart du grand mouvement de civilisation indienne. Après avoir gravité quelque temps dans l'orbite des lieutenants d'Alexandre et des Séleucides (325-250), elle put mettre à profit la révolte parthe pour se proclamer indépendante. Diodote Ier et II (250-225), par un jeu habile d'intrigues, établirent solidement leur pouvoir. Leur successeur, Euthydème de Magnésie (225-190), ayant résisté victorieusement aux entreprises d'Antiochos III le Grand, fit de la Bactriane un État puissant qui ne tarda pas à constituer une menace pour l'empire indien.

A Ceylan par contre, les rois Devānaṃpiyatissa (250-210) et Uttiya (210-200) se plièrent sans réserve aux exigences et aux désirs des Maurya. Ils accueillirent les messagers d'Aśoka, échangèrent des ambassades avec la cour de Pāṭaliputra et réservèrent aux missionnaires bouddhistes un accueil enthousiaste. Il y a sans doute quelque exagération à prétendre que la conversion de l'île s'opéra en une semaine, mais il est certain que Ceylan devint très rapidement l'une des forteresses du bouddhisme.

Les succès rencontrés à l'époque Maurya par la religion du Buddha n'allèrent pas sans provoquer de graves difficultés au sein de l'ordre. La chronique singhalaise fait état d'un troisième concile bouddhique réuni, en l'an 250, à Pāṭaliputra, pour expulser du Saṃgha une masse d'hérétiques qui s'y étaient subrepticement introduits. Les sources sanskrites et chinoises mentionnent l'action néfaste d'un certain Mahādeva dont les propositions hérétiques dressèrent les communautés bouddhiques les unes contre les autres. Les sources du nord comme celles du sud connaissent l'existence d'un schisme qui détermina un grand nombre de religieux à se séparer du tronc des Anciens (*sthavira*) pour former une secte de majoritaires dissidents (*mahāsāṃghika*).

A travers les flottements et les inconséquences de la tradition, on entrevoit les difficultés auxquelles se heurta le Saṃgha bouddhique durant les deux premiers siècles de son existence. Dès la mort du Buddha, un groupe fermé d'Arhat inspirés par Mahākāśyapa entreprit de réciter en commun la Parole du Buddha et de codifier la discipline de l'ordre. Ils s'érigèrent en détenteurs autorisés de l'enseignement, en partisans de la stricte observance, et revendiquèrent, en leur qualité d'Arhat, un certain nombre de privilèges spirituels.

Cette initiative ne fut pas universellement approuvée. Quelques

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

religieux préféraient conserver l'enseignement tel qu'ils l'avaient entendu eux-mêmes de la bouche du Buddha, quitte à le compléter par des œuvres de leur composition. D'autres auraient souhaité une discipline moins rigoureuse, où les préceptes mineurs eussent été abolis. D'autres enfin, qui n'avaient pas encore accédé à la sainteté, estimaient exagérés les privilèges revendiqués par les Arhat ; ils furent appuyés par les laïcs, considérés comme membres *minuto iure* de la communauté, mais qui entendaient combler le fossé séparant l'upāsaka du religieux.

Le mécontentement couva durant une assez longue période. Il éclata au grand jour lorsqu'un hérétique promulgua cinq propositions directement attentatoires à l'honneur des Arhat. Il trouva audience parmi plusieurs communautés religieuses. Lorsque ces propositions furent condamnées, un schisme éclata. Les protestataires qui étaient en majorité se séparèrent du tronc des Anciens (*sthavira*) pour former la branche dissidente des majoritaires (*mahāsāṃghika*). Préparé de longue date, le schisme était consommé dès le règne d'Aśoka, peut-être même quelques années auparavant, car il est douteux que l'empereur ait joué une part active dans cet événement.

Le fait capital de l'époque Maurya fut la diffusion à travers l'Inde entière de la religion du Buddha. La chronique singhalaise relate ces conversions et ces vocations qui constituent le *digvijaya* de la Bonne Loi. Des découvertes archéologiques, des recoupements avec les sources du nord, garantissent souvent l'exactitude des détails qu'elle fournit. Mais la chronique dénature les faits en attribuant la conversion générale de l'Inde à l'action d'une poignée de missionnaires mandatés par Moggaliputtatissa, et en fixant à cet événement mémorable une date précise : 250 a. C. Les sources du nord donnent une idée plus juste de la propagande bouddhique. Inaugurée par le Buddha et ses disciples immédiats, elle se poursuivit avec des succès divers durant les deux premiers siècles du Nirvāṇa pour atteindre son point culminant à l'époque Maurya. Si le Magadha demeura le centre principal du mouvement, l'action des foyers secondaires, Kauśāmbī, Ujjayinī, Mathurā, ne doit pas être sous-estimée. Sans méconnaître le rôle joué par l'initiative privée dans la propagation de la foi, il faut mettre l'accent sur la force intrinsèque d'expansion de la Bonne Loi, force qui, pour se manifester, ne réclamait que des circonstances politiques favorables. Celles-ci furent réalisées au mieux sous le règne du grand Aśoka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dès lors la Bonne Loi fit tache d'huile, et le message de Śākyamuni gagna de proche en proche toutes les régions de l'Inde et de Ceylan.

Les découvertes archéologiques permettent de suivre la marche de cette progression. Sans doute l'état des ruines n'autorise pas toujours à décider si le monument remonte bien à l'époque ancienne ou s'il appartient à une période ultérieure. Mais les pèlerins chinois et, en particulier, Hiuan-tsang qui visita l'Inde au début du VIIe siècle ont dénombré ce qu'ils appellent les « stūpa d'Aśoka » — monuments funéraires et commémoratifs de type archaïque, à dôme hémisphérique — qui remontent à l'époque Maurya, ou à tout le moins Śuṅga, et marquent les jalons de la marche triomphante de la Bonne Loi.

I. — FAITS HISTORIQUES

1. — L'EMPIRE MAURYA

1° — La succession des rois.

Selon les *Purāṇa* (P., p. 30), la dynastie des Maurya eut une durée de 137 ans, soit, à s'en tenir au système chronologique adopté ici, de 324 à 187 a. C. Pour établir la date des divers règnes, nous disposons des données fournies par les *Purāṇa* (P., p. 27-30) et les chroniques singhalaises (*Dpv.*, V, 100-101; *Mhv.*, V, 16-22; XX, 1-6; *Samanta*, p. 41). Notons que ces dernières datent les événements, non en années révolues, comme on l'a prétendu parfois, mais *ab anno incepto :* c'est ce qui ressort d'un passage du *Mahāvaṃsa* (XX, 1-6) qui assigne un intervalle de 37 ans à des événements survenus dans les années 18e + 12[e] + 4[e] + 3[e] + 4[e], ce qui ferait un total de 41, et non pas de 37 (17 + 11 + 3 + 2 + 4), si l'on comptait par années révolues.

Les chroniques situent la prise du pouvoir par Aśoka en 214 p. N. (272 a. C.), son sacre en 218 p. N. (268 a. C.) et, postérieurement à cet événement, lui attribuent encore 37 ans d'existence, soit de 218 à 255 p. N. (268-231 a. C.). Les *Purāṇa* se bornent à dire qu'il régna durant 36 ans; donc, s'il a pris le pouvoir en 272 a. C., de 272 à 236 a. C. La tradition bouddhique et la tradition purāṇique ne sont pas inconciliables, car les bouddhistes du nord prétendent que, vers la fin de sa vie, Aśoka, rentré en enfance, tomba sous la tutelle de son

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

petit-fils Sampadin : son règne effectif peut donc s'être terminé quelques années avant sa mort. On pose ici comme hypothèse de travail qu'Aśoka a pris le pouvoir en 214 p. N. (272 a. C.), a reçu le sacre en 218 p. N. (268 a C.), a régné effectivement de 214 à 250 p. N. (272-236 a. C.) et qu'il est mort quelques années plus tard, en 255 p. N. (231 a. C.) [1].

Ceci dit, voici l'ordre de succession des empereurs Maurya faisant suite aux rois du Magadha :

Souverains	Durée du règne	Ère du Nirv.	Ère anc. (A.C.)
11. Candragupta	24 ans	162-186	324-300
12. Bindusāra	28 ans	186-214	300-272
13. Aśoka	avènement	214	272
	sacre	218	268
	règne 36 ans	214-250	272-236
	mort	255	231
14. Derniers Maurya	49 ans	250-299	236-187

Sur les derniers Maurya, les sources sont en grave désaccord :

1. Les *Purāṇa* (P., p. 27-30) donnent la liste suivante :

1. Kuṇāla ou Suyaśas, règne 8 ans.
* 2. Bandhupālita, fils de 1, règne 8 ans.
* 3. Indrapālita.
4. Daśona, fils de 3, règne 7 ans.
5. Daśaratha, fils de 4, règne 8 ans.
6. Samprati ou Saṅgata, fils de 5, règne 9 ans.
* 7. Śāliśūka, fils de 6, règne 13 ans.
8. Devadharman ou Devavarman ou Somavarman, fils de 7, règne 7 ans.
9. Śatadhanvan ou Śaśadharman, fils de 8, règne 8 ans.
10. Bṛhadratha, règne 7 ans.

[1] L'accord n'est pas parfait sur la date de la prise du pouvoir, du sacre et de la mort d'Aśoka. Voici quelques dates proposées pour ces trois événements : 274-270-237 ou 236 (F. W. Thomas), 274-270-232 (Allan), 273-269-232 (Vincent Smith, Majumdar, Basham), 269-264-227 (Geiger), 268-264-? (Hultzsch), 264-260-227 ou 226 (Filliozat). P. H. L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*, Leiden, 1956, vient de reprendre le problème en détail : il aboutit à la conclusion qu'Aśoka a été sacré dès son accession au trône, en 268 a. C.; il place la date de sa mort en 233.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les noms marqués d'un astérisque sont passés sous silence par certaines recensions purāṇiques. Le total des règnes atteint soixante-quinze ans, au lieu des quarante-neuf calculés plus haut. Plusieurs de ces princes auraient donc régné simultanément en divers endroits de l'empire.

2. Les recensions de l'*Aśokāvadāna* (*Divya*, p. 433; T 99, k. 25, p. 181 b; T 2043, k. 5, p. 149 a-b) ne comptent que six souverains :

Divya	T 99	T 2043
1. Kuṇāla	1. Kuṇāla	1. Kuṇāla
2. Samprati	2. Sampradin	2. Sampradin
3. Bṛhaspati	3. Bṛhaspati	3. Bṛhaspati
4. Vṛṣasena	4. Vṛṣasena	4. Vṛṣasena
5. Puṣyadharman	5. Puṣyasuma(na)	5. Puṣyavarman
6. Puṣyamitra	6. Puṣyamitra	6. Puṣyamitra

Mais Puṣyamitra, selon la généralité des sources brâhmaniques, relevait de la dynastie Śuṅga, et non pas Maurya.

3. Selon l'historien tibétain Tāranātha (p. 48 sq.), les successeurs d'Aśoka furent Kuṇāla, Vigatāśoka et Vīrasena.

4. La *Rājataraṅginī* (I, 108-152) fait régner au Kaśmīr un fils d'Aśoka, nommé Jalauka.

5. Selon l'Édit de la Reine (Bloch, p. 159), Aśoka eut, de sa seconde femme Kāluvakī, un fils nommé Tīvala.

6. Enfin, vers l'an 206, un roi indien nommé Sophagasenos (= Subhāgasena), et qui dépendait vraisemblablement de la famille des Maurya, fut battu dans la vallée du Kābul par le Séleucide Antiochos III le Grand et dut livrer au vainqueur un nombre considérable d'éléphants, ainsi qu'une grosse indemnité (Polybe, XI, 34, 11-12).

2° — Candragupta.

Origine. — Candragupta appartenait au clan kṣatriya des Maurya [2]. Cette petite république qui avait pour centre le Pipphalivana

[2] L'origine des Maurya est une question compliquée. Outre les ouvrages généraux, on trouve à glaner dans P. L. Bhargava, *Candragupta Maurya*, Lucknow, 1936 (important par la traduction des sources); H. K. Deb, *Was C. low-born*, IHQ, VIII, 1932, p. 466-479; K. S. Sankar, *Some problems of Indian*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aux confins du téraï népalais, fut admise au partage des reliques du Buddha, et recueillit les charbons qui avaient servi à l'incinérer (*Dīgha*, II, p. 166). Ses sujets étaient apparentés aux Śākya et, après le massacre de ces derniers par Virūdhaka, s'étaient réfugiés dans l'Himālaya. Candragupta naquit donc en exil, et fut élevé par sa mère, l'ancienne reine des Maurya, dont l'époux venait d'être assassiné par un roi voisin (Comm. du *Mahāvaṃsa*, p. 181).

D'autres sources lui attribuent une origine moins noble. Pour l'historien classique Justin (XV, 4, 15), Sandracottus était d'une naissance obscure; et la tradition jaina (*Pariśiṣṭaparvan*, VIII, 229) et brâhmanique (*Mudrārākṣasa*, II et IV) en fait un descendant de la famille Nanda et d'une humble fille de village, nommée Murā.

Jeunesse. — Une tradition classique et probablement apocryphe veut qu'Andrakottos ait souvent rencontré Alexandre dans sa première jeunesse et affirmé dans la suite qu'il n'avait tenu à rien qu'Alexandre ne se rendît maître de l'Inde, parce que le roi de ce pays [Dhana-Nanda] était généralement haï et méprisé pour sa méchanceté et la bassesse de sa naissance (Plutarque, *Vita Alex.*, LXII). Mais les intrigues du jeune Indien n'eurent point le résultat attendu par ce dernier, car « ayant offensé le roi Alexandre[3] par son effronterie, il fut condamné à mort et chercha son salut dans la vitesse de ses jambes » (Justin, XV, 4, 16). Réfugié dans la jungle, il se mit à la tête d'une bande de brigands, poussa les Indiens du Nord-Ouest à se révolter et prépara la guerre contre les satrapes macédoniens (Id., XV, 4, 16-19).

Conquête du trône (324 a. C.). — Dans sa retraite, Candragupta tomba sous l'influence de Cāṇakya, encore appelé Viṣṇugupta ou

Chronology, ABORI, XII, p. 301-361; N. K. Bhattasali, *Maurya Chronology and Connected Problems*, JRAS, Ap., 1932, p. 273-288; D. Sarma, *The So-called City Council of Pāṭaliputra*, IHQ, XI, 1935, p. 145-146; C. D. Chatterjee, *Early Life of Candragupta Maurya*, B. C. Law Volume, I, Calcutta, 1945, p. 590-610.

Il ne serait pas impossible que C. ait épousé une grecque et que cette mésalliance lui ait valu, à lui et à ses successeurs, l'hostilité des brâhmanes. A. Ghosh, *The caste of Candragupta Maurya*, IHQ, VI, 1930, p. 271-283, signale un vers du Bhaviṣyapurāṇa passé inaperçu : *Candraguptas tataḥ paścāt paurasādhīpateḥ sutāṃ sulūbasya tathodvāhya yavanīṃ bauddhatatparaḥ.*

3 C'est bien *Alexandrum* que porte le texte de Justin; mais la critique occidentale fait la correction Alexandrum = Nandrum = Nanda. Les savants indiens protestent à juste titre contre cette altération : cf. Raychaudhuri, *Political Hist.*, p. 265; *Age of the Nandas and Mauryas*, p. 144.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kauṭilya. Selon le *Commentaire du Mahāvaṃsa* (p. 181 sq.), ce Cāṇakya était un brâhmane originaire de Takṣaśilā. S'étant rendu un jour au palais de Dhanananda à Pāṭaliputra, il y avait été insulté. Pour se venger, il s'empara du fils du roi, Parvatakumāra; mais, ayant rencontré Candragupta et le jugeant plus apte que ce jeune prince à servir ses desseins, il fit mettre à mort Parvatakumāra et reporta tous ses plans sur Candragupta. Il réunit des troupes puis incita Candragupta à se révolter, à tuer Dhanananda et à monter sur le trône du Magadha. La bataille qui opposa Candragupta aux armées de Dhanananda commandées par Bhaddasāla fut particulièrement meurtrière, une véritable « danse de cadavre » (*Milindapañha*, p. 292). Elle se termina par la victoire complète de Candragupta et la domination de ce dernier sur tout le territoire du Jambudvīpa.

Selon l'auteur dramatique Viśākhadatta, du IXe siècle, Cāṇakya ayant été offensé dans son orgueil brâhmanique, aurait quitté le Magadha avec son jeune protégé Candragupta, et mis sur pied une confédération dont le chef principal, à côté de Candragupta, fut un roi du Nord-Ouest, Parvataka, que l'on a parfois identifié au Pōros des historiens grecs[4]. Candragupta et Parvataka s'étaient entendus pour se partager les états de Dhanananda après la victoire; mais celle-ci une fois acquise, Cāṇakya, par ruse ou par force, élimina tous les prétendants pour faire place au seul Candragupta.

Conquête des Indes. — Selon Plutarque, Andrakottos « à la tête d'une armée de 600.000 hommes, parcourut toute l'Inde en se la soumettant » (*Vita Alex.*, LXII). Il commença par libérer le Nord-Ouest du joug macédonien. En 321, au partage de Triparadisos, les seuls états indiens situés à l'est de l'Indus qui reconnaissent encore la suzeraineté étrangère sont les royaumes indiens de Taxilès et de Pōros, mis sous la surveillance d'Eudémos; la satrapie de l'Indus Inférieur confiée à Peithōn était réduite à la région voisine des Paropamisades. Dans les années 317 et 316, les deux gouverneurs, entraînés dans les luttes entre diadoques, abandonnèrent leurs territoires. Candragupta les rattacha aussitôt à sa couronne, car ces régions ne figurent plus dans la liste des colonies qu'Antigonos,

[4] Voir sur la question J. Charpentier, JRAS, 1923, p. 505; H. C. Seth, *Identification of Parvataka and Porus*, IHQ, XVII, 1941, p. 172-179.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

après sa victoire sur Eumène, répartit entre ses lieutenants (316). L'Indus marqua la frontière entre l'Inde et l'empire Séleucide.

Le Penjab ainsi libéré, Candragupta procéda à la conquête de l'Avanti et du Surāṣṭra. L'inscription de Rudradāman, sur le rocher de Junāgarh au Kāthiāwār (Lüders, 965), rappelle que le lac célèbre de Sudarśana, à Girinagara, fut creusé originellement par le vaiśya Puṣyagupta, gouverneur provincial du roi Maurya Candragupta.

Quelques auteurs tamouls, Māmulanār, Paraṇar, etc., veulent qu'à cette date ancienne les Maurya aient pénétré au Koṅkan, traversé le district de Kongu (Coimbatore) et atteint finalement le mont Podiyil (Malaya). De même, des inscriptions tardives affirment que Nāgarkhaṇḍa, dans le Mysore, a été protégé par le sage Candragupta, « siège des usages d'éminents Kṣatriya » [5].

Guerre avec Séleucos Ier (305-304 a. C.). — On a vu plus haut, sur le témoignage d'Appien, de Strabon et de Plutarque, comment Séleucos Ier, ayant traversé l'Indus, fit la guerre à Candragupta, mais finit par conclure avec lui un traité d'amitié et une alliance matrimoniale. Des indications fournies par le géographe Ératosthène et appuyées par Strabon semblent indiquer que la frontière du Nord-Ouest fut reculée vers l'occident jusqu'à englober en tout ou en partie les Paropamisades, l'Arachōsie, la Gédrōsie et même quelques districts d'Arie. La nouvelle ligne de démarcation demeura inchangée jusqu'au début du IIe siècle avant l'ère chrétienne; elle fut franchie, aux environs de l'an 200 a. C., par les troupes d'Euthydème de Magnésie et de son fils Démétrios.

Ambassades étrangères. — La paix conclue, Séleucides et Lagides dépêchèrent des ambassadeurs à la cour de Pāṭaliputra, capitale du nouvel empire indien : Mégasthénès et Déimachos de Platées représentèrent les Séleucides, Séleukos Ier Nicatōr (312-280) et Antiochos Ier Sôter (280-261), le premier auprès de Candragupta, le second auprès de Bindusāra surnommé Amitraghāta; Dionysios fut envoyé par Ptolémée Philadelphe (285-247) soit auprès de Bindusāra, soit auprès d'Aśoka. C'est ce qui ressort du témoignage des anciens historiens : « Furent envoyés en ambassade à Palimbothra, d'abord Mégasthénès auprès de Sandrocottos, puis Déimachos auprès d'Allitrochadès, fils du précédent; et ils ont laissé des mémoires de

5 Raychaudhuri, *Political Hist.*, p. 269-270.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leurs voyages » (Strabon, II, 1, 9). — « Mégasthénès qui vivait avec Sibyrtios, satrape d'Arachōsie, affirme s'être rendu plusieurs fois auprès de Sandrakottos, le roi des Indiens » (Arrien, *Anab.*, V, 6, 2). — « Des écrivains grecs ayant séjourné dans les cours indiennes (Mégasthénès et Dionysios envoyé par Philadelphe à cet effet) ont exposé les forces de ces peuples » (Pline, VI, 58).

Mégasthénès et Déimachos de Platées publièrent tour à tour des *Indika* dont il ne reste que des fragments, considérables pour le premier (Müller, FHG, II, p. 397-439), insignifiants pour le second (Id., *ibid.*, p. 440-441). Les deux auteurs sont jugés sévèrement par Strabon : « Nous ferons remarquer, dit-il, que, s'il est vrai, en thèse générale, que les auteurs ayant écrit sur l'Inde n'ont fait la plupart du temps que mentir, Déimachos les surpasse tous à cet égard, et Mégasthénès vient tout de suite après lui » (Strabon, II, 1, 9). Par contre Arrien, qui cite abondamment Mégasthénès dans son *Indikè*, le tient pour un historien sérieux et le met sur le même pied que le géographe Ératosthène (Arrien, *Anab.*, V, 5, 1). D'un sens critique plutôt médiocre, Mégasthénès fut cependant un observateur attentif qui nous a laissé de bonnes descriptions de la ville de Pāṭaliputra, du palais royal, des usages de la cour impériale et de la composition de l'armée. Les renseignements qu'il fournit contiennent le plus clair de ce que le monde antique connut de l'Inde, et sont bien supérieurs à ceux de ses devanciers, comme Scylax de Caryanda, Hécatée de Milet, Hérodote d'Halicarnasse ou Ctésias de Cnide. Ils méritent d'être confrontés avec le *Kauṭilīya Arthaśāstra*, ce code de droit universel décrivant dans le détail tous les ressorts de l'administration politique, judiciaire et administrative de l'état indien. On discute toujours la question de savoir si cet ouvrage est bien l'œuvre de Cāṇakya, ministre de Candragupta [6].

Mort de Candragupta (300 a. C.). — Étroitement contrôlé par le ministre qui avait fait sa fortune, Candragupta fut sans doute un fidèle observateur des usages brâhmaniques. Cependant une tradition jaina tardive, représentée par le *Pariśiṣṭaparvan* (VIII, 415 sq.), veut que l'empereur ait embrassé vers la fin de sa vie la religion des Tīrthaṃkara, ait abdiqué le pouvoir en faveur de son fils Siṃhasena, et se soit retiré, avec le saint Bhadrabāhu, dans

[6] Sur la question, voir B. Breloer, *Kauṭalīya-Studien*, 3 vol., Bonn, 1927-34; Sten Konow, *Kauṭalya Studies*, Oslo, 1945.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un monastère de Śravaṇa-Belgola, au Mysore. Là, il se serait donné la mort à la façon des Jaina. Quelques inscriptions du Mysore, remontant aux environs de l'an 900, se réfèrent au couple illustre, Bhadrabāhu et Candragupta [7].

Une chose semble certaine, c'est que ce dernier n'eut aucune sympathie pour le bouddhisme. Le commentaire des *Theragāthā* prétend qu'à l'instigation de Cāṇakya il jeta en prison le père du thera bouddhiste Tekicchakāri [8]. Ce n'est donc pas sans raison que la plupart des sources bouddhiques, comme le *Divyāvadāna* le passent volontiers sous silence. Le *Manjuśrīmūlakalpa* (v. 439-440) ne lui consacre que quelques lignes : ce fut, dit-il, un souverain très fortuné, fidèle à ses promesses et religieux; mais de mauvais conseillers l'amenèrent à tuer beaucoup de monde. Quant à son premier ministre Cāṇakya (v. 454-456), redoutable en ses colères, il réussissait en toutes ses entreprises. Celles-ci se prolongèrent sur trois règnes.

3° — Bindusāra.

La vie du deuxième Maurya apparaît comme un tissu de légendes, tant sanskrites que pāli. On les trouve dans l'*Aśokāvadāna* (*Divya*, p. 369-373; T 99, k. 23, p. 162 a 17-163 b 17; T 2042, k. 1, p. 99 c 20 - 100 c 27; T 2043, k. 1, p. 132 b 11 - 133 c 2), les chroniques singhalaises (*Dpv.*, V, 101, VI, 15; *Mhv.*, V, 18 sq.; 38 sq.; *Samanta*, p. 44) et le commentaire du *Mahāvaṃsa* (p. 187-189, 324).

Surnommé par les Grecs Amitrochadès, Amitrochatès ou Allitrochadès (cf. Amitraghāta « tueur d'ennemis » dans le *Mahābhāṣya*, III, 2, 87, de Patañjali) [9], Bindusāra était fils de Candragupta et d'une cousine germaine de ce dernier, Durdharā selon les textes jaina. La tradition lui attribue une centaine de fils, dont l'aîné et le préféré de son père s'appelait Susīma en sanskrit, Sumana en pāli. Son épouse principale, Janapadakalyāṇī, Subhadrāṅgī, ou Dhammā, était fille d'un brâhmane de Campāla, et lui donna deux fils, Aśoka et Vītaśoka (pāli, Tissa). Parmi les cinq cents ministres de Bindusāra, on relève les noms du vieux chancelier Cāṇakya, du devin Piṅgala Vatsājīva ou Piliṅgavatsa, et du premier ministre Rādhagupta.

7 Raychaudhuri, *Political Hist.*, p. 295.
8 C. Rhys Davids, *Psalms of the Brethren*, L., 1937, p. 208.
9 Cf. J. Charpentier, *Amitraghāta*, JRAS, 1928, p. 132-135.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tāranātha (p. 88-89) présente Bindusāra et son ministre Cāṇakya comme des conquérants infatigables : ils auraient exterminé les rois et les nobles d'environ seize cités et réduit en leur pouvoir tous les territoires compris entre les mers orientale et occidentale. En fait cependant Bindusāra se borna à dompter les révoltes que la dureté de ses gouverneurs provoquait dans les diverses parties de ses états. Selon le *Divyāvadāna* (p. 371-372), deux soulèvements éclatèrent successivement, à Takṣaśilā dans le Penjab et à Khaśa au sud-ouest du Kaśmīr : Aśoka, commissionné par son père, parvint à les apaiser, en traitant les révoltés par la douceur, en éliminant les mauvais gouverneurs et en instaurant un régime féodal. Les sources pāli ajoutent qu'Aśoka exerça encore une vice-royauté en Avantirāṣṭra (*Dpv.*, VI, 15 ; *Mhv.*, V, 39).

Bindusāra entretint les meilleures relations avec les Séleucides, ses voisins. On a vu plus haut qu'il reçut à sa cour Déimachos de Platées, ambassadeur de Séleucos Ier Nicatôr, et l'on sait par Hégésandre (*FHG.*, IV, p. 421) qu'il entra en correspondance avec Antiochos Ier Sōter : « Les figues étaient si recherchées par tous les hommes que même Amitrochatès, le roi des Indiens, écrivit à Antiochos en lui demandant de lui envoyer, à prix d'argent, du vin, des figues et un sophiste. Antiochos lui répondit qu'il lui envoyait des figues et du vin, mais que les Grecs n'avaient pas l'habitude de mettre en vente les sophistes ».

En politique intérieure, Bindusāra patronna les brâhmanes et assura l'entretien journalier de 60.000 adeptes de sectes brâhmaniques (*Samanta*, p. 44). Par ailleurs, il ne se désintéressa point des religieux errants, ou Parivrājaka, dont l'un au moins, Piṅgalavatsa, exerça à la cour le rôle de devin (*Divya*, p. 370).

Bindusāra s'était choisi pour successeur son fils aîné Susīma, mais ses plans furent déjoués par Aśoka qui, aussitôt après la mort de son père, occupa Pāṭaliputra où, avec l'aide du ministre Rādhagupta, il tint en échec tous les autres prétendants. Sa position une fois assurée, la légende veut qu'il ait tué tous ses frères, à l'exception de Vītaśoka (ou Tissa), et exterminé harem et ministres.

4° — Aśoka.

La plus haute figure politique et spirituelle de l'Inde ancienne fut Aśoka Devānāṃpriya Priyadarśin Rājā Magadhe : « Aśoka, cher

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aux dieux, au regard aimable, roi du Magadha »[10]. Passé sous silence par les historiens gréco-romains, il est connu tant par des documents contemporains — les édits qu'il a fait graver sur roc et sur pilier — que par des légendes postérieures dont les plus importantes sont de provenance bouddhique : *Aśokāvadāna* (T 2042, 2043) — reproduit en extraits dans le *Divyāvadāna* (p. 348-434) et le *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 23, p. 161 b - 170 c) — et Chroniques singhalaises (*Dīpavaṃsa*, ch. I, V, VI, VII, XI; *Mahāvaṃsa*, ch. V, XI, XX; *Samantapāsādikā*, p. 35 sq.), sans compter d'innombrables allusions dans les sūtra et śāstra bouddhiques, les textes jaina et la littérature brâhmanique. Ces sources présentent entre elles d'importantes divergences; sans essayer de les harmoniser, nous les analyserons tour à tour, passant de l'histoire à la légende, pour mettre en relief les accroissements pris par cette dernière.

a. — Les Édits.

Publication des édits. — Les inscriptions gravées par Aśoka — édits sur roc (R.) et édits sur pilier (P.) — actuellement connues s'élèvent au nombre de trente-trois[11]. La langue est la māgadhī, langage officiel de la chancellerie impériale de Pāṭaliputra, influen-

[10] Études générales sur Aśoka : D. R. Bhandarkar, *Aśoka*, 3e éd., 1932; V. A. Smith, *Aśoka, the buddhist emperor of India*, 3e éd., Oxford, 1920; Ed. Hardy, *König Aśoka*, 3e éd., Mainz, 1920; R. Mookerjee, *Aśoka*, L., 1928; V. R. R. Dikshitar, *The Mauryan Polity*, Madras, 1932; *Aśoka's Religion, the evidence of archaeology*, JORM, IV, 2 (études savantes, mais préjugé antibouddhique); B. C. Gokhale, *Buddhism and Aśoka*, Baroda, 1948; F. Kern, *Aśoka Kaiser und Missionar*, Bern, 1956. — Plusieurs articles dans les *Buddhistic Studies*, Calcutta, 1931 : B. C. Law, *Some Ancient Indian Kings*, p. 186-219; R. Mookerjee, *The Authenticity of Aśokan Legends*, p. 547-558; D. R. Bhandarkar, *Aśoka and his Mission*, p. 612-635.

[11] Éditions des édits : E. Senart, *Les inscriptions de Piyadasi*, 2 vol., P., 1881-86; E. Hultzsch, *The Inscriptions of Aśoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum, I), Oxford, 1925; A. C. Woolner, *Aśoka text and glossary*, Calcutta, 1924; J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, P., 1950; W. B. Henning, *The Aramaic Inscription of Aśoka found in Lampāka*, BSOAS, XIII, 1949, p. 80-88; G. S. Murti et A. N. K. Aiyangar, *Edicts of Aśoka with English Translation*, Madras, 1950. Voir les *addenda*, ci-dessous, p. 789 et suivantes.

Pour l'interprétation des passages obscurs, voir notamment : L. de La Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas ...*, p. 101-119; J. Filliozat, *L'énigme des 256 nuits d'Aśoka*, JA, 1949, p. 143-153; *Les deva d'Aśoka, dieux ou divines Majestés*, JA, 1949, p. 225-247; *Les festivités du Dhamma chez Aśoka*, JA, 1957, p. 1-9. — Voir encore les articles réunis par M. Lalou, *Bibliographie bouddhique*, III, no 451-457; XXI-XXIII, no 2094-2112 .

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cée au Peñjab (Mānsehrā et Shāhbāzgaṛhī) par le prākrit septentrional, et dans le Gujarāt (Girnār) par le parler du Sud-Ouest. L'écriture est une variété de brāhmī, sauf dans le Nord-Ouest où sont utilisées la kharoṣṭhī (Mānsehrā et Shāhbārgaṛhī) ou l'écriture araméenne (Laghmān).

Selon la date probable ou attestée de leur publication, on peut classer les édits en six groupes :

(1) *An 12* du sacre (230 p. N., 256 a. C.) : les deux premières inscriptions de Barābar, au Magadha, commémorant le don aux Ājīvika des grottes du Nigrodha et du Mont Khalatika.

(2) *An 13* (231 p. N., 255 a. C.) : les inscriptions sur roc dites Mineures, trouvées en différents endroits : Bairāṭ (Jaipūr), Sahasrām (Bihār) et Rūpnāth (Provinces Centrales) dans le Nord ; Maski, Pālkiguṇḍu et Gāvīmaṭh (Hyderābād), Siddāpura et Jatinga Rāmeśvara (Mysore), Yerraguḍi (district de Kurnool) dans le Sud. Les versions du Mysore et de Yerraguḍi, plus étroitement apparentées, contiennent aussi une addition, particulièrement développée à Yerraguḍi.

(3) *An 13* : l'unique édit de Bhābrā, encore appelé Inscription de Calcutta-Bairāṭ, adressé au Saṃgha bouddhique.

(4) *An 14* (232 p. N., 254 a. C.) : les quatorze édits sur roc trouvés en sept versions plus ou moins complètes à Girnār (Kāthiāwār), Kālsī (Dehra Dun), Shāhbāzgaṛhī (Peshāwār), Mānsehrā (Hazāra), Dhauli (Puri), Jaugaḍa (Ganjam) et Yerraguḍi (Kurnool), sans compter les fragments du 8e édit sur roc retrouvés à Sopāra (région de Bombay) et au Laghmān (vallée du Kābul).

(4 bis) *An 14* : les deux édits séparés du Kaliṅga retrouvés à Dhauli et Jaugaḍa, où ils remplacent les édits sur roc n° 11 à 13.

(1 bis) *An 19* (237 p. N., 249 a. C.) : troisième grotte de Barābar.

(5) *An 20* (238 p. N., 248 a. C.) : inscriptions sur pilier de Rummindeī et de Nigālī Sāgar ou Niglīva (Népāl).

(6) *Ans 26 et 27* (244-245 p. N., 242-241 a. C.) : les sept édits sur pilier. Le septième et le plus important figure, avec les autres, uniquement sur le pilier de Delhi-Toprā. Les piliers de Delhi-Mīraṭh, Lauṛiyā-Ararāj, Lauṛiyā-Nandangaṛh et Rāmpurvā (Bihār septentrional), Allahābād-Kosam (primitivement Kauśāmbī) contiennent seulement les six premiers édits, mais Kosam renferme encore deux courtes inscriptions, l'une intitulée l'*Édit de la Reine* et l'autre, dirigée contre le Saṃghabheda, l'*Édit de Kauśāmbī*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(5 bis) *Vers la fin du règne* : les petits édits sur pilier trouvés à Sāñcī et à Sārnāth, et reproduisant l'*Édit de Kauśāmbī* interdisant le schisme.

Étendue de l'Empire. — La diffusion des édits et leur contenu permet de se faire une idée approximative des limites de l'empire et de ses divisions administratives.

Parmi les provinces immédiatement administrées par le roi lui-même ou ses fonctionnaires (*mahāmātra*) directs, il faut citer le Magadha et les districts centraux comme Kauśāmbī.

Des Kumāra ou princes royaux dirigeaient, en qualité de vice-rois, le Kaliṅga, capitale Tosalī, conquis par Aśoka; l'Avanti, capitale Ujjayinī; l'Uttarāpatha, région pendjabienne du Nord, capitale Takṣaśilā; enfin le Dakṣiṇa ou Midi, capitale Suvarṇagiri, à chercher dans le Nizam.

Les districts-frontières, dont la liste figure dans les édits, étaient sous la domination de roitelets feudataires, et constituaient des *rājaviṣaya*.

Restaient en dehors de l'empire, mais unis à lui par des liens d'amitié confiante, les états dravidiens de l'extrême sud de la péninsule : Coḷa (Trichinopoly et Tanjore), Pāṇḍya (Madura), Satyaputra (Mangalore), Keralaputra (Malabar) et Tāmraparṇī (Ceylan).

Dates marquantes du règne. — Les édits contiennent, datées à partir du sacre, des indications sur quelques événements importants du règne.

An 8 (226 p. N., 260 a. C.). — Durant la conquête du Kaliṅga, 150.000 personnes ont été déportées, 100.000 ont été tuées; plusieurs fois ce nombre ont péri. La catastrophe a durement éprouvé tous les habitants, brâhmanes et śramanes, bourgeois croyants et pieux. Saisi de remords, le roi a décidé de substituer le règne du Dharma à celui de la violence (R. XIII, Bloch, p. 125-129). Il est devenu fidèle laïc, c'est-à-dire upāsaka [12], mais pendant un an n'eut pas beaucoup de zèle (Édits Mineurs, Bloch, p. 145).

An 10 (228 p. N., 258 a. C.). — Un an et demi après ses vœux d'upāsaka, le zèle du roi devient extrême (Bloch, p. 146). Dix ans après

12 Aśoka fut un bouddhiste laïc, un upāsaka, mais jamais un moine. La question est discutée par B. C. Law, *Did Aśoka become a Bhikkhu?*, IC, I, p. 123-124.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

son sacre, il est parti pour l'Illumination (*ayāya saṃbodhim*), inaugurant la tournée de la Loi (*dharmayātrā*) avec audiences, prédications et distributions d'or aux religieux et aux vieillards (Bloch, p. 112) : 256 nuits ont été passées en tournée (Bloch, p. 149).

An 12 (230 p. N., 256 a. C.). — Le roi ordonne à ses commis (*yukta*) de partir en tournée tous les cinq ans avec l'édit spécial de la prédication de la Loi (Bloch, p. 95-97). Accompagnée de représentations de tableaux édifiants, cette initiative a fait grandir la pratique de la Loi (Bloch, p. 98-99). Pour en prolonger les effets, le roi ordonne de graver sur la pierre l'édit de la Loi (*dharmalipi*). Cependant, il fait don des grottes du Banyan et du Mont Khalatika aux *Ājīvika* (Bloch, p. 156).

C'est sans doute aussi en l'an 12 ou 13 du sacre qu'Aśoka se considère comme ayant remporté, dans les royaumes étrangers et dans son empire, la victoire de la Loi (Bloch, p. 130; cf. aussi 93).

Parmi les souverains étrangers qui reçurent son message, il cite le roi Grec Aṃtiyoga (Antiochos II Théos de Syrie, 261-246) et, plus loin qu'Antiochos, quatre rois : Turamaya (Ptolémée II Philadelphe d'Égypte, 285-247), Aṃtekin (Antigone Gonatas de Macédoine, 276-239), Magā (Magas de Cyrène, mort en 258), et Alikasudara (Alexandre d'Épire, 272-256) [13]. Comme royaumes indiens limitrophes, sont mentionnés les Coḷa du Coromandel, les Pāṇḍya du sud de la péninsule, le Satyaputra non identifié de façon certaine, le Keralaputra du Malabar et enfin Tāmraparṇī ou Ceylan.

An 13 (231 p. N., 255 a. C.). — Aśoka crée les surintendants de la Loi (*dharmamahāmātra*) pour surveiller les sectes et favoriser les fidèles de la Loi parmi les Yona, Kamboja, Gandhāra, Ristika et Pitenika (Bloch, p. 103).

An 14 (232 p. N., 254 a. C.). — Aśoka agrandit du double le stūpa du Buddha Konākamuni à Nigālīsāgar (Bloch, p. 158).

An 19 (237 p. N., 249 a. C.). — Don de la troisième grotte de Barābar aux Ājīvika (Bloch, p. 156).

An 20 (238 p. N., 248 a. C.). — Visite d'Aśoka au jardin de Lumbinī, lieu de naissance du Buddha (Bloch, p. 157), et nouvel hommage au stūpa de Konākamuni (Bloch, p. 158).

[13] Sur le parti à tirer de ces synchronismes pour la date d'Aśoka, voir J. Filliozat, *Inde Classique*, I, p. 219.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

An 26 (244 p. N., 242 a. C.). — Publication des six premiers édits sur pilier (Bloch, p. 161, 163, 165, 168).

An 27 (245 p. N., 241 a. C.). — Publication, à Delhi-Toprā, du septième édit sur pilier (Bloch, p. 172).

Le Dharma d'Aśoka. — Les remords éprouvés par Aśoka après la sanglante conquête du Kaliṅga l'amenèrent à embrasser la foi bouddhique. Il se fit upāsaka, mais durant un an, son zèle ne fut pas des plus ardents. Un an et demi plus tard, au cours d'un pèlerinage à l'arbre de la Bodhi, il visita la communauté des moines et, après une pérégrination qui se prolongea deux cent cinquante-six nuits, il promulgua les quatorze édits sur roc (ca 254 a. C.), suivis, quatorze ou quinze ans plus tard (ca 242-241 a. C.), des sept édits sur pilier destinés à substituer la victoire de la Loi au règne de la contrainte et de la violence.

Aśoka lui-même établit une distinction nette entre son Dharma personnel, qu'il entend faire triompher en sa qualité de souverain « pour libérer sa dette à l'égard des créatures », et la Loi bouddhique, prêchée par le Buddha et que, selon l'expression reçue, il désigne dans son édit de Bhābrā sous le nom de *Saddharma* « Bonne Loi » [14].

C'est donc en vain que l'on chercherait dans les édits les idées profondes et les théories fondamentales du bouddhisme : ne sont mentionnés ni les quatre vérités saintes, ni l'octuple chemin, ni la loi de la production en dépendance, ni les qualités surnaturelles du Buddha ; on n'y rencontre ni le nom ni la notion du Nirvāṇa. Aśoka aurait cru manquer à ses devoirs de souverain impartial en favorisant une confession particulière au détriment des autres. Son Dharma se superpose aux diverses confessions, sans prétendre les absorber : acceptable par tous, laïcs ou religieux, indiens ou étrangers, il est aussi obligatoire pour tous.

Le Dharma n'est que l'expression, sous sa forme la plus universelle, des grands principes de la loi naturelle : il apprend à « se comporter comme il convient, selon la règle antique » [15], règle que les rois du temps passé cherchaient déjà à promouvoir [16]. Éviter le péché, pratiquer la vertu et exercer les devoirs de la solidarité humai-

14 J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, p. 154.

15 Id., p. 151.

16 Id., p. 168.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ne, tel est pour l'essentiel le Dharma d'Aśoka. Ce n'est donc point dans les sūtra bouddhiques consacrés à l'exaltation de la vie religieuse qu'il trouve ses parallèles, mais dans les Dharmaśāstra, les exposés de morale laïque dispersés dans les vieux florilèges de la sagesse universelle, *Dhammapada, Suttanipāta,* ainsi que les *Conseils aux Upāsaka* dispersés dans les écrits canoniques, *Lakkhaṇasuttanta* [17], *Siṅgālovāda* [18] et les divers *Gahapativagga* du *Majjhima* [19], du *Saṃyutta* [20] et de l'*Aṅguttara* [21]. Comme on l'a vu au chapitre premier, ces conseils aux laïcs se bornent à promouvoir, sous l'égide du Buddha, les règles générales de la vie morale.

Pour Aśoka, tous les hommes sont ses enfants, et il travaille à leur bien et à leur bonheur pour leur assurer la félicité ici-bas et surtout le ciel dans l'autre monde [22]. Le bonheur ici-bas et dans l'au-delà est la récompense promise aux Upāsaka par l'*Itivuttaka* : « Quiconque désire la joie, qu'il aspire aux joies célestes ou qu'il soupire après le bonheur humain » [23].

Pour réaliser son idéal, Aśoka s'occupe personnellement des affaires publiques et y fait montre d'un zèle extrême : « A tout moment, que je sois à manger, dans le gynécée, dans ma chambre, à la ferme, en véhicule, aux jardins, partout, des informateurs doivent m'informer des affaires publiques ... Le principe est de travailler et de mener à bout les affaires » [24]. Non content de se renseigner, il inaugure des tournées de la Loi (*dharmayātrā*) avec « audience et distribution d'or aux brahmanes, aux samanes et aux vieillards, prédication de la Loi et questions sur la Loi aux gens des provinces » [25]. Il entend que sa famille, fils, petits-fils et autres princes, fils de ses reines, suivent son exemple [26]. Il est secondé dans sa tâche par des fonctionnaires « nommés pour le bien et le bonheur du peuple » : messagers (*dūta*) qui porteront son message par tout l'empire

17 Dīgha, III, p. 142-179.
18 Dīgha, III, p. 180-193.
19 Majjhima, I, p. 339-413.
20 Saṃyutta, II, p. 68-80.
21 Aṅguttara, IV, p. 208-235.
22 Bloch, p. 103, 109, 118, 121, 132, 164, 167.
23 Itivuttaka, p. 112.
24 Bloch, p. 106-108.
25 Id., p. 112.
26 Id., p. 100, 102, 132, 171.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et parmi les royaumes étrangers [27]; commis (*yukta*), contrôleurs (*rājuka*) et provinciaux (*prādeśika*) qui, tous les cinq ans, partiront en tournée avec son édit spécial [28]; surintendants (*mahāmātra*) du Kaliṅga, chargés de gagner l'affection des hommes [29]; surintendants de la Loi (*dharmamahāmātra*), chargés de veiller sur les religieux, les vieillards, les misérables et les prisonniers [30] et qui finiront par s'occuper séparément des diverses sectes : Saṃgha bouddhique, brâhmanes, Ājīvika, Nirgrantha, etc. [31].

Le zèle du roi se traduit encore par l'exécution de grands travaux d'utilité publique : plantations de banyans, d'arbres à ombrage, de manguiers; semis d'herbes médicinales; aménagements de routes, avec endroits de repos, puits et citernes [32]. Ce sont de ces entreprises que les bouddhistes aiment à attribuer aux bons souverains et que le *Mañjuśrīmūlakalpa*, par exemple, se plaît à détailler en son détestable sanskrit [33].

On a vu plus haut le vieux *Vinaya des Mahāsāṃghika* [34] promettre accroissement de mérites et bonnes renaissances aux princes qui ménagent des points d'eau dans le désert, plantent des arbres, construisent des ponts, etc.; et d'autres textes bouddhiques dressent la liste des sept œuvres méritoires matérielles (*puṇyakriyāvastu*) recommandées aux laïcs.

Ces mérites n'égalent point en valeur l'édit de la prédication de la Loi que l'empereur a répandu jusqu'aux confins du monde habité, et immortalisé en le gravant sur la pierre [35]. Quelle est cette Loi? En deux mots : « Absence de causes de péchés et abondance de bonnes actions » [36], formule lapidaire à rapprocher d'une stance bouddhique devenue classique : « Éviter tout péché, pratiquer le bien, purifier sa pensée : tel est l'enseignement du Buddha » [37].

27 Id., p. 131.
28 Id., p. 96.
29 Id., p. 137.
30 Id., p. 103-104.
31 Id., p. 170-171.
32 Id., p. 94-95, 170.
33 Mmk., v. 540, 545, 648-649, 685-686, etc.
34 T 1425, k. 4, p. 261 a.
35 Bloch, p. 109, 133, 143, 149, 162, 169.
36 Id., p. 162.
37 Dīgha, II, p. 49; Dhammapada, v. 183; Mahāvastu, III, p. 420.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le péché, constate Aśoka, est chose facile; combattre le mauvais penchant, le démérite, est difficile pour tous, mais surtout aux grands [38]. Son jugement rejoint celui du *Dhammapada* et de l'*Udāna* : « Faciles à accomplir sont les mauvaises actions et ce qui nuit au moi; mais ce qui est salutaire et bon est très difficile à accomplir » [39].

Les péchés que la quintuple moralité interdit à l'Upāsaka sont le meurtre, le vol, la luxure, le mensonge et l'usage des boissons fermentées. Moins exigeant, Aśoka se borne à condamner le meurtre, la violence faite aux créatures [40] et à recommander la loyauté, la véracité [41]. Il pousse à ce point le respect de la vie qu'il limite, puis interdit définitivement le meurtre des animaux à des fins culinaires [42]. Il se montre plus strict encore que les moines du Petit Véhicule qui autorisent la viande et le poisson à condition qu'on n'ait point vu, entendu dire ou soupçonné que l'animal ait été tué pour servir de nourriture aux religieux.

Dans le domaine des vertus domestiques, Aśoka recommande sans cesse l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux maîtres, la courtoisie parfaite à l'égard des amis, familiers, compagnons et parents, la bonté envers les pauvres, les vieillards et les faibles jusqu'aux esclaves et aux domestiques, la libéralité à l'endroit des brâhmanes et samanes [43]. Ce sont exactement les mêmes conseils que le Buddha donnait au jeune maître de maison Siṅgālaka : « Comment le noble disciple protège-t-il les six régions de l'espace? Voici quelles sont ces six régions : les père et mère sont l'est; les maîtres sont le sud; les fils et l'épouse sont l'ouest; les amis et compagnons sont le nord; les esclaves et les serviteurs sont le nadir; les samanes et brâhmanes sont le zénith » [44]. Et de même qu'Aśoka prône chez ses sujets « le minimum de dépenses et le minimum de biens » [45], ainsi le Buddha met en garde les laïcs contre les vices qui entraîneraient la ruine de leur fortune [46].

38 Bloch, p. 102, 118-119.
39 Dhammapada, v. 163; Udāna, p. 61.
40 Bloch, p. 97, 99, 172.
41 Id., p. 150, 162, 171.
42 Id., p. 92-93, 162, 165-166, 172.
43 Id., p. 96, 98-99, 115, 120, 126, 150, 171.
44 Dīgha, III, p. 188-189.
45 Bloch, p. 97.
46 Dīgha, III, p. 182-183.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce sont ces actions méritoires qui constituent les véritables Cérémonies de la Loi (*dharmamaṅgala*), bien différentes des cérémonies diverses que les gens pratiquent à l'occasion des maladies, des mariages, des naissances ou d'un voyage. Même s'il faut les faire, pareilles cérémonies sont peu utiles, car le résultat souhaité n'est pas toujours acquis : seule la cérémonie de la Loi permet d'obtenir ici-bas le bonheur attendu et, en tout cas, crée un mérite sans fin dans l'autre monde [47]. De même, le vrai disciple du Buddha ne peut considérer comme essentielles les fêtes et les cérémonies (*kotūhalamaṅgala*) organisées en tant de circonstances [48].

Si la charité est bonne, « il n'y a pas de don ou d'assistance qui vaille le don de la Loi, l'assistance de la Loi » [49]. C'est là une vérité sur laquelle les textes bouddhiques reviennent sans cesse : « Il y a deux dons, dit l'*Aṅguttara*, don matériel et don de la Loi, mais le premier de ces deux dons est le don de la Loi » [50]. En vertu de ce principe, il faut que camarade, parent, compagne prêchent à chaque occasion : « Voilà le devoir, voilà le bien, voilà comment gagner le ciel » [51]; il faut que père, fils, frère, maître ou ami, camarade, parent et jusqu'au simple voisin viennent dire : « Ceci est bien, ceci est le devoir » [52]. Pour donner aux parents l'occasion d'exercer cette correction fraternelle, Aśoka laisse aux condamnés à mort un délai de trois jours afin que leurs proches intercèdent pour eux ou qu'ils se préparent eux-mêmes à la mort par des aumônes et des jeûnes [53]. Le roi mesure en effet toute l'importance de la dernière pensée ou, suivant l'expression bouddhique, de la « pensée à la mort » (*maraṇacitta*), car, selon la croyance indienne et bouddhique, celle-ci détermine la destinée future. Aussi le Buddha exhorte-t-il son cousin Mahānāman à mener une vie sainte « parce que l'arbre tombe du côté où il penche » [54]; il demande que le pieux laïc, lorsqu'il est malade, souffrant et atteint d'un mal cruel, soit « réconforté par un autre pieux laïc à l'aide des quatre enseignements réconfor-

47 Bloch, p. 113-117.
48 Majjhima, I, p. 265; Aṅguttara, III, p. 439.
49 Bloch, p. 116, 119.
50 Aṅguttara, I, p. 91.
51 Bloch, p. 116.
52 Id., p. 120.
53 Id., p. 165.
54 Saṃyutta, V, p. 371.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tants » [55]. Pour s'acquitter de ce devoir, la mère de Nakula préparait son époux à bien mourir, en tâchant de lui inspirer des sentiments de joie et de paix [56].

Nombreux sont les vices condamnés par Aśoka, et les vertus recommandées par lui. Il invite ses sujets et, plus particulièrement, ses fonctionnaires à combattre en eux la jalousie, l'irascibilité, la cruauté, la précipitation, l'obstination, la paresse et la lassitude [57], à obstruer ces « accès au péché » que sont la méchanceté, la dureté, la colère, l'orgueil et l'envie [58]. Il énumère les « vertus de la Loi » (*dharmaguṇa*) dont la pratique assure le bonheur ici-bas et dans l'au-delà : sécurité, maîtrise des sens, équanimité et douceur [59]; obéissance, pitié et véracité [60]; amour de la Loi, vigilance, docilité, circonspection et énergie poussés à l'extrême [61]; pitié, charité, véracité et pureté [62]. Ces listes de vices et de vertus sont proches de celles que l'on trouve dans les écritures bouddhiques, et notamment dans l'Abhidharma. Mais la qualité à laquelle l'empereur attache le plus de prix est l'énergie (*parākrama*) ou l'effort (*utsāha*), condition du progrès spirituel, comme l'avaient déjà vu les textes bouddhiques : « Debout! Point d'indolence! Pratiquez la Loi aux pratiques salutaires : celui qui l'exerce est heureux en ce monde et en l'autre » [63].

Parmi les pratiques salutaires, Aśoka recommande l'examen de conscience : ne pas seulement considérer le bien que l'on a fait, mais encore le mal que l'on a commis [64]. C'est une croyance bouddhique que le péché confessé devient plus léger, et le Buddha « ôta son péché » au Licchavi Vaḍḍha qui avait reconnu sa faute comme faute et juré de ne plus recommencer; en effet, expliqua le Maître, « il est un gain pour la Loi celui qui, reconnaissant son péché, le confesse et s'engage à ne plus recommencer » [65].

55 Saṃyutta, V, p. 408.
56 Aṅguttara, III, p. 295-298.
57 Bloch, p. 138.
58 Id., p. 163.
59 Id., p. 129.
60 Id., p. 150.
61 Id., p. 161.
62 Id., p. 162.
63 Dhammapada, v. 168.
64 Bloch, p. 163.
65 Vinaya, II, p. 124-127.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En souverain impartial, Aśoka protège indistinctement toutes les sectes : il les autorise à résider partout [66] et, pour leur rendre hommage, va à elles en personne [67]. Bouddhiste convaincu, il nomme des surintendants de la Loi pour veiller aux intérêts particuliers de chaque secte : Saṃgha bouddhique, Brâhmanes, Ājīvika, Nirgrantha, etc. [68]. Par deux fois, et à sept ans d'intervalle, il fait don de grottes aux Ājīvika [69]. Sans intervenir dans les doctrines et disciplines particulières, il exige de ses religieux la dignité de vie qui convient à leur état : maîtrise des sens, pureté de l'âme, reconnaissance et fermeté dans la foi [70]. Au for externe, il souhaite vivement que les sectes, soutenues et honorées par lui, progressent dans l'essentiel (*sāravṛddhi*), à savoir cette retenue du langage qui fait que l'on s'abstient d'honorer sa propre secte ou de dénigrer hors de propos celles des autres : il faut même rendre honneur aux autres sectes à chaque occasion [71]. Le Buddha, lui aussi, a condamné l'intolérance religieuse, la sottise des maîtres qui croient détenir la vérité et traitent leurs adversaires de sots et d'ignorants : « Je n'appelle pas vérité ce que les sots se jettent à la face : ils font de leur propre vue la vérité ; c'est pourquoi ils traitent leurs adversaires de sots » [72].

Il résulte de ce bref aperçu que le Dharma prôné par Aśoka se distingue nettement du Saddharma bouddhique : il se borne à exposer en formules indiennes traditionnelles les principes de la Loi naturelle que les bouddhistes avaient déjà essayé d'inculquer à leurs adeptes laïcs ; il n'enseigne pas *ex professo* les quatre vérités saintes ni le système de la Production en dépendance constituant l'essentiel de la Parole du Buddha. Aśoka fut un souverain pieux et zélé, et non point un propagandiste sectaire. Il n'entrait point dans ses intentions de fonder un État bouddhique, mais de morigéner ses sujets et d'édifier ses voisins. Ses envoyés, ses contrôleurs, ses surintendants ne sont en aucune manière des missionnaires bouddhiques, mais des fonctionnaires préoccupés du bonheur, présent et futur, de leurs administrés. Toutefois, en répandant partout en Inde

66 Bloch, p. 110.
67 Id., p. 168.
68 Id., p. 170-171.
69 Id., p. 156.
70 Id., p. 110-111.
71 Id., p. 121-122.
72 Suttanipāta, v. 878-882.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'édit de la Loi, ils ont préparé les esprits à recevoir le message bouddhique et ouvert la voie aux propagandistes religieux.

Les inscriptions bouddhiques d'Aśoka. — S'étant cantonné généralement dans son rôle de chef d'État, Aśoka a cru pouvoir s'adresser en croyant bouddhiste au Saṃgha qui lui devait tant. Ses inscriptions bouddhiques sont au nombre de trois : l'édit de Bhābrā, le rescrit de Kauśāmbī et l'inscription de Rummindeī.

1. Dans l'édit de Bhābrā promulgué vraisemblablement en l'an 13 du règne, le roi du Magadha « salue la Communauté et lui souhaite peu de tourments (*appābādhatta*) et séjour confortable (*phāsuvihālatta*) ». C'est là, dans une forme abrégée, la formule traditionnelle du salut bouddhique [73].

Suit une profession de respect (*gaurava*) et de foi (*prasāda*) dans le Triple Joyau, le Buddha, sa Loi et sa Communauté, conformément à la prise de vœux des laïcs.

Vient ensuite l'affirmation que « tout ce que le Bienheureux Buddha a dit est bien dit » : appel au Buddha omniscient, le premier des quatre grands « critères d'autorité » (*mahāpadeśa*) formulés dans le *Dīgha* (II, p. 123), l'*Aṅguttara* (II, p. 167), le *Sūtrālaṃkāra* (éd. Lévi, p. 4), etc.

Enfin, assumant le rôle de conseiller spirituel, Aśoka recommande aux religieux et aux laïcs la lecture et l'étude de sept « Sermons sur la Loi » (*dhaṃmapaliyāya*), dont voici la liste :

a. *Vinaya-samukkasse* « l'Éloge de la discipline ». — On peut penser à un éloge du Prātimokṣa, tel qu'on en trouve dans *Aṅguttara* (I, p. 98-100).

b. *Aliya-vasāṇi* « la Généalogie des nobles ». — Interprétation incertaine : on a songé aux dix Règles de vie pratiquées par les saints (*dasa ariya-vāsā*) dont il est question dans le *Dīgha* (III, p. 269, 291) et l'*Aṅguttara* (V, p. 29) ; ou, mieux, aux quatre vertus (*cattāro ariya-vaṃsā*) d'où naissent les vrais moines : « être satisfait du

[73] En pāli, *appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati* (Dīgha, I, p. 204; II, p. 72; III, p. 166; Majjhima, I, p. 437, 473; Aṅguttara, III, p. 65, 103; Milinda, p. 14). En sanskrit, *alpābādhatāṃ paripṛcchaty alpātaṅkatāṃ yātrāṃ laghūtthānatāṃ balaṃ sukhavihāratāṃ ca paripṛcchati* (Mahāvastu, I, p. 254; Divya, p. 156; Avadānaśataka, I, p. 168, 325; II, p. 90, 93; Pañcaviṃśati, p. 14; Saddharmapuṇḍarīka, p. 429). Les termes de cette salutation sont longuement commentés par l'Upadeśa, T 1509, k. 10, p. 131.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vêtement, de la nourriture, du coucher; se complaire dans le Nirvāṇa et le chemin du Nirvāṇa » (*Aṅguttara*, II, p. 27; *Kośa*, VI, p. 146).

c. *Anāgata-bhayāni* « les Dangers futurs ». — Il y a quantité de groupes de Cinq dangers futurs (*pañca anāgata-bhayāni*) constituant autant de tentations pour les moines vivant dans la solitude. L'*Aṅguttara* (III, p. 100-110; 206-220) en énumère une série. Et il en est encore question, quoique moins systématiquement, dans quantité d'autres textes.

d. *Munigāthā* « les Stances du Sage ». — Des *Munigāthā* faisaient partie de ces « Récitations psalmodiées » dont nous avons vu plus haut l'étroite relation avec les « Textes mineurs » (*kṣudraka*). Le *Suttanipāta* contient un *Munisutta* (I, 12, v. 207-221), où le sage est défini comme un être solitaire, vivant dans la méditation, loin des désirs du siècle; il a triomphé des obstacles, connaît toute chose et diffère du laïc comme le paon du cygne. Mais le commentaire du *Suttanipāta* nous apprend que le *Munisutta* est un recueil artificiel de stances n'ayant entre elles aucun lien logique et prononcées par le Buddha en des occasions diverses. Elles eurent, semble-t-il, une existence indépendante : c'est ainsi que le vers 211 est cité dans le *Mahāvastu* (III, p. 118 et 326), le vers 213 dans le *Mahāvastu* (III, p. 110, 123), le vers 221 dans l'*Upadeśa* de Nāgārjuna (T 1509, k. 3, p. 84 b), etc.

e. *Moneyasūtte* « le Discours sur le silence ». — Il est question des trois silences (*tīṇi moneyyāni*) du corps, de la voix et de la pensée dans le *Dīgha* (III, p. 220), l'*Aṅguttara* (I, p. 273) et l'*Itivuttaka* (p. 56). D'autre part, le *Suttanipāta* (III, 11, v. 698 sq.) consacre un long éloge à la voie parfaite du sage (*moneyyaṃ uttamaṃ padaṃ*).

f. *Upatissapasine* « les Questions d'Upatissa ». — Parmi les très nombreux sūtra mettant en scène le Buddha et Śāriputra (alias Upatiṣya), le *Sāriputtasutta* du *Suttanipāta* (IV, 16, v. 955-975) est un dialogue où le Buddha explique à Śāriputra les dangers auxquels le religieux est exposé.

g. *Lāghulovāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsite* « le Discours concernant le mensonge adressé à Rāhula par le bienheureux Buddha ». — Référence à l'*Ambalaṭṭhikā Rāhulovādasutta* du *Majjhima* (I, p. 414-420), ayant ses correspondants dans le *Madhyamāgama* (T 26, k. 3, p. 436 a - 437 b), les *Dharmapada* chinois (T 211, k. 3, p. 599 c - 600 a; T 212, k. 11, p. 668 a)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et l'*Upadeśa* (T 1509, k. 13, p. 158 a), où la condamnation du mensonge est en effet des plus formelle. Ce sūtra se distingue d'une autre Exhortation à Rāhula, le *Mahā-Rāhulovādasutta* incorporé dans le *Majjhima* (I, p. 420-426) et qui a son correspondant dans l'*Ekottarāgama* (T 125, k. 7, p. 581 c).

En recommandant l'étude de ces textes aux religieux et aux laïcs, Aśoka entend assurer une longue durée à la Bonne Loi. Mais ses conseils ne sont pas dénués de toute arrière-pensée politique. S'il invite les bhikṣu à se conformer à leur discipline, se contenter de leur sort, triompher de leurs tentations, se complaire dans la solitude, s'enfermer dans un sage silence et éviter les pièges semés sous leurs pas, c'est qu'il entendait maintenir, sinon ramener, le Saṃgha à la juste compréhension de ses devoirs d'état. Il semble bien en effet que les faveurs accordées par le roi aient eu pour résultat inattendu d'attirer dans l'ordre des recrues indésirables, dont la cupidité et l'esprit frondeur menaçaient la tranquillité de l'état. C'est pour cette raison qu'Aśoka fut amené à contrôler les vocations religieuses et à prendre des mesures contre les fauteurs de schisme.

Il est vrai que les exégètes modernes ont peiné pour retrouver dans les écritures canoniques les sept « Discours de la Loi » dont parle l'édit de Bhābrā, et l'accord sur les identifications proposées est loin d'être unanime [74].

La signification de l'édit pour l'histoire des écritures a été tour à tour surévaluée et sous-estimée. Certains veulent y voir « un document historique prouvant de façon décisive l'existence, au IIIe siècle av. J.-C., d'un canon bouddhique dans la même forme et sensiblement avec les mêmes titres que ceux qui sont connus actuellement ». D'autres au contraire jugent l'énumération de Bhābrā incompatible avec l'existence d'un canon bien défini : « Bien des raisons permettent de douter que le bouddhisme ait, à cette époque déjà, possédé un canon ».

On remarquera simplement que l'édit de Bhābrā prouve, si besoin en est, l'existence ancienne de textes sacrés, mais présente ces

[74] Voir la bibliographie du sujet dans WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 606-609, et la discussion des identifications dans L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 126-133. Depuis, S. MITRA, *Vinayasamukase in Aśoka's Bhābrū Edict*, JDLC, XX, 1930; V. BHATTACHARYA, *Buddhist Texts as recommanded by Aśoka*, Calcutta, 1948.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

textes sous une forme qui n'est pas celle des canons transmis jusqu'à nous.

Tout d'abord, rien ne prouve que les titres donnés par Aśoka soient des titres traditionnels. Un siècle plus tard, les sculptures de Bhārhut fourniront d'autres titres encore, tout différents de ceux que donnent les textes.

En second lieu, la langue dans laquelle ces titres sont rédigés n'est celle d'aucune langue canonique communément attestée. Ce n'est ni du pāli, ni du sanskrit, mais de la māgadhī. De plus, c'est une māgadhī phonétiquement plus évoluée que la māgadhī de la chancellerie du groupe oriental dans laquelle Aśoka a rédigé ses édits. Cette māgadhī bouddhique prononçait *l* et non pas *r* (LĀGHULA au lieu de RĀHULA), *gh* au lieu de *h* (LĀGHULA au lieu de RĀHULA), *g* au lieu de *k* (adhigicya au lieu de adhikṛtya), *cya* au lieu du *tya* sanskrit et du *cca* pāli (adhigicya au lieu d'adhikṛtya ou d'adhiggicca); enfin son nominatif singulier des thèmes en *-a* était en *-e* et non pas en *-o*.

C'est vraisemblablement dans cette langue, appelée précanonique par S. Lévi, protocanonique par L. de La Vallée Poussin [75], que furent récités les premiers textes bouddhiques, mais les données fournies par l'édit ne permettent pas de se prononcer sur leur étendue. On ne peut que constater leur pauvreté par rapport à ces dix-sept sermons qu'au dire des chroniques singhalaises les envoyés de Moggaliputtatissa auraient, quelques années plus tard — exactement en 236 p. N. (250 a. C.) —, prêchés durant leurs missions spectaculaires. Mais, comme on le verra plus loin, ce stock de sermons, qui suppose l'existence du canon pāli sous sa forme actuelle, n'est qu'un des nombreux anachronismes imputables aux auteurs du *Dīpa* et du *Mahāvaṃsa*.

2. Dans l'édit de Kauśāmbī publié vers la fin du règne simultanément à Kosam, Sāñcī et Sārnāth, Aśoka s'adresse directement au Saṃgha des bhikṣu et bhikṣuṇī. Après avoir formulé certaines restrictions à l'entrée dans l'ordre, il insiste sur l'union qui doit régner entre les membres de l'ordre, condamne la « brisure de la Communauté » (*saṃghabheda*) et oblige quiconque l'aura provo-

75 S. LÉVI, *Observations sur une langue précanonique du b.*, JA, 1912, p. 495-514; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Indo-Européens ...*, p. 200-206; ci-dessous, ch. VI.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quée à reprendre l'habit blanc du laïc et à résider hors de l'habitation religieuse.

Le *saṃghabheda* n'est pas a proprement parler un schisme, mais, selon la définition canonique (*Vinaya*, II, p. 204), la séparation sur un point de doctrine ou de discipline d'un groupe minimum de neuf bhikṣu, en possession de tous les privilèges religieux, appartenant à la même communion et domiciliés dans la même paroisse (*sīmā*). Il s'agit, ajoute le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (*Gilgit Man.*, III, 4, p. 248), d'une sécession formelle à la suite d'une déclaration publique (*jñaptikarman*) et d'un vote (*śalākāgrahaṇa*); en suite de quoi, les dissidents accomplissaient à part les actes ecclésiastiques, cérémonies de confession, etc. Du vivant même du Buddha, les partisans de Devadatta et les moines de Kauśāmbī avaient provoqué de telles brisures. Il est probable qu'au temps d'Aśoka l'accroissement du nombre des religieux avait multiplié les causes de frictions et menaçait la cohésion des paroisses les plus peuplées : Pāṭaliputra, Bénarès, Kauśāmbī et Sāñcī.

L'intention du roi était de réduire les dissidents à l'état laïc, en les forçant à reprendre l'habit blanc (*avadātavasana*) des maîtres de maison (*Dīgha*, I, p. 211; III, p. 118, 124, 210; *Majjhima*, I, p. 491, 11, p. 23; *Aṅguttara*, I, p. 73; III, p. 384; IV, p. 217). Mais ses ordres ne furent point suivis. La communauté se scinda en diverses écoles, et l'opposition entre sectes rivales aboutit à la formation des schismes dont le plus important fut celui des Mahāsāṃghika.

3. Dans ses édits sur roc, Aśoka avait déjà fait allusion à son pèlerinage à la Saṃbodhi (Bloch, p. 112), à ses visites à la Communauté (p. 146) et à ses tournées pieuses (p. 149). Deux inscriptions de caractère privé, retrouvées à Rummindei et à Nigālī Sāgar (Niglīva), sont destinées à immortaliser deux démarches de ce genre. Vingt ans après son sacre, le roi est venu en personne au Lumbinīvana, lieu de naissance du Buddha; il a construit en cet endroit une muraille de pierre et érigé un pilier; enfin il a libéré de taxe et « mis au 1/8e » les habitants du village (Bloch, p. 157). Par deux fois, il s'est rendu à Nigālī Sāgar, au stūpa du Buddha antérieur Konākamana, l'a agrandi du double et embelli de diverses manières.

L'Aśoka des inscriptions se montre souverain zélé, consciencieux, préoccupé du bonheur présent et futur de ses sujets et de ses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

voisins. Personnellement il était bouddhiste convaincu; mais si ses préférences l'entraînèrent à favoriser le Saṃgha des bhikṣu et à prendre des mesures spéciales pour assurer la durée et l'homogénéité de l'ordre, il conserva suffisamment de clairvoyance pour protéger impartialement toutes les sectes. Rien d'étonnant cependant à ce que les sources bouddhiques le présentent sous un jour quelque peu forcé et le donnent comme un sectaire, plus préoccupé de la construction de stūpa et de la dotation du Saṃgha que de l'ordre intérieur et des finances de l'état.

b. — L'Aśokāvadāna.

Dans le paragraphe relatif aux Maîtres de la Loi, les chapitres de l'*Aśokāvadāna* [76] consacrés à Upagupta et ses quatre prédécesseurs ont fait l'objet d'une brève analyse, mais l'ouvrage a pour objet essentiel la Geste d'Aśoka qu'il faut résumer ici. Nous essayerons d'établir que la chronique d'Aśoka, telle qu'elle apparaît dans cet ouvrage et les sources directement apparentées, avait trouvé sur le continent indien la plus large diffusion et inspiré les littérateurs et les sculpteurs. Les divers épisodes relatés à propos du grand souverain sont sans doute de date et de provenance différentes; certains d'entre eux cependant, attestés sur les monuments de Sāñcī, sont d'une date assez haute et avaient déjà cours au IIe siècle avant notre ère.

Don de la terre et naissance d'Aśoka (T 2042, k. 1, p. 99 a - 102 b; T 2043, k. 1, p. 131 b - 135 b; T 99, k. 23, p. 161 b - 165 b; *Divya*, p. 364-382). — Venant du Kalandakavana, le Buddha pénètre à Rājagṛha pour y mendier sa nourriture. Son entrée dans la ville est marquée par plusieurs prodiges. Deux garçonnets, Jaya et Vijaya, jouaient dans la rue et s'amusaient avec de la terre à façonner des maisons et des greniers. Apercevant le Buddha, Jaya lui offrit respectueusement une poignée de terre; Vijaya, les mains jointes, approuvait l'acte de son compagnon. Le Buddha prédit à Ānanda que, cent ans après son Nirvāṇa, le petit Jaya serait le saint roi Aśoka, régnerait à Pāṭaliputra sur l'Inde entière et construirait 84.000 stūpa; Vijaya serait son ministre, sous le nom de Rādhagupta.

En effet, le roi Maurya Bindusāra eut, d'une jeune brahmine de Campāla, deux fils, Aśoka et Vītaśoka; et le premier devait réaliser

76 Cf. J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka*, P., 1923.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la prédiction du Buddha. Dès sa naissance, le devin Piṅgalavatsa affirma qu'il succéderait à son père, au détriment du prince héritier Susīma. Durant sa jeunesse, Aśoka fut dépêché par Bindusāra à Takṣaśilā et à Khaśa pour y dompter les révoltes provoquées par les exactions des gouverneurs. Il accomplit cette mission avec tant d'adresse qu'à la mort de Bindusāra, les ministres le firent monter sur le trône du Magadha. Mais comme Susīma revendiquait ses droits à la couronne, Aśoka s'enferma dans Pāṭaliputra et mit des gardes devant les portes. Susīma, tentant de pénétrer dans la ville, tomba dans un brasier habilement dissimulé et y périt.

Maître du pouvoir, Aśoka nomma Rādhagupta premier ministre. Il se prit de querelle avec ses conseillers et ses femmes, et fit périr cinq cents ministres et cinq cents concubines. Ces exécutions lui valurent le surnom d'Aśoka-le-Cruel (Caṇḍāśoka). Sur le conseil de Rādhagupta, il bâtit, selon le modèle des enfers bouddhiques, une prison dont il confia la garde au cruel Girika, avec ordre de mettre à mort tous ceux qui y pénétreraient.

Le saint religieux Samudra y étant entré par mégarde, fut mis à la torture par Girika; mais comme il avait atteint l'état d'Arhat, les supplices ne purent rien contre lui. A Aśoka venu se rendre compte de ce prodige, le saint reprocha sa cruauté et révéla la prédiction du Buddha selon laquelle Aśoka devait devenir un saint roi de la Loi. Saisi de remords, Aśoka embrassa la foi bouddhique et prit les vœux d'upāsaka. Il fit brûler vif le bourreau Girika et raser la prison.

Décidé à élever un grand nombre de monuments commémoratifs à la gloire du Buddha, il retira les reliques déposées par Ajātaśatru et ses contemporains dans les sept premiers stūpa. Toutefois le roi-dragon Sāgara et ses compagnons, qui gardaient le stūpa de Rāmagrāma, refusèrent de lui livrer leur part. En possession de toutes les reliques disponibles, Aśoka les répartit dans 84.000 cassettes précieuses. Les Yakṣa qu'il avait sous ses ordres se répandirent dans tout le Jambudvīpa et y construisirent 84.000 stūpa où les cassettes furent déposées. Le sthavira Yaśas, abbé du Kukkuṭārāma, donna le signal des travaux en cachant le soleil de sa main[77], et tous les stūpa furent dressés en un même temps. Leur

[77] Certains auteurs voient dans le geste de Yaśas une allusion à une éclipse de soleil : R. Fazy, *Note sur une éclipse de soleil du temps d'Aśoka*, JA, 1930, p. 135-136; K. P. Jayaswal, *An exact date in the reign of Aśoka*, JBORS,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

construction valut à Aśoka le titre de « Roi de la Loi Correcte ».

Le don de la terre par Jaya et Vijaya, les futurs Aśoka et Rādhagupta, est relaté au long dans le *Hien-yu-king* (T 202, k. 3, p. 368 c) et brièvement mentionné dans l'*Upadeśa* (T 1509, k. 12, p. 147 a) ; il est représenté sur les bas-reliefs du Gandhāra (*Art gréco-bouddhique*, I, p. 517; fig. 255, 256) et du pays Andhra (*Nāgārjunikoṇḍa*, p. 37, pl. 35 b).

Les luttes qu'Aśoka dut soutenir pour accéder au trône, et les massacres qu'il opéra parmi les membres de sa famille au moment de la prise du pouvoir sont connus de la tradition singhalaise. Toutefois il est souvent question dans les édits des « fils, petits-fils et arrière-petits-fils » du roi, ami des dieux (Bloch, p. 100, 102, 171).

Les épisodes relatifs à l'Enfer d'Aśoka sont relatés dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 3, p. 39 a-c), et les ruines de la prison furent visitées par Fa-hien (T 2085, p. 863 b-c) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 911) ; il s'agissait d'une bourgade fortifiée, abritant plus de mille habitants.

La conversion d'Aśoka au bouddhisme est attribuée par lui-même aux remords qu'il éprouva après les massacres du Kaliṅga. La tradition veut qu'il ait embrassé la foi sous l'influence d'un religieux (Samudra dans l'*Aśokāvadāna*, Nigrodha dans la chronique singhalaise) ou à l'exemple d'une de ses femmes (*Kalpanāmaṇḍitikā*, T 201, k. 5, p. 286 b).

Toutes les sources indistinctement, à l'exception des édits, attribuent à Aśoka la construction simultanée de 84.000 stūpa. Le *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 353-379) dit en substance :

Cent ans après le Parinirvāṇa, il y aura à Kusumapura un prince, protecteur de la terre, connu sous le nom d'Aśoka. Il sera d'abord violent, cruel et impitoyable; mais ayant rencontré un ami de bien en la personne d'un bhikṣu discipliné, apaisé et désintéressé, et grâce aux mérites acquis antérieurement par le « don de la terre », il devint un prince très fortuné, capable de distinguer le Dharma et l'Adharma, compassionné et compatissant. Autrefois ce prince, sans connaître [le Buddha] et par jeu, avait, les mains jointes, déposé de la poussière de terre dans le bol aux aumônes du Victorieux Śākyasiṃha. [Et celui-ci lui avait dit] : « Exerce la royauté,

XVII, 1931, p. 400; D. Siderský, *Une éclipse de soleil au temps d'Aśoka*, JA, 1932, p. 295-297; P. H. L. Eggermont, *The Chronology ...*, p. 122 sq. Les auteurs ont le choix entre les quatre éclipses de soleil visibles à Bénarès au temps d'Aśoka : 24 mars 275, 4 mai 249, 15 juin 242, 19 novembre 232.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ô Protecteur de la terre, sur le Jambudvīpa et ses forêts »... Alors, dans sa capitale Rāja, au Veṇuvana, il retira pieusement du reliquaire les reliques qui s'y trouvaient et, après avoir rendu hommage à l'antique stūpa, il divisa les reliques en centaines de portions et, en un seul moment, il enjoignit aux Yakṣa d'orner de stūpa le Jambudvīpa tout entier et de transformer la terre en reliquaire. Sur son ordre, les Yakṣa, en une demi-nuit, érigèrent des piliers de pierre (*śilāyaṣṭi*) d'une beauté surhumaine, et plusieurs milliers de pilastres (*stambha*) furent dressés pour honorer les Caitya et marquer la présence des reliques corporelles... Alors le prince monta rapidement sur son char et, l'ayant chargé d'or, d'argent, de cuivre et d'ornements les plus divers, se rendit en un instant aux endroits où s'élevaient les reliquaires et leur offrit de multiples offrandes. Dès lors il fut connu sous le nom de Dharmāśoka « Aśoka-le-Pieux ».

La légende du stūpa de Rāmagrāma, recueillie sur place par Fa-hien (T 2085, p. 861 b) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 6, p. 902 b-c), comprend deux épisodes. Pour doter les 84.000 stūpa qu'il venait d'ériger, Aśoka enleva les reliques insignes contenues dans les sept premiers stūpa élevés à la mort du Buddha. Lorsqu'il arriva devant le huitième, celui de Rāmagrāma, afin de le dépouiller à son tour, les Nāga qui avaient la garde du monument s'opposèrent à cette prétention et, l'ayant conduit dans leur palais, lui firent voir les richesses qu'ils y avaient accumulées en vue du culte. Se jugeant incapable d'en réunir de pareilles, Aśoka renonça à vider le stūpa et le laissa à la garde des Nāga. Ce premier épisode est représenté sur la porte méridionale de Sāñcī (*Sāñcī*, pl. 11, 2) et sur plusieurs bas-reliefs du pays Andhra (*Amarāvatī*, p. 166, fig. 5 a; pl. 61, 2; *Revue des Arts Asiatiques*, V, pl. 8, 2 et 11, 2), où l'on voit des Nāga-serpents, à figure humaine surmontée d'un capuchon de cobra, s'opposer calmement, mais fermement, à l'entreprise archéologique du roi.

Le second épisode, relaté par les mêmes pèlerins, est la suite du précédent. Envahi par la jungle environnante, le stūpa de Rāmagrāma continue d'être honoré par un troupeau de Nāga-éléphants qui viennent lui rendre un culte. La scène est représentée sur la porte orientale de Sāñcī où l'on voit une longue théorie d'éléphants se rendre processionnellement au monument (*Sāñcī*, pl. 46, 3).

Mais il existe une variante de la légende selon laquelle le stūpa de Rāmagrāma fut exploité, comme les sept précédents, par Aśoka. Le *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 23, p. 165 a 16-17) affirme que le roi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Nāga conduisit Aśoka dans le palais des serpents, mais qu'Aśoka « exigea les *śarīra* pour leur rendre un culte, et que le Nāga les lui donna ». La légende singhalaise (*Mahāvaṃsa*, XXXI, 18 sq.) veut que les reliques du stūpa de Rāmagrāma aient été livrées par le roi-dragon Mahākāla au disciple Soṇuttara, compagnon de Mahinda, qui les transporta à Ceylan. Elles furent déposées dans le Mahā Thūpa d'Anurādhapura érigé par Devānaṃpiya, contemporain d'Aśoka.

Le monastère du Kukkuṭārāma, dont parle l'*Aśokāvadāna*, avait été construit par le roi, à Pāṭaliputra, sur l'emplacement de l'ancien Kukkuṭārāma « Jardin du Coq » déjà mentionné dans les textes canoniques (*Vin.*, I, p. 300; *Majjhima*, I, p. 349; *Saṃyutta*, V, p. 15, 171; *Aṅguttara*, V, p. 342). Tandis que les sources sanskrites (*Divya*, p. 381, 430) continuent de désigner le nouveau monastère sous l'ancien nom de Kukkuṭārāma, les sources pāli (*Dīpavaṃsa*, VII, 3; *Mahāvaṃsa*, V, 80) l'appellent de préférence Aśokārāma. Selon les sources sanskrites, il avait pour abbé le sthavira Yaśas (*Divya*, p. 381, 385, 399, 404, 406, 423), probablement un ancien ministre converti à la foi bouddhique par Aśoka lui-même (*Kalpanāmaṇḍitikā*, T 201, k. 3, p. 274 a) : ce personnage, ignoré des sources pāli, est bien connu des pèlerins chinois, notamment de Hiuan-tsang, qui le donne aussi comme abbé du Kukkuṭārāma (T 2087, k. 8, p. 912 c 2), puis signale la présence du « Grand Arhat » au monastère de Samajñā au Khotan (Ibid., k. 12, p. 944 b). Selon les *Annales du Li-yul*, il émigra au Khotan avec sept mille partisans, et devint le conseiller spirituel du roi Kustana [78].

Avadāna du roi Aśoka (T 2042, k. 1-2, p. 102 b - 106 a; T 2043, k. 2-3, p. 135 b - 141 b; T 99, k. 23-24, p. 165 b - 170 c; *Divya*, p. 384-405). — Le Vénérable Yaśas apprend à Aśoka qu'au cours d'un voyage au Kaśmīr, au Gandhāra et à Mathurā le Buddha a prédit la naissance, cent ans après lui, du sage Upagupta qui fera œuvre de Buddha. Ce religieux se trouve actuellement avec 18.000 arhat sur le mont Urumuṇḍa, au monastère de Naṭabhaṭikā, près de Mathurā. Aśoka décide d'aller lui rendre visite, mais, prévenant ses désirs, Upagupta et ses disciples se rendent en radeau à Pāṭaliputra. Aśoka part à leur rencontre et se prosterne devant le maître

78 F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, I, L., 1935, p. 100-105.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

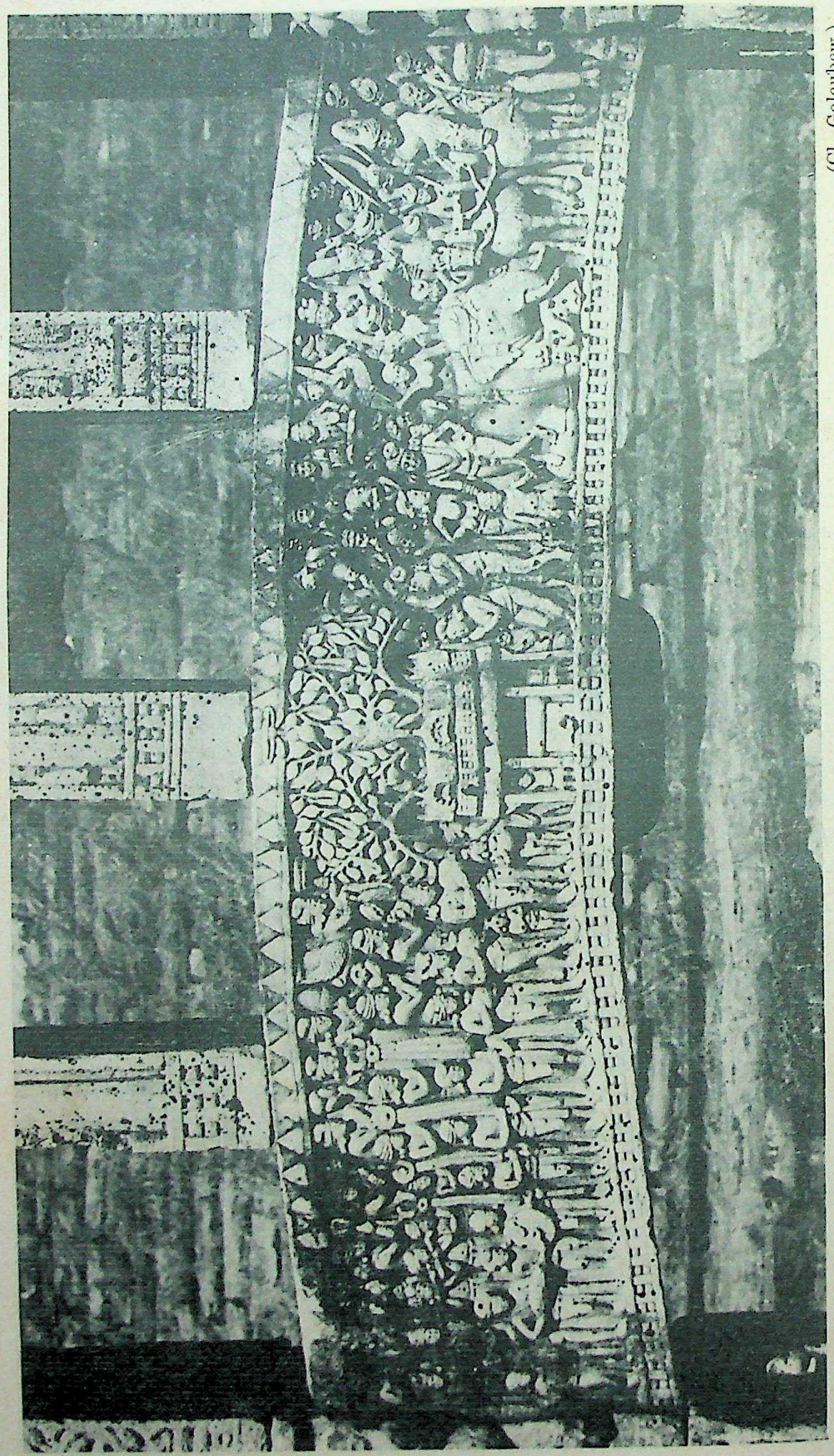
de la Loi. Le vénérable lui caresse la tête et l'invite à protéger avec lui la Loi bouddhique.

Aśoka, qui a déjà érigé 84.000 stūpa, souhaite en construire de nouveaux dans les régions parcourues autrefois par le Buddha, et Upagupta s'offre à lui indiquer tous ces lieux. Les deux pèlerins visitent tour à tour le Lumbinīvana, où naquit le Buddha, Kapilavastu où il prit le Grand Départ, Bodh-Gayā où il atteignit la suprême et parfaite illumination, Bénarès où il prêcha son premier sermon, Śrāvastī où il opéra le Grand Miracle, Sāṃkāśya où il descendit du ciel en compagnie des dieux, Kuśinagara enfin où il entra en Nirvāṇa. En tous ces lieux, Aśoka éleva un stūpa. En suite de quoi, il alla honorer les reliquaires des grands disciples du Buddha : Śāriputra (au Jetavana de Śrāvastī), Maudgalyāyana, Kāśyapa, Vakkula et Ānanda.

Parmi les stūpa commémorant les quatre grands miracles — Lumbinī, Bodh-Gayā, Bénarès et Kuśinagara —, Aśoka vénérait davantage le stūpa de l'arbre de la Bodhi. Jalouse de cette préférence, la méchante reine Tiṣyarakṣitā tente de faire périr l'arbre. Sur son ordre, le caṇḍāla Mātaṅga attache au Bodhivṛkṣa un fil ensorcelé et entreprend de le tuer par des incantations. Mais le chagrin du roi est si vif que Tiṣyarakṣitā elle-même rend sa vigueur à l'arbre en le faisant arroser de mille vases de lait. Le Bodhivṛkṣa reprend vie et, pour fêter l'heureux événement, Aśoka convoque à une assemblée du Pañcavarṣa tous les sectateurs du Buddha, y compris ceux du Kaśmīr et des régions mythiques. Trois cent mille religieux, dont un tiers d'arhat et nombre de profanes, se réunissent à Pāṭaliputra. Une place demeurait inoccupée : celle de l'arhat Piṇḍola Bhāradvāja, l'apôtre de Kauśāmbī, qui avait bien connu le Buddha lorsqu'il était en ce monde. Il descendit du mont Gandhamādana avec des milliers d'arhat. Son corps était pareil à celui d'un veillard. Il raconta à Aśoka les événements importants de la vie du Buddha dont il avait été le témoin, puis réclame impérieusement à manger. La cérémonie du Pañcavarṣa se déroule : Aśoka distribue au Saṃgha son or, ses femmes, ses ministres, son fils Kuṇāla et jusqu'à son propre corps; ayant fait construire une clôture aux quatre côtés de l'arbre de la Bodhi, il y monte lui-même et arrose l'arbre avec des milliers de vases précieux, remplis d'un liquide parfumé; enfin il distribue aux religieux nourriture et vêtements.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Golonbew.)

II. — Sāñcī. Porte orientale. Visite d'Aśoka à l'arbre de la Bodhi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les audiences et distributions d'or aux brâhmanes et śramanes, les tournées pieuses se prolongeant parfois durant 256 nuits, le pèlerinage à Lumbinī et à la Bodhi sont autant de faits historiques attestés par les édits. Quants à l'attentat de Tiṣyarakṣitā contre le Bodhivṛkṣa, s'il ne jouit point de pareille garantie, il est cependant connu de la tradition singhalaise et représenté sur les monuments figurés du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Sur la porte méridionale du stūpa de Sāñcī, est figuré un personnage en habit royal, soutenu par deux reines, et défaillant de douleur devant l'arbre de la Bodhi dépérissant (*Sāñcī*, pl. 18, b 2) ; sur la porte orientale, le roi, les reines et sa suite se rendent à l'arbre de la Bodhi avec des offrandes de tout genre et notamment les vases d'eau parfumée qui serviront à l'arrosage (*Sāñcī*, pl. 40, 3). Sur les deux sculptures, comme déjà à Bhārhut (pl. 14, 1), le Bodhivṛkṣa est entouré de la colonnade protectrice élevée autour de lui par la piété du roi. Lorsque Hiuan-tsang visita Bodh-Gayā, ce mur de pierre, haut de dix pieds, existait encore, et le maître de la Loi relate à son propos l'attentat manqué de Tiṣyarakṣitā (T 2087, k. 8, p. 915 b-c).

La tradition orale recueillie par Fa-hien (T 2085, p. 862 b) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 911 c) a conservé le souvenir des Pañcavarṣa célébrés par Aśoka : à Pāṭaliputra, près du temple renfermant l'Empreinte des Pas, les deux pèlerins notèrent un pilier de pierre, haut de plus de trente pieds, portant une inscription : « Aśoka, fort en sa foi, a donné trois fois le Jambudvīpa en offrande au Saṃgha bouddhique et l'a trois fois racheté avec ses propres richesses ».

Avadāna du frère cadet d'Aśoka (T 2042, k. 2, p. 106 a - 107 c ; T 2043, k. 3, p. 141 b - 144 a ; *Divya*, p. 419-429). — Le frère cadet d'Aśoka — Vītaśoka dans T 2043 et *Divya*, Sudatta dans T 2042 — avait foi dans les doctrines hérétiques et raillait les disciples du Buddha auxquels il reprochait leur vie facile. Pour l'amener à la Bonne Loi, Aśoka recourut à un stratagème. Tandis qu'il prenait son bain, les ministres, de connivence avec lui, invitèrent Vītaśoka à essayer la couronne royale que les hasards de la succession l'amèneraient peut-être à ceindre un jour. Vītaśoka suivit leur conseil et, montant sur le trône, se coiffa de la couronne. Le roi sortit de la salle de bain et voyant son frère assis sur son trône,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le traîta d'usurpateur et le remit aux caṇḍāla pour le mettre à mort. Toutefois, pour lui permettre de se repentir, il consentit à ce que Vītaśoka régnât pendant sept jours, après quoi il serait exécuté. Durant toute une semaine, Vītaśoka jouit de toutes les prérogatives royales, mais chaque matin les caṇḍāla, décomptant les jours qui lui restaient à vivre, lui rappelaient sa mort prochaine. Le septième jour écoulé, on conduisit Vītaśoka en présence du roi son frère. Aśoka lui demanda ses impressions durant ces jours de règne. Vītaśoka lui répondit : « Tous les plaisirs des sens dont j'étais comblé ont été viciés par la perspective de ma fin prochaine. Tourmenté par la fièvre de la mort, je suis resté sans sommeil des nuits entières ». Aśoka, embrassant son frère, lui dit : « Je ne te mettrai pas à mort; j'ai voulu faire en sorte que tu aies foi dans la Loi du Buddha et t'expliquer comment ses disciples, tout en s'abstenant des exercices pénibles imposés aux brâhmanes, se détournent des objets des sens dont ils mesurent toute la vanité ».

Vītaśoka se rendit alors au monastère du Kukkuṭārāma, où il reçut l'instruction religieuse du sthavira Yaśas. Puis, avec l'autorisation de son frère, il sortit du monde et se retira au Videha où il atteignit l'état d'arhat. Il revint alors à Pāṭaliputra et rendit visite au roi Aśoka et à son ministre Rādhagupta; et ce fut à son tour de les confirmer dans la foi, en opérant divers miracles.

L'arhat s'envola jusqu'aux régions-frontières du Puṇḍavardhana. Il y tomba malade, mais Aśoka lui envoya un médecin qui le soigna et lui rendit la santé. Sur ces entrefaites, les Jaina du Puṇḍavardhana avaient dessiné des images du Buddha et le représentaient prosterné devant le Nirgrantha Mahāvīra. A cette nouvelle, le roi entra en colère et dépêcha ses Yakṣa pour les punir. En une seule journée, 18.000 Nirgrantha furent mis à mort. Vītaśoka qui séjournait dans la demeure d'un jaina, fut pris lui aussi pour un Nirgrantha et décapité. Sa tête fut portée devant le roi et celui-ci, l'ayant reconnue, fut profondément attristé. Apprenant que beaucoup de śramanes bouddhistes, confondus avec les hérétiques, étaient mis à mort avec eux, il promulgua un édit interdisant l'exécution de tout śramane indistinctement.

Le stratagème auquel Aśoka eut recours pour convertir son frère utérin est bien connu de toute la tradition bouddhique, tant pāli que sanskrite et chinoise, mais le nom du frère en question varie selon les sources : Vītaśoka dans l'*Aśokasūtra* (T 2043, k. 3, p.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

141 b), le *Divya* (p. 419 sq.) et l'*Upadeśa* (T 1509, k. 20, p. 211 a); Sudatta ou Sugātra dans l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 2, p. 106 a), le *Tchou-yao-king* (T 212, k. 6, p. 641 a) et le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 3, p. 39 c); Mahendra dans Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 a), Tissa-kumāra dans la chronique singhalaise (*Mahāvaṃsa*, V, 154 sq.).

Selon Fa-hien (T 2085, p. 862 a-b) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 a), lorsque le frère d'Aśoka, devenu arhat, eut opéré des miracles à Pāṭaliputra, il se retira dans une gorge déserte du Gṛdhrakūṭaparvata. Aśoka l'amena cependant à retourner dans la capitale en lui promettant de lui faire construire une grotte. A cette fin il invita les dieux inférieurs à un festival en leur recommandant de se munir chacun d'une pierre en guise de siège. Lorsque la fête fut terminée, les dieux furent priés d'entasser ces pierres de façon à édifier une « maison vide ». De là sans doute le titre de Ekavihāriya « Solitaire » appliqué à Tissa par la tradition pāli.

En ce qui concerne la mort de ce dernier, seules les sources sanskrites veulent qu'il ait été confondu parmi les Nirgrantha du Puṇḍavardhana et décapité par les Yakṣa. Selon la chronique singhalaise (*Mahāvaṃsa*, V, 241), il faillit seulement être exécuté avec ses confrères de l'Aśokārāma lorsqu'Aśoka voulut punir ces religieux de ne point célébrer l'uposatha avec les hérétiques entrés subrepticement dans l'ordre.

Avadāna de Kuṇāla (T 2042, k. 3, p. 108 a - 110 b; T 2043, k. 4, p. 144 a - 147 c; *Divya*, p. 405-419). — La nuit même où Aśoka érigea ses 84.000 stūpa, l'une de ses femmes, Padmāvatī, mit au monde un fils. Les yeux de l'enfant étaient si beaux qu'on l'appela Kuṇāla, du nom d'un oiseau connu pour la splendeur de son regard. Il eut encore pour surnom Dharmavivardhana « Accroîssement de la Loi ». Il grandit et prit pour épouse la princesse Kāñcanamālā. Le sthavira Yaśas, abbé du Kukkuṭārāma, l'instruisit dans la foi bouddhique; et la piété de Kuṇāla était au dessus de tout éloge. Cependant la reine principale, Tiṣyarakṣitā, conçut pour lui un amour coupable, et lui fit des propositions déshonnêtes. Repoussée avec indignation, elle cherchait l'occasion de se venger.

Sur ces entrefaites, une révolte éclata à Takṣaśilā, et Kuṇāla reçut la mission de la réprimer. L'arrivée du prince suffit à rétablir l'ordre; et il demeura à Takṣaśilā en qualité de gouverneur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le traîta d'usurpateur et le remit aux caṇḍāla pour le mettre à mort. Toutefois, pour lui permettre de se repentir, il consentit à ce que Vītaśoka régnât pendant sept jours, après quoi il serait exécuté. Durant toute une semaine, Vītaśoka jouit de toutes les prérogatives royales, mais chaque matin les caṇḍāla, décomptant les jours qui lui restaient à vivre, lui rappelaient sa mort prochaine. Le septième jour écoulé, on conduisit Vītaśoka en présence du roi son frère. Aśoka lui demanda ses impressions durant ces jours de règne. Vītaśoka lui répondit : « Tous les plaisirs des sens dont j'étais comblé ont été viciés par la perspective de ma fin prochaine. Tourmenté par la fièvre de la mort, je suis resté sans sommeil des nuits entières ». Aśoka, embrassant son frère, lui dit : « Je ne te mettrai pas à mort ; j'ai voulu faire en sorte que tu aies foi dans la Loi du Buddha et t'expliquer comment ses disciples, tout en s'abstenant des exercices pénibles imposés aux brâhmanes, se détournent des objets des sens dont ils mesurent toute la vanité ».

Vītaśoka se rendit alors au monastère du Kukkuṭārāma, où il reçut l'instruction religieuse du sthavira Yaśas. Puis, avec l'autorisation de son frère, il sortit du monde et se retira au Videha où il atteignit l'état d'arhat. Il revint alors à Pāṭaliputra et rendit visite au roi Aśoka et à son ministre Rādhagupta ; et ce fut à son tour de les confirmer dans la foi, en opérant divers miracles.

L'arhat s'envola jusqu'aux régions-frontières du Puṇḍavardhana. Il y tomba malade, mais Aśoka lui envoya un médecin qui le soigna et lui rendit la santé. Sur ces entrefaites, les Jaina du Puṇḍavardhana avaient dessiné des images du Buddha et le représentaient prosterné devant le Nirgrantha Mahāvīra. A cette nouvelle, le roi entra en colère et dépêcha ses Yakṣa pour les punir. En une seule journée, 18.000 Nirgrantha furent mis à mort. Vītaśoka qui séjournait dans la demeure d'un jaina, fut pris lui aussi pour un Nirgrantha et décapité. Sa tête fut portée devant le roi et celui-ci, l'ayant reconnue, fut profondément attristé. Apprenant que beaucoup de śramanes bouddhistes, confondus avec les hérétiques, étaient mis à mort avec eux, il promulgua un édit interdisant l'exécution de tout śramane indistinctement.

Le stratagème auquel Aśoka eut recours pour convertir son frère utérin est bien connu de toute la tradition bouddhique, tant pāli que sanskrite et chinoise, mais le nom du frère en question varie selon les sources : Vītaśoka dans l'*Aśokasūtra* (T 2043, k. 3, p.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

141 b), le *Divya* (p. 419 sq.) et l'*Upadeśa* (T 1509, k. 20, p. 211 a); Sudatta ou Sugātra dans l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 2, p. 106 a), le *Tchou-yao-king* (T 212, k. 6, p. 641 a) et le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 3, p. 39 c); Mahendra dans Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 a), Tissa-kumāra dans la chronique singhalaise (*Mahāvaṃsa*, V, 154 sq.).

Selon Fa-hien (T 2085, p. 862 a-b) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 a), lorsque le frère d'Aśoka, devenu arhat, eut opéré des miracles à Pāṭaliputra, il se retira dans une gorge déserte du Gṛdhrakūṭaparvata. Aśoka l'amena cependant à retourner dans la capitale en lui promettant de lui faire construire une grotte. A cette fin il invita les dieux inférieurs à un festival en leur recommandant de se munir chacun d'une pierre en guise de siège. Lorsque la fête fut terminée, les dieux furent priés d'entasser ces pierres de façon à édifier une « maison vide ». De là sans doute le titre de Ekavihāriya « Solitaire » appliqué à Tissa par la tradition pāli.

En ce qui concerne la mort de ce dernier, seules les sources sanskrites veulent qu'il ait été confondu parmi les Nirgrantha du Puṇḍavardhana et décapité par les Yakṣa. Selon la chronique singhalaise (*Mahāvaṃsa*, V, 241), il faillit seulement être exécuté avec ses confrères de l'Aśokārāma lorsqu'Aśoka voulut punir ces religieux de ne point célébrer l'uposatha avec les hérétiques entrés subrepticement dans l'ordre.

Avadāna de Kuṇāla (T 2042, k. 3, p. 108 a - 110 b; T 2043, k. 4, p. 144 a - 147 c; *Divya*, p. 405-419). — La nuit même où Aśoka érigea ses 84.000 stūpa, l'une de ses femmes, Padmāvatī, mit au monde un fils. Les yeux de l'enfant étaient si beaux qu'on l'appela Kuṇāla, du nom d'un oiseau connu pour la splendeur de son regard. Il eut encore pour surnom Dharmavivardhana « Accroîssement de la Loi ». Il grandit et prit pour épouse la princesse Kāñcanamālā. Le sthavira Yaśas, abbé du Kukkuṭārāma, l'instruisit dans la foi bouddhique; et la piété de Kuṇāla était au dessus de tout éloge. Cependant la reine principale, Tiṣyarakṣitā, conçut pour lui un amour coupable, et lui fit des propositions déshonnêtes. Repoussée avec indignation, elle cherchait l'occasion de se venger.

Sur ces entrefaites, une révolte éclata à Takṣaśilā, et Kuṇāla reçut la mission de la réprimer. L'arrivée du prince suffit à rétablir l'ordre; et il demeura à Takṣaśilā en qualité de gouverneur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cependant, à Pāṭaliputra, Aśoka tomba malade. La méchante Tiṣyarakṣitā est la seule à pouvoir le soigner et le guérir. En récompense de ses services, Aśoka l'autorise à régner à sa place durant sept jours. Tiṣyarakṣitā rédige aussitôt un édit et profite du sommeil du roi pour le sceller de la marque des dents du souverain. L'édit est expédié à Takṣaśilā : il ordonnait aux habitants d'arracher les yeux de Kuṇāla et de le bannir. Tout le monde se récuse devant un ordre aussi barbare. Kuṇāla lui-même se fait arracher les yeux par un caṇḍāla et, loin de tenir rigueur à sa marâtre, la bénit intérieurement de l'occasion qu'elle lui donne d'exercer la patience.

Frappé de bannissement, Kuṇāla erre de ville en ville, touchant de la vīṇā pour gagner son pain. Finalement, il échoue à Pāṭaliputra, à la porte du palais de son père. Abrité sous une remise, il touchait de la vīṇā au point du jour. Ému par sa voix, Aśoka le mande auprès de lui et, reconnaissant son fils dans ce misérable mendiant, est pris de faiblesse. Revenu à lui, il couvre son enfant de caresses et lui demande qui lui a arraché les yeux. Kuṇāla ne voit dans son malheur que la juste punition de quelque faute passée et refuse de désigner la coupable. Celle-ci se dénonce d'elle-même, et l'intercession de Kuṇāla ne peut détourner le courroux royal : Tiṣyarakṣitā est torturée et brûlée vive, et le même châtiment est infligé aux habitants de Takṣaśilā. Au témoignage de certaines sources, Kuṇāla recouvre la vue en vertu de ses mérites.

Le roman de Kuṇāla offre en plusieurs détails une ressemblance si frappante avec d'autres récits, comme les aventures de Phèdre et d'Hippolyte et surtout le récit byzantin des amours entre l'impératrice Fausta, femme de Constantin le Grand, et Crispus, le fils de l'empereur, qu'il est difficile de ne pas établir de rapport entre le roman indien et le récit byzantin. De plus, la tradition pāli passe entièrement sous silence l'avadāna de Kuṇāla. Cependant la légende est des plus solidement établie sur le continent. Sur le flanc nord d'une colline située au sud-est de Takṣaśilā, Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 885 a) vit un stūpa, haut de cent pieds, érigé, dit-il, par Aśoka à l'endroit où son fils, le prince Kuṇāla, avait eu les yeux arrachés par la faute de sa marâtre ; les aveugles y venaient pour prier, et beaucoup recouvraient la vue. La colline signalée par Hiuan-tsang est celle de Hathiāl, et le stūpa de Kuṇāla s'élevait sur les fortifications orientales de Takṣaśilā-Sirkap : le site a été

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

décrit par Sir John Marshall dans son monumental ouvrage sur *Taxila* (T. I, p. 348 sq.; III, pl. 86-88). Par ailleurs une version en prose de la légende de Kuṇāla a été incorporée dans le *Lieou-tou-tsi-king* (T 152, k. 4, p. 17 c), traduit au IIIe siècle par K'ang Seng-kouei, et une version en vers fait l'objet du Taishō n° 2045, traduit au IVe siècle par Dharmanandin. Kuṇāla est encore mentionné dans l'*Avadānaśataka* (II, p. 200-201) et sa version chinoise (T 200, k. 10, p. 256 b), et son histoire est relatée au long par Tāranātha (p. 48). Enfin la chronique khotanaise veut que les fonctionnaires de Takṣaśilā, bannis par Aśoka pour avoir rendu son fils aveugle, se soient établis au Khotan, où il se seraient heurtés à des colons chinois (T 2087, k. 12, p. 943 a).

Avadāna de la moitié d'Āmalaka (T 2042, k. 3, p. 110 b - 111 b; T 2043, k. 5, p. 147 c - 149 b; T 99, k. 25, p. 180 a - 182 a; *Divya*, p. 429-434). — Aśoka, qui avait toujours rêvé de distribuer au Saṃgha jusqu'à cent *koṭi* d'or, constate vers la fin de sa vie qu'il n'en a encore donné que quatre-vingt-seize. Sur le conseil de son ministre Rādhagupta, il s'apprête à compléter ses largesses. Mais Sampadin, fils de Kuṇāla et petit-fils d'Aśoka, nommé héritier présomptif, profite de la maladie de son grand-père pour lui retirer tout ce qu'il possédait. Il ne reste à Aśoka qu'un plat d'or et un plat d'argent, qu'il envoie aussitôt aux religieux du Kukkuṭārāma. Finalement, on donne au roi une moitié de myrobolan (*āmalaka*). Sur son ordre le fruit est porté à Yaśas, l'abbé du monastère, et celui-ci le fait raper dans le potage des religieux afin que tous participent à l'offrande. Sentant sa fin prochaine, Aśoka fait son testament et le confie à son ministre Rādhagupta : il laissait au Saṃgha la totalité du Jambudvīpa, borné par les quatre océans. Après la mort du roi, Rādhagupta et ses collègues rachetèrent le Jambudvīpa à la communauté pour quatre *koṭi* d'or et le rendirent à l'héritier Sampadin.

Ce dernier épisode, inconnu de la tradition singhalaise, a été exploité par Kumāralāta dans sa *Kalpanāmaṇḍitikā* (T 201, k. 5, p. 283 a - 284 c); et Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 b) vit, à proximité du Kukkuṭārāma, l'Āmalakastūpa destiné à commémorer l'épisode.

Avadāna de la récompense donnée par Aśoka. — Sous ce titre impropre, l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 7, p. 128 b - 131 a) rapporte

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une douzaine d'historiettes détachées concernant Aśoka, ses reines, ses ministres et les prédicateurs qu'il accueillit dans son palais. Elles ont été résumées par J. Przyluski dans sa *Légende de l'Empereur Aśoka* (p. 186-191) ; il leur a trouvé des parallèles dans le *Sūtrālaṃkāra* ou, plus exactement, la *Kalpanāmaṇḍikā* (T 201), l'*Avadānaśataka,* l'*Avadānakalpalatā,* le *Tsa-p'i-yu-king* (T 204), le *Tsa-pao-tsang-king* (T 203) et autres recueils semblables. Ajoutons que certaines de ces histoires — tel le conte du Bhikṣu à l'haleine parfumée — se retrouvent dans l'*Upadeśa* (T 1509, k. 11, p. 144).

Signalons enfin, pour ne pas être trop incomplet, dans le *Saṃgharakṣasamuccaya* (T 194, k. 2, p. 144 c - 145 b), une prédiction relative à Aśoka, et dans le *Mahāmeghasūtra* (T 387, k. 4, p. 1097 b - 1098 a) une glorification de ses reines et de ses ministres.

c. — La chronique singhalaise sur Aśoka.

La chronique singhalaise du *Dīpa-* (Dpv.) et du *Mahāvaṃsa* (Mhv), complétée éventuellement par la *Samantapāsādikā* (Sp.), le *Commentaire du Mahāvaṃsa* (MT) et le *Mahābodhivaṃsa* (Mbv.), offre cet avantage sur l'*Aśokāvadāna* de présenter des événements classés systématiquement et soigneusement datés.

Bindusāra eut seize reines qui lui donnèrent cent et un fils; le prince héritier s'appelait Sumana (le Susīma des sources sanskrites). Aśoka était fils de Bindusāra et de l'aggamahesī Dhammā, originaire du Moriyavaṃsa (*MT*, p. 125; *Mbv.*, p. 98) ; le conseiller spirituel de sa famille était à l'époque l'ājīvika Janasāna. Le frère utérin d'Aśoka s'appelait Tissa; les sources sanskrites l'appellent Vītaśoka ou Sudatta, et Hiuan-tsang le confond avec Mahendra, fils d'Aśoka.

Durant sa jeunesse, de 203 à 214 p. N. (283-272 a. C.), Aśoka exerça une vice-royauté en Avanti. Avant d'atteindre Ujjenī, chef-lieu du royaume, il s'arrêta à Vedisā (actuellement Bhīlsa dans l'état de Gwalior) et y fit la connaissance d'une certaine Devī, la fille d'un marchand, qu'il épousa dans la suite. Celle-ci mit au jour à Ujjenī d'abord Mahinda, né en 204 p. N. (282 a. C.) ; puis, deux ans après, Saṃghamittā, née en 206 p. N. (280 a C.) (*Dpv.* VI, 20; *Mhv.*, XIII, 8-11). Les deux enfants devaient entrer dans les ordres. Mais, avant de prendre l'habit religieux, Saṃghamittā avait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

été donnée en mariage à Aggibrahmā, neveu d'Aśoka, dont elle eut un fils, Sumana.

En 214 p. N. (272 a. C.), date de la mort de Bindusāra, Aśoka quitta Ujjenī et arriva à Pāṭaliputta; il se rendit maître de la ville et monta sur le trône. Il tua ses cent frères, n'épargnant que le seul Tissa, né de la même mère que lui. Ce massacre lui valut la souveraineté indiscutée sur tout le Jambudvīpa, mais aussi le surnom de Caṇḍāsoka, Asoka le Cruel (*Dpv.*, VI, 21-22; *Mhv.*, V, 20-21, 39-40, 189; *Mbv.*, p. 98-99; *Sp.*, p. 41).

C'est seulement après quatre ans de règne en 218 p. N. (268 a. C.), qu'Aśoka reçut en grande pompe la consécration royale (*abhiseka*). Il confia à son frère utérin Tissa la charge de vice-roi (*Dpv.*, VI, 1; *Mhv.*, V, 21-33; *Sp.*, p. 41-42). Sa première femme, Devī, ne l'ayant pas suivi à Pāṭaliputta, il prit pour reine Asaṃdhimittā qui fut une pieuse bouddhiste (*Mhv.*, V, 85).

Ans 1 à 3 du sacre (219-221 p. N.; 267-265 a. C.). — Durant les trois premières années de son règne, Aśoka, suivant l'exemple de son père, continue à favoriser les soixante-deux doctrines fausses et les quatre-vingt-seize sectes hérétiques (*pāsaṇḍa*) : Brâhmanes, Niganṭha, Acelaka, etc. Il accorde l'hospitalité à 60.000 brâhmanes. Mais l'avidité de tous ces Titthiya le déçoit (*Dpv.*, VI, 24-30; *Mhv.*, V, 34-36). C'est alors que, de la fenêtre de son palais, il aperçut le jeune sramane Nigrodha qui venait mendier sa nourriture. Ce Nigrodha était le propre neveu du roi, fils de son frère Sumana. Lorsqu'Aśoka eut mis à mort Sumana pour s'emparer du pouvoir, l'épouse de ce dernier appelée également Sumanā, s'était réfugiée dans un village de caṇḍāla où elle avait donné le jour à un fils qui reçut le nom de Nigrodha. L'arhat Mahāvaruṇa, ayant découvert sur l'enfant les signes de sa destinée, l'avait attiré dans l'ordre bouddhique; et Nigrodha, le jour même de son ordination, atteignit l'état d'Arhat. Il n'avait encore que sept ans lorsque Aśoka, l'ayant aperçu du haut de sa fenêtre, le manda dans son palais. Nigrodha lui récita l'*Appamādavagga* du *Dhammapada*, et le roi, profondément impressionné, se convertit à la foi bouddhique : il prit son refuge dans le Triple Joyau, et tout le palais se convertit à sa suite. Dès lors Aśoka cessa de soutenir les hérétiques et reporta ses faveurs sur Nigrodha et les membres du Saṃgha (*Dpv.*, VI, 34-56; *Mhv.*, V, 41-72; *Sp.*, p. 46-48).

An 4 (222 p. N.; 264 a. C.). — Ayant appris de Moggaliputtatissa,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chef du Vinaya, qu'il y avait 84.000 articles de la Loi, Aśoka décide de construire un nombre égal de monuments bouddhiques. Pour 96 *koṭi* d'or, des vihāra sont érigés dans 84.000 villes de l'empire. Aśoka lui-même fonde à Pāṭaliputta, sur l'emplacement du Kukkuṭārāma, un monastère qui prit le nom d'Asokārāma. La construction des Vihāra demanda trois ans (*Dpv.*, VI, 99; *Mhv.*, V, 79, 173). De plus, avec l'aide du roi des Nāga Mahākāla, le roi érigea une statue de Buddha de grandeur naturelle et lui rendit les plus grandes hommages (*Mh.*, V, 87-94; *Sp.*, p. 43).

La même année, Tissakumāra, frère d'Aśoka et son vice-roi, entra en religion (*Mhv.*, V, 171). Auparavant il avait demandé au roi pour quelle raison les moines bouddhistes manquaient tant de joie et de gaîté et Aśoka pour toute réponse l'avait mis sur son trône pendant une semaine non sans le prévenir que, les sept jours écoulés, il serait mis à mort. Tissa comprit alors comment les bouddhistes, conscients de la caducité des choses humaines, ne peuvent se livrer étourdiment à la joie. Le prince sollicita son admission à l'Asokārāma et y reçut l'ordination des mains de Mahādhammarakkhita. Aggibrahmā, neveu et beau-fils d'Aśoka, époux de Saṃghamittā, suivit son exemple (*Mhv.*, V, 154-172; *Sp.*, p. 54-56).

An 6 (224 p. N.; 262 a. C.). — Les deux enfants qu'Aśoka avait eus de Devī entrent simultanément en religion; ils avaient respectivement vingt et dix-huit ans. Mahinda eut pour upajjhāya Moggaliputtatissa; l'ordination de la pabbajjā lui fut conférée par le thera Mahādeva, et Majjhantika prononça les paroles rituelles des *kammavācā*. La cérémonie terminée, il atteignit aussitôt l'état d'arhat. Il en fut de même pour sa sœur Saṃghamittā qui eut pour upajjhāyā la bhikkhuṇī Dhammapālā et, pour ācāriyā, Ayupālā (*Dpv.*, VII, 24-26; *Mhv.*, V, 204-211; *Sp.*, p. 51-52). Aśoka qui jusqu'alors n'avait été encore qu'un *Paccayadāyaka* « Donneur de richesses », fut promu au titre de *Sāsanadāyāda* « Bienfaiteur de la religion » à laquelle il venait de sacrifier ses enfants (*Mhv.*, V, 196-197; *Sp.*, p. 50-51).

An 8 (226 p. N., 260 a. C.). — Mort des thera Tissa et Sumitta. Fils de la kinnarī Kuntī, ils avaient été ordonnés par Mahāvaruṇa et conquis l'état d'arhat. Tissa mourut de la piqûre d'un insecte venimeux, car il fut impossible de lui procurer en temps voulu le « ghee » qui l'eût sauvé. Sumitta trouva la mort alors qu'il se livrait à la méditation dans le Caṅkama de l'Asokavihāra. Tous deux atteignirent le Nirvāṇa (*Dpv.*, VII, 32-33; *Mhv.*, V, 212-227; *Sp.*, p. 52).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le roi prit alors des dispositions pour fournir à la Communauté des médicaments à profusion. Ses revenus journaliers s'élevaient à 500.000 pièces de monnaie : 100.000 étaient réservées à Nigrodha, 100.000 étaient consacrées à des offrandes d'encens et de fleurs aux autels du Buddha, 100.000 étaient versées aux prédicateurs, 100.000 étaient distribuées au Saṃgha, 100.000 enfin étaient consacrées à l'achat de médicaments, mis à la disposition du public aux quatre portes de la ville (*Sp.*, p. 52).

An 10 (228 p. N., 258 a. C.). — Les revenus sans cesse grandissants attirèrent dans l'ordre quantité d'hérétiques qui, par simple cupidité, prirent l'habit jaune du moine bouddhique et se mêlèrent aux bhikkhu. Ils enseignaient leurs propres doctrines comme étant celles du Buddha (*Mhv.*, V, 228-230). A ce moment, Mahinda, ordonné depuis quatre ans, avait complété le cycle de ses études sous la direction de Moggaliputtatissa : il possédait par cœur la Corbeille des Sutta, telle qu'elle avait été compilée aux deux premiers conciles ; il était versé dans les trois sciences, les six pouvoirs surnaturels et les quatre doctrines analytiques. Bref il était passé maître en écritures (*Dpv.*, VII, 27-30). Cependant Moggaliputta, effrayé par les succès grandissants de l'hérésie, se décida à la retraite et, après avoir confié la direction des bhikkhu à son élève Mahinda, se retira pour sept ans sur le Mont Ahogaṅga sur le haut Gange (*Mhv.*, V, 231-233).

Durant son absence, l'insolence des hérétiques ne cessa de s'accroître : Paṇḍaranga, Jaṭila, Niganṭha, Acelaka et Ājīvika, répandus dans tous les vihāra, ruinaient la doctrine du Buddha. Les cérémonies de l'uposatha et de la pavāraṇā étaient célébrées par des assemblées incomplètes, car les saints religieux refusaient d'y participer (*Dpv.*, VII, 34-38 ; *Mhv.*, V, 234-235 ; *Sp.*, p. 53).

An 17 (235 p. N., 251 a. C.). — Pour mettre un terme à ce schisme, Aśoka enjoignit à tous les religieux de l'Asokārāma, qui comptait alors 60.000 membres, de célébrer en commun l'uposatha. Un ministre fut dépêché au monastère pour faire exécuter cet ordre, mais les thera refusèrent obstinément de se joindre aux hérétiques. Plus zélé qu'éclairé, le ministre entreprit de les décapiter les uns après les autres. Mais le religieux Tissa, frère utérin du roi, s'étant présenté pour recevoir le coup fatal, le ministre interrompit l'exécution et en référa au roi. Celui-ci, déplorant que ses ordres aient été si mal interprétés, est saisi de remords et se demande qui, de lui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou de son ministre, porte la responsabilité du massacre. Il consulte les bhikkhu, mais les avis sont partagés. On le renvoie au thera Moggaliputta, toujours confiné dans sa retraite de l'Ahogaṅga. Trois ambassades lui sont dépêchées : le thera ne cède qu'aux sollicitations de la troisième et se rend à Pāṭaliputta en radeau. Aśoka l'accueille à son arrivée et lui tend la main droite pour l'aider à débarquer. Moggaliputta est reçu au jardin du Rativaḍḍhana où il provoque un tremblement de terre et apaise les remords du roi à propos du massacre des religieux : « Point de faute sans intention mauvaise ». Il lui récite à ce propos le *Tittirajātaka* (*Dpv.*, VII, 44-49 ; *Mhv.*, V, 234-264 ; *Sp.*, p. 53-54, 56-60).

An 18 (236 p. N., 250 a. C.). — C'est en l'an 236 après le Nirvāṇa que, d'après le *Dīpavaṃsa* (VII, 37, 44), Aśoka convoqua à l'Asokārāma de Pāṭaliputta le troisième Concile bouddhique. Mais, selon le *Mahāvaṃsa* (V, 280), ce concile eut lieu la 17e et non la 18e année du règne. Le concile se prolongea durant neuf mois ; après quoi Moggaliputtatissa qui l'avait présidé envoya des équipes de missionnaires dans les diverses régions de l'Inde ainsi qu'à Ceylan. Ce concile et les missions qui le suivirent feront plus loin l'objet d'un exposé détaillé.

En 236 p. N. (250 a. C.), Devānaṃpiyatissa, sixième de sa lignée, monta sur le trône d'Anurādhapura (*Dpv.*, XI, 14 ; XVII, 78 ; *Mhv.*, XI, 40). Les débuts de son règne furent marqués par des événements importants qui eurent pour résultat la conversion au bouddhisme de l'île de Ceylan.

An 26 (244 p. N., 242 a. C.). — Mort de Moggaliputtatissa qui avait reçu l'ordination en 164 p. N. (322 a. C.) et exerçait les fonctions de Chef du Vinaya depuis 176 p. N. (310 a. C.). Cf. *Dpv.*, V, 69, 81, 95, 96, 102, 107.

An 29 (247 p. N., 239 a. C.), — Mort de la reine Asaṃdhimittā, pieuse croyante (*Mhv.*, XX, 2).

An 32 (250 p. N., 236 a. C.). — Aśoka élève au rang de reine la méchante Tissarakkhā (*Mhv.*, XX, 3).

An 34 (252 p. N., 234 a. C.). — Jalouse de l'attention qu'Aśoka portait à l'arbre de la Bodhi, l'orgueilleuse Tissarakkhā tente de faire périr le Bodhivṛkṣa par des épines empoisonnées (*Mhv.*, XX, 4-5).

An 37 (255 p. N., 231 a. C.). — Mort d'Aśoka (*Mhv.*, XX, 6).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d. — Comparaison entre les Édits et les sources bouddhiques.

Toutes les sources relatives à Aśoka sont d'accord pour présenter l'empereur comme un souverain d'une exceptionnelle générosité et un bouddhiste convaincu. Selon les édits, il propagea un Dharma, bien distinct de la Bonne Loi, où il se bornait à définir les grands principes de la Loi naturelle; en souverain impartial, il favorisa également toutes les sectes jusqu'à la fin de sa vie. Converti au bouddhisme après la conquête du Kaliṅga, il témoigna de sa piété par un zèle accru pour le Dharma, des tournées pieuses, des pèlerinages à Bodh-Gayā, Lumbinī et au stūpa de Kaunakamuni. Il n'intervint dans les affaires du Saṃgha que pour recommander la lecture de certains textes et réduire à l'état laïque les fauteurs de schisme.

Dans les sources bouddhiques au contraire, Aśoka apparaît comme le protecteur attitré du Saṃgha. L'*Aśokāvadāna* explique l'attitude de l'empereur par le Jātaka du don de la terre et une prédiction du buddha Śākyamuni. Cependant, la jeunesse de l'empereur ne l'avait guère prédisposé à la piété : en sa qualité de vice-roi, il avait été amené à dompter des révoltes à Takṣaśilā, à Khaśa ou à gouverner l'Avanti. A la mort de son père, il s'était emparé du trône par violence et, maître du pouvoir, avait mis à mort ses frères, ses concubines et ses ministres. Seul son frère utérin, Vītaśoka, ou Tissa, avait échappé à sa fureur. L'érection d'une prison sur le modèle des enfers bouddhiques donne une preuve patente de sa cruauté. D'autre part, durant les premières années de son règne, il favorisa les brâhmanes et les hérétiques.

Ce n'est point aux remords éprouvés à la suite des massacres du Kaliṅga que les bouddhistes attribuent sa conversion, mais à sa rencontre avec un jeune religieux de sa parenté, Samudra ou Nigrodha. Devenu upāsaka, l'empereur se montra un partisan du Saṃgha aussi généreux qu'intolérant.

Le zèle du néophyte se manifesta de trois manières : la construction de monuments bouddhiques, les pèlerinages aux lieux saints et enfin l'entrée en religion des membres de sa famille.

L'*Aśokāvadāna* est d'accord avec la chronique pāli pour attribuer à Aśoka l'érection de 84.000 stūpa, doublés d'autant de vihāra, ainsi que la célébration de plusieurs Pañcavarṣa. Le vihāra le plus célèbre était celui de Pāṭaliputra, le Kukkuṭārāma, encore appelé Aśokārāma, du nom de son fondateur. L'*Aśokāvadāna* lui donne pour abbé le vénérable Yaśas, mais la chronique pāli, le maître du Vinaya,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Moggaliputtatissa, bientôt secondé par Mahinda, le propre fils du roi.

En conformité avec les édits, l'*Aśokāvadāna* attache grande importance aux visites rendues aux lieux saints par Aśoka sous la direction du Vénérable Upagupta. Pour cette source, Upagupta a son point d'attache à Mathurā, sur le mont Urumuṇḍa, au monastère de Naṭabhaṭa ; il n'eut rien à voir avec l'Aśokārāma. Cependant plusieurs traits de son histoire le rapprochent du Moggaliputtatissa des sources pāli, ce Moggaliputta qui présida aux destinées du Kukkuṭārāma, mais se retira durant sept ans sur l'Ahogaṅga, hauteur voisine de Mathurā, pour aller enfin rejoindre l'empereur à Pāṭaliputra en utilisant, tout comme Upagupta, un radeau qui descendit le cours du Gange [79].

Concernant les vocations dans l'entourage du roi, l'*Aśokāvadāna* se borne à mentionner celle du frère utérin, Vītaśoka, en pāli Tissa. Les sources bouddhiques relatent de concert le stratagème auquel le roi eut recours pour le convertir, son entrée en religion et enfin son aventure avec les fonctionnaires royaux : il aurait été confondu avec les Nirgraṇṭha du Puṇḍavardhana et exécuté par les Yakṣa, ou encore il aurait failli être décapité par le ministre chargé de ramener à la concorde les bhikkhu récalcitrants de l'Aśokārāma. La chronique singhalaise, tout en rapportant elle aussi l'histoire du frère utérin, attache beaucoup plus d'importance à la vocation religieuse de Mahinda et de Saṃghamittā, respectivement fils et fille d'Aśoka. C'est à eux qu'elle attribue la conversion de l'île de Ceylan. Par contre, la chronique ignore tout du roman de Kuṇāla, l'apôtre de Takṣaśilā, auquel l'*Aśokāvadāna* consacre un long chapitre.

Les deux traditions sont au courant de l'attentat de la méchante Tiṣyarakṣitā contre l'arbre de la Bodhi, mais l'*Aśokāvadāna* est seul à relater la fin malheureuse d'Aśoka réduit par Sampadin à la portion congrue et n'ayant plus à offrir au Saṃgha qu'une moitié de myrobolan.

Pour la chronique singhalaise, l'année 17 ou 18 du règne fut marquée par deux événements capitaux : le concile de Pāṭaliputra et l'envoi des missionnaires bouddhiques par Moggaliputta. L'*Aśokā-*

79 Sur Upagupta-Moggaliputta, voir L. A. Waddell, *Upagupta, the fourth buddhist Patriarch and High Priest of Aśoka*, JASB, 1897 ; *Identity of Upagupta ... with Moggaliputta Tissa*, Proc. ASB, 1899 ; J. Przyluski, *Légende ...*, p. 112.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vadāna et les sources apparentées n'en font aucune mention. Cependant d'autres sources sanskrites, d'origine kaśmīrienne, signalent, en l'an 16 du règne, une intervention d'Aśoka dans les affaires intérieures du Saṃgha, intervention qui eut pour résultat de scinder la communauté en deux groupes rivaux, Sthavira et Mahāsāṃghika.

Il est délicat de se prononcer sur la valeur respective des deux traditions bouddhiques. Toutes deux sacrifient au goût du lecteur pour le merveilleux et le sensationnel. L'*Aśokāvadāna* abonde en histoires piquantes et en récits enfantins, mais qui s'appuient sur le témoignage de toute la tradition continentale et ont trouvé leur expression dans la littérature et dans l'art. La chronique singhalaise est plus systématique et fournit des dates précises, mais ne vaut que pour Ceylan : elle fut ignorée ou négligée par les écrivains du continent. Par ailleurs, les titres des sutta et jātaka prononcés par les religieux et missionnaires qu'elle met en scène (cf. *Dpv.*, VI, 52; VII, 43, 56; VIII, 5 sq.; *Mhv.*, V, 68, 264, 278; XII, 26, 29, 31, 34, 37, 39, 41, 51) supposent la codification complète et définitive du canon pāli sous sa forme actuelle, codification qui — on l'a vu plus haut — ne peut guère avoir été effectuée avant le Ve siècle de notre ère, à l'époque de Buddhaghosa. Il semble bien que le dossier singhalais concernant Aśoka ait été remanié et mis à jour à une époque tardive où le canon pāli était définitivement constitué. Mais les diascévastes peuvent très bien avoir utilisé des documents anciens.

e. — Aśoka et le Kaśmīr.

Kalhaṇa qui compila au XIIe siècle la chronique kaśmīrienne de la *Rājataraṅgiṇī* rattache Aśoka à l'ancienne lignée royale et lui donne pour arrière-grand-père un certain Śakuni, inconnu par ailleurs. Mais il n'ignore point qu'Aśoka fut un pieux sectateur de la doctrine du Buddha et lui attribue même la fondation d'un grand nombre de stūpa et de vihāra dans la région de Śuṣkaletra et de Vitastrāta (*Rājat.*, I, 102-103). On n'en a jusqu'ici découvert aucune trace, mais il faut noter que Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 886 a) avait aussi signalé au Kaśmīr l'existence de quatre stūpa d'Aśoka contenant chacun un boisseau de reliques.

Toujours selon Kalhaṇa (I, 104-107), la fondation de Śrīnagarī sur l'emplacement du village actuel de Pāndreṭhan remonterait à Aśoka. Ses convictions bouddhistes ne l'empêchèrent point de mani-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fester son respect envers le śivaisme : il remplaça par un mur de pierre l'ancienne enceinte de l'autel de Vijayeśvara à Vijabror et enrichit le sanctuaire de deux temples nouveaux qui reçurent le nom d'Aśokeśvara ; il se rendit en pèlerinage au mont sacré Haramukuṭa où il se concilia la faveur de Śiva Bhūteśa : le dieu lui accorda un fils, Jalauka, destiné à combattre les Mleccha qui menaçaient les frontières du royaume.

Dans la chronique kaśmīrienne, Jalauka fait figure de héros populaire : il repousse les Mleccha, entreprend de vastes conquêtes, introduit au Kaśmīr de nouvelles colonies et organise pour la première fois un système complet d'administration. Instruit dans la religion śivaite par le saint Avadhūta, le « destructeur des théoriciens bouddhistes », il fut le protecteur attitré des sanctuaires de Śiva Vijayeśvara et de Nandīśa. Toutefois, après s'être opposé au bouddhisme, il fut amené à une attitude plus amicale par l'intervention d'une sorcière bouddhiste, en souvenir de laquelle il éleva le Kṛtyāśrama Vihāra (*Rājat.*, I, 108-152).

S'il y a une part de vérité historique dans cette tradition, elle apparaît submergée dans un flot d'anachronismes.

f. — Aśoka et le Népāl [80].

On a vu plus haut, sur le témoignage de l'*Aśokāvadāna*, comment l'empereur dans sa jeunesse avait été amené à dompter une révolte au Khaśa. L'historien Tāranātha (p. 27) précise que le mouvement séditieux s'étendit aux montagnards du Népāl : le jeune prince les dompta facilement et institua des taxes et des tributs. Les édits de Rummindei et de Nigālī Sāgar prouvent que le Népāl fit partie des états impériaux, et qu'Aśoka s'y rendit en personne pour honorer le lieu de naissance du Buddha et le stūpa de Kaunakamuni. La tradition népalaise ajoute que le pèlerinage entrepris par Aśoka fut prolongé jusqu'au Népāl, que le roi fonda la ville de Patan, à deux milles au sud-est de Kathmandu, et érigea cinq caitya, un au centre et quatre à la périphérie de la nouvelle cité.

80 On s'est borné ici à reproduire les renseignements fournis par S. Lévi, *Le Népal*, P., 1905-1908, t. I, p. 67, 223 ; II, p. 24, 336 ; III, p. 161 sq. ; *Cambridge History*, p. 501-502 ; N. Sastri, *Age of the Nandas*, p. 221. Mais les deux expéditions scientifiques de G. Tucci au Népāl augmenteront sous peu notre information. Voir, en attendant, G. Tucci, *Preliminary Report on two scientific Expeditions in Nepal*, Rome, 1956.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le premier subsiste encore aujourd'hui : c'est un stūpa de type archaïque. Dans ce voyage, le roi aurait été accompagné de sa fille Cārumatī. Elle devait épouser un kṣatriya népalais du nom de Devapāla. Les deux époux se fixèrent au Népāl et y fondèrent la ville de Deopatan : vers la fin de sa vie, Cārumatī se retira dans un vihāra érigé par elle au nord de la cité et qui porte encore son nom : le Vihāra de Chabahil. La tradition rattache encore à Aśoka l'autel célèbre du Buddha primordial Svayambhunātha, situé au Népāl occidental.

g. — Aśoka et le Khotan [81].

Des sources qui ne remontent pas plus haut que le VIIe siècle de l'ère chrétienne attribuent à Aśoka ou à ses fils la fondation en Asie Centrale du royaume du Khotan. Il reste douteux cependant que l'empire des Maurya se soit étendu au delà de l'Inde proprement dite.

La version la plus raisonnable de la légende est rapportée par Hiuan-tsang dans son *Si-yu-ki* (T 2087, k. 12, p. 943 a-b) : Aśoka bannit de son empire les fonctionnaires de Takṣaśilā qui, exécutant les ordres de la cruelle Tiṣyarakṣitā, avaient aveuglé son fils Kuṇāla. Les exilés franchirent les Montagnes de Neige et s'établirent dans un désert couvrant la partie occidentale du Khotan. A la même époque, un prince chinois, exilé lui aussi, occupa la partie orientale du Khotan. Les deux colonies en vinrent aux mains; le chef des Taxiléens, vaincu, fut contraint à la fuite, capturé et enfin décapité. Le prince chinois occupa la portion centrale du royaume s'étendant entre les deux colonies, chinoise et indienne, et y établit sa capitale.

La *Vie de Hiuan-tsang* (T 2053, k. 5, p. 251 a) rapporte ces événements de façon quelque peu différente : c'est Kuṇāla lui-même,

81 Sur l'histoire du Khotan, A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford, 1907; St. Konow, *Khotan Studies*, JRAS, 1914, p. 344 sq. Plus récemment H. C. Seth, *Central Asiatic Provinces of the Mauryan Empire*, IHQ, XIII, 1937, p. 400; *The Kingdom of Khotan under the Mauryas*, IHQ, XV, 1939, p. 389-402; P. C. Bagchi, *Indian Culture in Central Asia*, JBORS, XXXII, 1946, p. 9-20. — J. Brough, *Legends of Khotan and Nepal*, BSOAS, XII, 1948, p. 333-339, remarque la parenté des traditions o. relatives aux origines du Khotan et du Népāl. Il semble que certains faits légendaires, peu explicables par une origine népalaise, le seraient davantage s'ils étaient originaires du Khotan, et avaient été ensuite transférés au Népāl.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fils d'Aśoka, qui frappé de bannissement, se serait retiré au Khotan et y aurait placé sa capitale. Dépourvu de descendance, il se rendit au temple du dieu Vaiśravaṇa et lui demanda un fils. Du front du dieu sortit un enfant mâle qui, n'ayant point de mère, fut allaité par un sein sorti miraculeusement du sol, à proximité du temple. D'où le nom de Kustana (stana « sein ») donné à cet enfant.

La prophétie bouddhique du *Gośṛṅgavyākaraṇa* [82], compilée aux environs du VIIe siècle, raconte qu'un roi de Chine ayant demandé un fils à Vaiśravaṇa, le dieu lui apporta un enfant indien qui n'était autre que le fils d'Aśoka. Un sein miraculeusement sorti de terre nourrit l'enfant qui prit le nom de « Sein de la Terre — Sein de la Mère » (*Sa-las-nu-ma-nu*), périphrase servant à traduire Kustana. Son père adoptif le nomma roi du Khotan. Il alla occuper son territoire avec le grand chancelier Ḥjaṅ-śo (Yaśas) et plusieurs armées chinoises. Aux Chinois vint bientôt s'adjoindre une nombreuse peuplade indienne venue de la région occidentale. Un accord fut conclu entre les deux colonies pour la jouissance en commun des eaux, et Ḥjaṅ-śo établit, par tout le territoire, des villes et des villages chinois et indiens.

La chronique tibétaine du *Li-yul* [83] apporte des dates et des précisions : elle situe l'avènement d'Aśoka en 184 p. N. (302 a. C.), la naissance de Kustana en 215-16 p. N. (271-70 a. C.), son avènement en 234-35 p. N. (252-51 a. C.) et la mort d'Aśoka en 239-240 p. N. (247-46 a. C.). Le roi de l'Inde Dharmāśoka, converti à la foi bouddhique par son « ami spirituel » l'arhat Yaśas, se rendit un jour au Khotan. C'est là que sa femme, fécondée par une apparition du dieu Vaiśravaṇa, mit au monde un enfant mâle. Aśoka, craignant d'être détrôné par ce fils, l'abandonna sur place, mais l'enfant fut allaité par un sein sorti de terre : il eut nom Kustana. Sur ces entrefaites, un roi de Chine (Che-houang-ti?) qui n'avait encore que 999 fils, en demanda un millième à Vaiśravaṇa. Le dieu lui confia Kustana, et le roi l'accueillit parmi les siens. Devenu grand, le fils adoptif se querella avec ses frères et son père et se retira au Khotan, son pays d'origine, avec dix mille colons chinois.

[82] Traduite et commentée par F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, I, L., 1935, p. 11-35.

[83] Id., *ibid.*, p. 89-136.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yaśas, ministre d'Aśoka, qui s'était rendu insupportable à la cour indienne, gagna lui aussi le Khotan avec sept mille hommes. Il s'y heurta à Kustana et aux Chinois. Après quelques frictions apaisées par le dieu Vaiśravaṇa, l'entente se fit : les Chinois occupèrent le Skam-śed à l'est des rivières; les Indiens s'établirent au Koṅ-śed et Ku-śed à l'ouest des rivières; le centre du pays fut exploité en commun par les deux colonies.

Si la légende khotanaise contient quelque parcelle de vérité, elle concerne l'établissement au Khotan d'une ancienne colonie indienne. Des documents en prākrit du Nord-Ouest et écriture kharoṣṭhī, dont les plus anciens remontent au IIIe siècle a. C., ont été découverts dans la partie méridionale du Bassin du Tarim et principalement à Niya et Endere : ils ont trait aux affaires de l'administration publique et de la vie privée; et les personnages qui les ont signés portent des noms indiens — comme Bhima, Baṅgusena, Nandasena, Śamasena, Śitaka, Upajīva — ou adaptés de l'indien, comme Aṅgacha, Kuṣanasena, etc. Ces documents prouvent l'existence d'une ou plusieurs colonies indiennes venues s'établir au Khotan dans les derniers siècles de l'ère ancienne et parlant un dialecte linguistiquement apparenté au prākrit du Nord-Ouest (Taxila).

5° — Les derniers Maurya.

L'empire indien, conquis de haute lutte par Candragupta, organisé politiquement par Cāṇakya, et unifié spirituellement par Aśoka, entra en décadence dès la mort de ce dernier. En favorisant les sectes en général et le bouddhisme en particulier, le pieux empereur s'était peut-être aliéné les sympathies des brâhmanes, soutien traditionnel des trônes. La doctrine de l'Ahiṃsā ou de la Non-violence, rigoureusement appliquée après la conquête du Kaliṅga, avait peut-être évité des guerres sanglantes, mais aussi contribué à affaiblir la force militaire de l'empire et privé le pouvoir central d'un indispensable instrument de domination. En réalité, l'empire Maurya s'effrita, puis s'écroula sous le poids même de son étendue, victime des forces centrifuges qui le travaillaient, des intrigues de palais, des difficultés de communications, de la cupidité des gouverneurs locaux et des mouvements autonomistes provoqués par les exactions. La désintégration finale fut le résultat des invasions grecques et d'une révolte militaire.

Les derniers Maurya sont connus par les listes purāṇiques et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bouddhiques reproduites ci-dessus (p. 237-238). Ils sont trop nombreux pour l'espace de 49 ans assigné à leurs règnes. Il est probable que plusieurs d'entre eux régirent simultanément différentes provinces de l'empire.

La légende tissée autour de Kuṇāla le situe dans le Nord-Ouest de l'Inde, à Takṣaśilā, voire même au Khotan.

Inconnu des sources bouddhiques et jaina, le Daśaratha de la liste purāṇique a laissé trois courtes inscriptions dédicatoires (LÜDERS, 954-956) commémorant le don des grottes Vahiyakā, Gopikā et Vaḍathikā aux Vénérables Ājīvika « par l'Aimé des dieux (*devānaṃpiya*) Daṣalatha ». Elles se trouvent au Nāgārjunī Hill, à proximité des grottes de Barābar offertes à la même secte par Aśoka.

Il a déjà été question de Sampadin ou Samprati dans l'*Aśokāvadāna* : petit-fils d'Aśoka, fils de Kuṇāla, il s'opposa aux folles dépenses de son grand-père vieillissant, et le réduisit en tutelle avant d'hériter du trône lorsque celui-ci eut été racheté au Saṃgha par les ministres d'Aśoka. Les sources jaina (*Pāṭaliputrakalpa* de Jinaprabhasuri) le donnent aussi comme successeur immédiat d'Aśoka; il régna à Pāṭaliputra et, après sa conversion au jainisme sous l'influence de Suhastin, « il établit des vihāra pour les Śramaṇes (jaina) jusque dans les contrées non-aryennes ».

Śāliśūka, son successeur selon les *Purāṇa*, est mentionné dans le *Yugapurāṇa* de la *Gārgī Saṃhitā* (v. 88-93) : « Dans cette plaisante Puṣpapura (Pāṭaliputra), régnera Śāliśūka. Ce roi, fils de ses œuvres, mauvais et batailleur, opprimera son royaume : il se réclamait du Dharma, étant lui même sans religion ... Et ce fou établira la prétendue Victoire de la Loi ». Le texte est corrompu et le passage obscur; mais, si nous l'avons bien compris, l'auteur, du point de vue de son orthodoxie brâhmanique, reproche à Śāliśūka une conquête de la Loi qui en aurait fait l'émule de son grand ancêtre.

Faut-il identifier le Vṛṣasena de la liste bouddhique ou le Vīrasena de Tāranātha avec le Sophagasenos (skt. Subhāgasena) qui, vers l'an 206, dut livrer passage à Antiochos III le Grand, après la longue guerre qui venait d'opposer ce dernier à Euthydème de Magnésie, roi de Bactriane? Selon Polybe (XI, 34, 11-12), les hostilités terminées, Antiochos « ayant franchi le Caucase (Hindūkush) et étant entré en territoire indien, renouvela amitié avec le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

roi Sophagasenos. Il en reçut des éléphants, au point d'en avoir en tout cent cinquante et, après avoir encore ravitaillé ses troupes en blé, il s'en retourna avec son armée; mais il laissa Androsthène de Cyzique pour transporter le trésor qui lui avait été consenti par le roi ».

Comme on le verra plus loin, Bṛhadratha, le dernier de la lignée, fut mis à mort au cours d'une prise d'armes par son général en chef Puṣyamitra; mais c'est à tort que les sources bouddhiques rangent ce dernier parmi la famille des Maurya. La chute de l'empire n'éteignit point complètement la descendance : il y eut encore un Pūrṇavarman au Magadha, des princes Maurya au Koṅkan, un Dhavala au Rājputāna, un Govindarāja à Khandesh, et la mémoire des Maurya persista au Karṇāṭaka jusqu'au XIe siècle [84].

2. — LE ROYAUME GREC DE BACTRIANE

La Bactriane de 325 a 250 a. C. [1]. — Dès l'année 325 a. C., les colons militaires grecs établis en Bactriane par Alexandre s'étaient révoltés : ils se séparèrent des Macédoniens et, au nombre de 3.000, firent beaucoup d'efforts pour retourner dans leur patrie (Diodore, XVII, 99, 5-6). Ils occupèrent la citadelle de Bactres, et leur meneur, Athénodōros, s'arrogea même le titre de roi, moins par envie du pouvoir, que par désir de ramener en Grèce ceux qui reconnaissaient son autorité. Un de ses compatriotes, Bitōn, qui le jalousait, le fit assassiner au cours d'un festin par le bactrien Boxus. Mais les mutins ne reconnurent point Biton pour roi, et furent sur le point de le massacrer (Quinte-Curce, IX, 7, 3-4). Il regagna sa patrie, mais la plupart des colons se trouvaient encore dans les satrapies supérieures lors du partage de l'empire d'Alexandre par Perdiccas, en 323, partage qui confirma Philippos en sa qualité de satrape de Bactriane (Diodore, XVIII, 3, 3).

Cependant le mouvement de révolte s'étendit. Les mercenaires choisirent pour général l'Ainiane Philon, et constituèrent une armée de 20.000 fantassins et 3.000 cavaliers qui tous avaient

84 Cf. Raychaudhuri, *Political History*, p. 353; N. C. Majumdar, *Age of the Nandas ...*, p. 248.

1 Outre les ouvrages généraux, voir surtout W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Cambridge, 1950, p. 71-128; A. Foucher, *La Vieille Route de l'Inde*, I, P., 1942; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens*, I, Halle, 1947, p. 286.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pris part aux combats guerriers, et se signalaient par leur bravoure. Pour les réduire, Perdiccas préleva dans l'armée macédonienne 3.000 fantassins et 800 cavaliers, et confia le contingent au général Peithōn, satrape de Médie. Celui-ci défit sans peine les rebelles. Il aurait voulu les épargner mais, sur l'ordre de Perdiccas, ses soldats ne firent point de quartier et massacrèrent à l'improviste les vaincus. Peithōn, frustré dans ses espoirs, ne put que ramener ses Macédoniens auprès de Perdiccas (Diodore, XVIII, 7, 1-9).

Toutefois l'élément grec ne disparut point de la Bactriane. Au partage de Triparadisos en 321, la satrapie passa, avec la Sogdiane, aux mains de Stasanōr de Soloi (Diodore, XVIII, 39, 6). Celui-ci, avec ses collègues des satrapies supérieures, embrassa la cause d'Eumène dans la lutte qui opposait ce dernier à Antigonos : joint aux troupes fournies par Stasandros, satrape d'Arie et de Drangiane, le contingent bactrien comptait 1.500 fantassins et 1.000 cavaliers (Diodore, XIX, 14, 7). Mais lorsqu'après les batailles indécises livrées en Paraitacène et en Gabiène, Eumène eut été livré à Antigonos par ses argyraspides et étranglé dans sa prison (316), les satrapes se débandèrent, et chacun ne songea plus qu'à sa propre sécurité. Stasanōr de Soloi regagna la Bactriane, dont Antigonos lui confirma officiellement la possession (Diodore, XIX, 48, 1).

Lors du partage définitif de l'empire d'Alexandre, l'Iran, on le sait, échut aux Séleucides. Les satrapies supérieures gravitèrent dès lors dans l'orbite de la cour d'Antioche, sous les règnes de Séleucos Ier Nikatōr (312-280) et d'Antiochos Ier Sōter (280-261). Elles devaient s'en détacher, au moins en partie, sous le règne d'Antiochos II Théos (261-247). Engagé à l'Ouest au cours de la deuxième guerre de Syrie (260-255), ce prince, allié à la Macédoine, reprit à l'Égypte des Ptolémées la côte d'Asie Mineure et des places fortes en Coelé-Syrie. Son second mariage (252) avec Bérénice, fille de Ptolémée II, et la répudiation de son épouse et cousine Laodice entraînèrent l'empire dans une difficile question de succession qui, jointe aux guerres extérieures, permit à la Bactriane et à la Parthie de se proclamer indépendantes.

Diodotos Ier, roi de Bactriane (ca 250-235 a. C.). — « Profitant des troubles qui avaient éclaté dans la région trans-taurique par

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

suite du peu d'attention que les rois de Syrie et de Médie, trop occupés ailleurs, pouvaient donner à cette partie lointaine de leurs états, les chefs auxquels ces possessions avaient été confiées soulevèrent la Bactriane et toute la région limitrophe » (Strabon, XI, 9, 2). La défection eut lieu vers 250 a. C. « sous le consulat de L. Manlius Vulson et de M. Attilius Regulus ». Le satrape de Bactriane et de Margiane était alors Diodotos, désigné par Justin sous le nom de Theodotus : « Theodotus, gouverneur des mille villes de la Bactriane, fit défection et se décerna le titre de roi » (Justin, XLI, 4, 5).

« A son tour le Scythe Arsakès, suivi d'une bande de ces Dahae nomades, dits Dahae Parni, qui habitent le long de l'Ochos (Hērirūd), se jeta sur la Parthie et s'en empara » (Strabon, XI, 9, 2). Justin précise que la Parthie était gouvernée à l'époque par un certain Andragoras, dont on a retrouvé quelques monnaies : Andragoras fut tué, et Arsakès se rendit maître de la nation (Justin, XLI, 4, 6-7).

On croit généralement qu'Arsakès était Scythe, quoique « certains auteurs aient prétendu qu'il était originaire de Bactriane et que c'est parce qu'il n'avait pu tenir en Bactriane contre l'agrandissement de Diodotos qu'il s'était enfui en Parthie et l'avait poussée à s'insurger» (Strabon, XI, 9, 3). Arrien donne les Arsacides, Arsakès et Tiridate, comme fils de Phriapita et petits-fils d'Arsace (*Parthica,* fr. 1) ; Syncellius les fait descendre de l'Achéménide Artaxerxès II, roi des Perses (Syncell., p. 284 b). Selon ces deux auteurs, la Parthie, au moment de la révolte, était gouvernée par le macédonien Phéréclès ou Agathoclès, nommé satrape par Antiochos II Théos; ce gouverneur ayant commis un attentat à la pudeur sur la personne de Tiridate, les deux frères provoquèrent une conjuration et le tuèrent. Le même fait est rapporté par Zosime (I, 18). Arsakès Ier régna deux ans (250-248) sans qu'Antiochos II lui eut disputé sa conquête, pas plus qu'il n'avait inquiété Diodotos I.

Tiridate succéda à son frère sous le nom d'Arsakès II, et régna de 248 à 214. L'ère parthe débute au 14 avril 247, date établie par une tablette babylonienne donnant les deux dates, séleucide et parthe.

En Syrie, Antiochos II Théos, empoisonné par son épouse répudiée Laodice, laissait deux enfants : Séleucos II Callinicos et Antiochos Hiérax. Séleucos II régna de 247 à 226. Il passa sa vie en

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

campagnes. Au cours de la troisième guerre de Syrie (246-241), son royaume est envahi jusqu'au Tigre par Ptolémée III et l'invasion est à peine repoussée qu'il doit entamer avec son propre frère, Antiochos Hiérax, une guerre inexpiable qui amputa ses états de l'Asie Mineure au nord du Taurus (avant 236).

Dans l'entre-temps, Tiridate, promu en Parthie au titre de Roi et Grand Roi, s'était emparé sans résistance de l'Hyrcanie et se trouvait ainsi à la tête de deux royaumes. Ce n'est guère qu'en 236 que le souverain légitime, Séleucos II, put songer à lui disputer sa conquête. Il s'allia à un autre rebelle, Diodotos Ier, roi de Bactriane, et marcha contre Tiridate. En face du danger, ce dernier « lève une grande armée par crainte de Séleucos et de Diodotos, roi des Bactriens » (Justin, XLI, 4, 8).

Diodotos II (ca 235-225 a. C.). — La coalition bactro-syrienne avait frappé de crainte Arsace II Tiridate : suivant l'exemple donné autrefois par Bessos et Spitaménès, il chercha refuge chez les Scythes, dont il était originaire : « Fuyant devant Séleucos II Callinicos, il se retira dans la contrée des Apasiakai (de la race des Messagètes sur le Moyen Oxus) » (Strabon, XI, 8, 8). Mais avant le déclanchement des hostilitiés, Diodotos Ier mourut et fut remplacé par son fils Diodotos II. Celui-ci renversa aussitôt les alliances et, se séparant définitivement de la cour d'Antioche, embrassa la cause des Parthes. C'est ainsi que Tiridate « délivré d'inquiétude par la mort de Diotodos (Ier) fit la paix et s'allia avec le fils de ce prince, nommé lui aussi Diodotos (II) ; peu de temps après, il en vint aux mains avec Séleucos qui venait châtier les révoltés et il fut vainqueur » (Justin, XLI, 4, 9). Maître incontesté de la Bactriane, Diodotos II, frappa des statèresd'or et des tétradrachmes de cuivre avec la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΙΟΔΟΤΟΥ : l'avers représente le profil du prince sous l'aspect d'un jeune homme ; l'endroit, un Zeus debout, lançant la foudre.

Euthydème de Magnésie (ca 225-190 a. C.). — La lignée des Diodotos fut renversée par un certain Euthydèmos de Magnésie qui se vanta plus tard, auprès des Séleucides, d'avoir mis à mort les descendants des rebelles (Polybe, XI, 34, 2). Qu'il ait agi ou non à l'instigation de la cour d'Antioche, il régna en Bactriane sous le nom de ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΘΥΔΗΜΟΥ, et frappa des monnaies représentant au revers, non plus le Zeus des Diodotos, mais Héraklès, assis sur un rocher, et tenant la massue dans la main droite.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Euthydème se heurta à forte partie en la personne du séleucide Antiochos III le Grand. Celui-ci, fils de Séleucos II mort en 226, succéda à son frère aîné Séleucos III Soter dès 223, et entreprit aussitôt de restaurer son royaume. Sa tentative de reconquérir la Syrie Ptolémaïque et la Palestine échoua devant la victoire égyptienne de Raphia qui termina la quatrième guerre syrienne (219-216). Il fut plus heureux en Haute-Asie où il entreprit, de 212 à 204, une ronde armée comparable à l'Anabase d'Alexandre. Avec cent mille fantassins et vingt mille cavaliers, il parcourut l'Arménie du Sud, la Sophène, dont le dynaste se soumit; puis il traita avec Arsakès III Artaban, roi des Parthes (214-196); enfin il se porta à l'attaque de la Bactriane (208).

Selon Polybe (X, 49), Antiochos III pénétra dans le district de Tapouria (Tapuri sur le haut Atrek) défendu par Euthydème, franchit par surprise le passage de la rivière Arios (Hēri-rūd), et mit en fuite les dix mille cavaliers bactriens chargés de la défendre. Frappé de crainte, Euthydème se retira avec son armée dans la ville de Zariaspa en Bactriane où Antiochos vint l'assiéger (cf. Polybe, XXIX, 6 A, 5). Les hostilités se prolongèrent durant deux ans (208-206), tandis que les hordes scythes menaçaient dangereusement les frontières nord du royaume. Ce péril fut exploité habilement auprès d'Antiochos par Téléas, congénère d'Euthydème, qui fit valoir les dangers que présentait pour la cause de l'hellénisme la lutte fratricide engagée entre les Séleucides et le roi grec de Bactriane. Euthydème, loin d'avoir fait défection, avait tué les descendants du rebelle Diodotos. C'est injustement qu'Antiochos cherchait à lui enlever son trône. Le roi de Bactriane désirait la paix et demandait seulement à conserver son titre. Un refus ne profiterait qu'aux Scythes nomades, prêts à envahir le pays (Polybe, XI, 34, 1-5).

Le plaidoyer de Téléas fut entendu. Trop heureux de terminer une guerre qui traînait en longueur, Antiochos accepta de traiter avec Démétrios, fils d'Euthydème, dépêché auprès de lui pour conclure la paix : « L'ayant reçu avec faveur, et jugeant ce jeune homme digne de régner, tant à cause de sa beauté que de la majesté de son abord, Antiochos lui promit la main d'une de ses filles, et reconnut à son père Euthydème le titre de roi. Ayant réglé les autres points par un accord écrit et conclu une alliance par serment, il leva son camp après avoir copieusement ravitaillé son

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

armée et prenant avec lui tous les éléphants ayant appartenu à Euthydème » (Polybe, XI, 34, 9-10).

Au lieu de rentrer dans son pays par la route directe, Antiochos, on l'a vu, traversa l'Hindū-kush et pénétra en territoire indien. Il renouvela, avec le Maurya Subhāgasena, l'entente conclue autrefois entre Séleukos I et l'empereur Candragupta, non sans imposer au roi indien une lourde contribution de guerre. Enfin il rentra en Syrie à travers l'Arachōsie, la Drangiane et la Carmanie.

Forts de l'alliance conclue avec le Séleucide, et mettant à profit l'affaiblissement du dernier représentant des Maurya dans le Nord-Ouest, Euthydème et son fils Démétrios étendirent leur royaume en direction du nord-ouest aux dépens des Arsacides, en direction du sud-est aux dépens des Indiens. Euthydème semble avoir affirmé son autorité sur l'Arachōsie et les régions situées à l'ouest de l'Indus. Son monnayage est très répandu, et la variété des monogrammes indique l'existence de nombreux ateliers de frappe. La provenance des pièces suggère un domaine étendu, et les variations de son effigie, allant de la jeunesse à la vieillesse, témoignent d'un long règne. Il mourut, croit-on, vers l'an 190. L'affaiblissement de l'empire des Séleucides par les défaites des Thermopyles, de Magnésie du Sipyle et de Korykos, la paix honteuse d'Apamée (188) bientôt suivie de la mort d'Antiochos III (187), l'effondrement de l'empire des Maurya après l'assassinat de Daśaratha (ca 187), firent de la Bactriane l'état le plus puissant de l'Iran oriental. Démétrios saura profiter des circonstances pour se tailler un empire indien.

Grecque par ses dynastes, la Bactriane était demeurée iranienne par ses croyances et son mode de vie : « Anciennement, dit Strabon, il n'y avait guère de différence, sous le rapport du genre de vie et de l'ensemble des mœurs et des coutumes, entre les Nomades d'une part, et les Sogdiens et les Bactriens de l'autre » (Strabon, XI, 11, 3). Patrie du Zoroastrisme, elle demeurait fidèle au culte du Feu et de la déesse de l'Oxus Anaïtis qui, avec sa couronne de rayons, figure sur les monnaies de Démétrios. Au dire d'Onésicrite, les Bactriens atteints par la vieillesse ou la maladie étaient jetés vivants à des « chiens fossoyeurs » ; les Tapouriens mâles s'habillaient de noir et portaient les cheveux longs, et les plus braves avaient le droit d'épouser la femme de leur choix ; les Caspiens laissaient mourir de faim les septuagénaires et exposaient leurs corps dans le désert,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où ils étaient dévorés par les oiseaux de proie. La Bactriane demeurera longtemps fidèle à ses usages ancestraux, et forcera tous ses conquérants à s'iraniser dans une notable mesure. Ce n'est qu'après l'époque kuṣāṇe qu'elle s'ouvrira enfin à la propagande bouddhique, quels qu'aient été les efforts déployés jusqu'alors par les missionnaires. Ceylan au contraire, si l'on en croit la tradition, embrassa la Bonne Loi dès le règne de Devānaṃpiyatissa, contemporain d'Aśoka.

3. — CEYLAN DE 250 A 200 A. C.

Tandis que Aśoka et les derniers Maurya occupaient le trône du Magadha, deux rois régnèrent à Ceylan dont le nom et la date nous sont fournis par les chroniques :

Souverains	Durée du règne	Ère du Nirv.	Ère ancienne (a. C.)
6. Devānaṃpiyatissa	40	236-276	250-210
7. Uttiya	10	276-286	210-200

L'événement capital fut l'introduction du bouddhisme à Ceylan et l'établissement de communautés de bhikṣu et de bhikṣuṇī qui, sous la protection des rois, purent se développer librement.

Comme on l'a vu plus haut, c'est vers la 12e ou 13e année de son règne (256-255 a. C.) qu'Aśoka se vante dans ses édits (Bloch, p. 93, 130) d'avoir remporté la victoire de la Loi dans les pays étrangers et les royaumes du sud de l'Inde et, notamment, à Tāmraparṇī ou Ceylan. Ses envoyés qui, rappelons-le, n'étaient pas des propagandistes bouddhiques, arrivèrent sans doute dans l'île vers la fin du règne du 5e souverain Muṭasiva, qui ne manqua point de leur réserver le meilleur accueil. Cinq ou six ans plus tard, Muṭasiva décédait, et le trône de Ceylan passait à son second fils Devānaṃpiya.

Devānaṃpiyatissa (236-276 p. N.; 250-210 a. C.). — L'histoire de son règne, qui se prolongea durant quarante ans, est relatée en détail dans les chroniques du *Dīpa* (XI, 14 sq.; XII, 7; XVII, 92) et du *Mahāvaṃsa* (XI, XIII-XX). On se bornera ici à en rapporter les faits principaux.

Le jour de son premier couronnement fut marqué par l'apparition miraculeuse de trésors merveilleux. Le roi résolut d'en envoyer

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une partie à l'empereur Aśoka, avec lequel il entretenait des relations d'amitié. Une ambassade, conduite par Mahāriṭṭha, neveu du roi, fut chargée de les convoyer jusqu'à Pāṭaliputra. Aśoka, qui venait de procéder au troisième concile bouddhique, accueillit gracieusement les cadeaux qui lui étaient faits. Il renvoya l'ambassade à Ceylan avec le matériel nécessaire pour procéder à un second couronnement. En même temps, il invitait, de la façon la plus pressante, Devānaṃpiyatissa à embrasser la religion du Buddha : « J'ai pris, écrivait-il au roi, mon refuge dans le Buddha, la Loi et la Communauté; je me suis proclamé disciple laïque dans la religion des Fils du Śākya; à ton tour, ô le meilleur des hommes, d'apaiser ton esprit par la foi, et de prendre ton refuge en ces trois suprêmes Joyaux ». Au retour de l'ambassade, Devānaṃpiyatissa se fit couronner solennellement une seconde fois, et se disposa à recevoir le message bouddhique.

Peu de temps après, à la pleine lune du mois de Jeṭṭha de l'an 236 p. N. (mai, 250 a. C.), le roi, qui se livrait à une partie de chasse sur le mont Missaka (Mahintalē, à huit milles au nord de la capitale), vit atterrir à ses côtés sept missionnaires bouddhistes, venus par la voie des airs pour convertir l'île de Ceylan. Mahinda, le chef de la mission, lui prêcha un sutta, et le roi, qui ne demandait qu'à être converti, embrassa la foi bouddhique. Sa suite, au nombre de cinq cents personnes, suivit son exemple.

Le lendemain, il ramena Mahinda et ses compagnons dans sa capitale et les établit dans les parcs du Nandana et du Mahāmeghavana, situés au sud d'Anurādhapura. Les missionnaires organisèrent une série de sermons qui portèrent le nombre de conversions à 8.500.

Au cours de la mission qui dura sept jours, le roi offrit au Saṃgha le Mahāmeghavana, en versant sur la main de Mahinda le contenu d'un vase d'eau, en signe de donation perpétuelle (*Mhv.*, XV, 14-15; 24-25). Puis, pour assurer de façon définitive l'« établissement de la religion du Victorieux » (*jinasāsanapatiṭṭhāna*), il fixa avec Mahinda les limites de la paroisse (*sīmā*) où devraient se dérouler les cérémonies de l'uposatha et autres actes du Saṃgha (*Dpv.*, XIV, 21-25; *Mhv.*, XV, 180-194).

Le vingt-septième jour après l'arrivée des missionnaires, cinquante-cinq jeunes singhalais, parmi lesquels Ariṭṭha, prirent l'habit religieux et reçurent l'ordination. Aussitôt, les bhikkhu se retirèrent sur le mont Missaka pour y passer la saison des pluies. En cet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

endroit, le roi érigea à leur intention le vihāra du Cetiyapabbata (*Mhv.*, XVI, 12-17).

La retraite des moines prit fin à la pleine lune du mois de Kattika (octobre). Aussitôt, à l'instigation de Mahinda, Devānaṃpiyatissa dépêcha à Pāṭaliputra le sāmaṇera Sumana, petit-fils d'Aśoka, venu à Ceylan avec Mahinda. Sumana obtint de son grand-père, ainsi que du dieu Sakka, quantité de reliques précieuses et, notamment, la clavicule droite (*dakkhiṇakkhaka*) et le bol aux aumônes (*patta*) de Śākyamuni. Parvenues à Ceylan, toutes ces reliques furent provisoirement déposées au Cetiyapabbata (*Mhv.*, XVII, 9-23).

Enfin, la princesse Anulā, fille de Muṭasiva et belle-sœur de Devānaṃpiya, ayant manifesté le désir d'entrer en religion avec quelques compagnes, il fallut encore se procurer un chapitre de nonnes bouddhiques pour procéder validement à leur ordination. Une troisième ambassade, sous la conduite du bhikkhu Mahāriṭṭha, fut donc dépêchée à la cour d'Aśoka. Ariṭṭha demanda à l'empereur des Indes, non seulement une dizaine de religieuses, mais encore la branche sud de l'arbre de l'illumination (*mahābodhidakkhiṇasākha*). Sa requête fut entendue. La religieuse Saṃghamittā, la propre fille d'Aśoka, fut mandée à Ceylan avec dix autres bhikkhuṇī; elles emportaient avec elles la branche de l'arbre sacré. Aśoka en personne les escorta, à travers les Vindhya, jusqu'au port de Tāmalittī (Tamralipti, actuellement Tamluk), sur la côte orientale. Les saintes femmes, accompagnées de nobles magadhiens, prirent la mer le premier jour du mois Maggasira (novembre). Après une traversée rapide, mais mouvementée, elles abordèrent à Ceylan, au port de Jambukola, où le roi les attendait au milieu d'un grand concours de peuples venus de tous les points de l'île. La plantation de la branche sacrée s'accomplit en grande cérémonie. Des boutures furent plantées à Anurādhapura et dans les environs, au Jambukolapaṭṭana, au village de Tivakka Brāhmaṇa dans le nord, à Kājaragāma dans le sud, et au lieu-dit Candanagāma, non identifié. Plus tard, trente-deux boutures furent distribuées par toute l'île (*Mhv.*, XVIII-XIX).

Saṃghamittā et les bhikkhuṇī conférèrent l'ordination à la princesse Anulā et à ses compagnes. L'Upāsikā-vihāra où résidaient ces dernières fut transformé et agrandi, et reçut le nom de Hatthāḷhaka-vihāra ou Bhikkhunupassaya. C'est là que Saṃghamittā prit ses quartiers (*Mhv.*, XIX, 65-71).

La tradition attribue à Devānaṃpiyatissa la fondation d'une

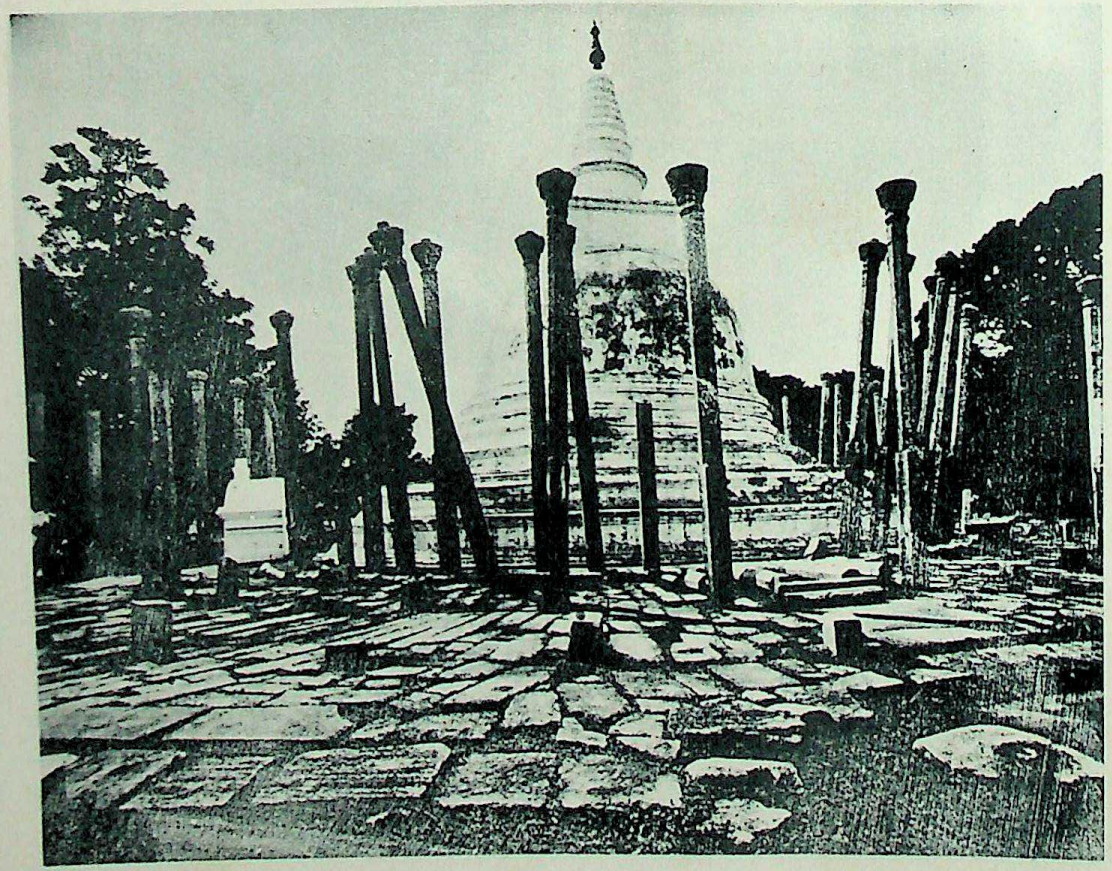
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vingtaine de monuments bouddhiques dont quelques-uns subsistent encore aujourd'hui, non sans avoir subi au cours des temps de si nombreuses transformations que tout espoir est perdu d'en retrouver la forme primitive.

Les plus importants se trouvaient dans l'enceinte du Mahāvihāra, ou Grand Monastère, englobant le Mahāmeghavana, offert au Saṃgha par Devānaṃpiya et délimité par les soins de Mahinda. L'endroit avait été visité par le Buddha Śākyamuni et ses trois prédécesseurs (*Dpv.*, II, 61, 64; *Mhv.* I, 80; XV, 86).

Le Thūpa « par excellence » fut érigé par le roi à proximité des murs sud d'Anurādhapura. Un monastère lui fut adjoint, qui prit le nom de Thūpārāma (*Mhv.*, XVII, 62-64). C'est dans le Thūpārāma Dāgaba que fut déposée la relique de la clavicule droite du Buddha rapportée de Pāṭaliputra par le śrāmaṇera Sumana (*Mhv.*, XVII, 50). Le monument est aujourd'hui encore l'objet de la vénération fervente de millions de bouddhistes, non seulement de Ceylan, mais encore d'autres contrées ralliées au Theravāda. Il a subi tant de transformations qu'il est impossible de se prononcer sur sa forme originale. C'est à l'heure actuelle un stūpa de petites dimensions : son diamètre à la base est de 12 mètres. Il est entouré d'une rangée de piliers de pierre surmontés de chapiteaux délicatement sculptés qui doivent avoir supporté autrefois une superstructure en bois. Ce dāgaba est probablement le premier stūpa construit à Ceylan, bien que la tradition affirme que le Mahiyaṅgaṇa Dāgaba dans la province d'Uva, et celui de Girihaṇḍu sur la côte du nord-est, aient été érigés dans l'île du vivant même du Buddha.

La branche de l'arbre de la Bodhi amenée de Gayā par Saṃghamittā et ses compagnes fut plantée par le roi dans l'enceinte du Mahāvihāra, au sud-est du Thūpārāma Dāgaba (*Mhv.*, XIX, 57). Très tôt, et comme à Bodh-Gayā, l'arbre fut entouré d'un pavillon destiné à le protéger. Des bas-reliefs trouvés à Bhārhut, à Amarāvatī et en d'autres endroits du continent donnent une idée de ces constructions en usage en Inde dès le IIe siècle avant l'ère. En tout cas, sous le règne de Goṭhakābhaya (299-312 p. C.), l'arbre sacré du Mahāvihāra était entouré d'une palissade en pierre (*silāvedikā*) ; au nord de l'arbre, s'élevait un portail (*toraṇa*), et, aux quatre points cardinaux, se dressaient des piliers (*tambha*) supportant chacun une roue de la Loi (*Mhv.*, XXXVI, 102-103). Dhātusena, qui régna de 460 à 478 p. C., fut le premier, semble-t-il, à construire un véritable



(Cl. Platé.)

III. — Ceylan. Anurādhapura. Thūpārāma Dāgaba.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bodhighara, ou maison pour l'arbre sacré (*Cūlavaṃsa,* XXXVIII, 43) : il s'agit d'une toiture en bois abritant le tronc de l'arbre sacré — toujours très court dans le cas de la *ficus religiosa* — tandis que les branches se développaient à l'air libre.

L'actuel « Bodhi-tree shrine » d'Anurādhapura a été tellement altéré au cours de ces dernières années qu'il ne peut donner qu'une idée fort imparfaite des anciens Bodhighara. Mais l'autel découvert à Nillakgama dans le district de Kurunegala, et qui remonte à la fin du VIIIe s. ou au début du IXe, est un bon spécimen de ce genre de construction.

Le Mahāthūpa qui s'élève actuellement au sud du Thūpārāma Dāgaba fut construit par Duṭṭhagāmaṇi (104-80 a. C.) dans les circonstances que nous aurons à relater plus loin. Mais la tradition veut que Devānaṃpiya en ait projeté la construction et, sur les indications de Mahinda, ait marqué d'un pilier l'endroit où le monument devait s'élever (*Mhv.,* XV, 173).

Sur le mont Missaka, le roi construisit encore aux intentions des premiers religieux de Ceylan un monastère qui reçut le nom de Cetiyavihāra (*Mhv.,* XVI, 12-17). C'est là que furent entreposées provisoirement les reliques livrées au śrāmaṇera Sumana par Aśoka et le dieu Śakra. Bientôt cependant, la clavicule droite du Buddha fut enchâssée dans le Thūpārāma Dāgaba (*Mhv.,* XVII, 50), tandis que le *pātradhātu* ou bol aux aumônes de Śākyamuni fut conservé au palais royal (*Mhv.,* XX, 13), et devint le « palladium » national des Singhalais, comme ce fut le cas plus tard pour la relique de la dent.

On trouvera dans le *Mahāvaṃsa* (XX, 17-26) la liste complète des fondations attribuées à Devānaṃpiyatissa : la plupart se situent à Anurādhapura, mais il y en eut en d'autres endroits de l'île. C'est ainsi qu'un Jambukolavihāra fut élevé par lui au Nāgadīpa, à l'endroit où l'arbre de la Bodhi avait été débarqué.

Les chroniques veulent que tous les événements relatés ici, et notamment la conversion de l'île entière à la foi bouddhique et les diverses constructions religieuses du roi Tissa, se situent dans la première année d'un règne qui devait se poursuivre durant quarante ans. Un silence complet est gardé sur les autres années. On n'échappe pas à l'impression que ces chroniques ont présenté sous un jour tendancieux des faits qui, par ailleurs, renferment une part de vérité historique, à savoir la conversion de l'île par les efforts conjugués des missionnaires bouddhiques et des rois singhalais qui occu-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pèrent le trône à l'époque Maurya. Le récit abonde en faits merveilleux : Mahinda et ses compagnons atterrirent à Ceylan par la voie des airs, Saṃghamittā et ses religieuses, par la voie des mers; mais ce dernier voyage, pour normal qu'il paraisse, fut troublé par l'attaque de monstres géants que la therī dompta par magie, en prenant la forme d'un garuḍa. Les reliques procurées par Sumana ne provenaient pas seulement des réserves magadhiennes, mais encore et surtout du ciel d'Indra. Tout aussi étonnante, voire miraculeuse, la conversion d'une île aussi étendue en l'espace d'une semaine : on ne nous cache pas que, pour aboutir à ce résultat, les propagandistes appuyèrent la prédication de leurs pouvoirs surnaturels. Les textes canoniques qu'ils récitèrent au cours de cette mission et dont les chroniques donnent les titres exacts sont empruntés tant au *Peta* et *Vimānavatthu* qu'aux *Jātaka* et aux *Sūtra* de base. Mais ce qu'on a dit plus haut montre qu'à cette époque le canon bouddhique était toujours en voie de formation, et ne constituait pas encore un corps d'écritures parfaitement arrêté dans sa composition, sa subdivision, ses titres et ses sous-titres. Enfin, sans nier les rapports que le Grand Aśoka noua avec la lointaine Tāmraparṇī, on peut douter qu'il ait entretenu des relations aussi étroites avec les rois singhalais au point de leur avoir adressé un véritable ultimatum spirituel les invitant à adhérer à la foi bouddhique. Le va-et-vient continuel entre Anurādhapura et Pāṭaliputra à seule fin de se procurer des reliques et des nonnes manque à tout le moins de vraisemblance.

Uttiya (276-286 p. N., 210-200 a. C.). — Devānaṃpiyatissa mourut sans enfants, et quatre de ses frères lui succédèrent tour à tour sur le trône. En l'an 8 du règne d'Uttiya (284 p. N.; 202 a. C.), Mahinda, l'apôtre de Ceylan, décéda à l'âge de 80 ans. Il avait 60 ans d'ordination et avait exercé à Ceylan les fonctions de chef du Vinaya durant 48 ans, de 250 à 202 a. C. L'année suivante (285 p. N., 201 a. C.), il fut suivi dans la tombe par sa sœur, la nonne Saṃghamittā, et cinq des six missionnaires venus avec lui du Magadha : Iṭṭhiya, Uttiya, Sambala, Sumana sāmaṇera et Bhaṇḍuka. A la même date, mourut encore Mahāriṭṭha, neveu de Devānaṃpiyatissa, qui avait succédé à Mahinda comme chef du Vinaya à Ceylan. Mahāriṭṭha avait procédé au Thūpārāma à une récitation complète du Vinaya, en présence de Mahinda et de 68.000 bhikkhu (*Samantapāsādikā*, p. 102 sq.). Après sa mort, l'enseignement du Tipiṭaka fut poursuivi par une longue suite de maîtres dont on trouve la liste dans le *Samantapāsādikā* (p. 62-63; T 1462, k. 2, p. 684 b-c).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Cl. Platé.)

IV. — Ceylan. Mahintalē. Ambasthala Dāgaba.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

La chronique a consacré un long chapitre au Nibbāṇa du « Thera » (Mahinda) et de sa sœur (*Dpv.*, XVII, 94 sq.; *Mhv.*, XX, 32 sq.). Le roi Uttiya leur fit de splendides funérailles. Après être resté exposé durant une semaine au Mahāvihāra, le corps du saint fut incinéré à proximité du Mahāthūpa, et l'endroit de la crémation reçut le nom d'Isibhūmaṅgaṇa « Place du sage ». Une partie de ses restes fut déposée dans un cetiya construit spécialement à cet effet; l'autre, répartie entre les divers vihāra et notamment au Cetiyapabbata.

Le stūpa du Cetiyagiri, fondé en cette occasion par Uttiya au sommet du mont Missaka ou Mahintalē, est connu aujourd'hui sous le nom d'Ambasthala, et tenu en grande vénération : sa forme architecturale, son enceinte de piliers et ses dimensions réduites (9 m. de diamètre) l'apparentent étroitement au premier stūpa fondé dans l'île par Devānaṃpiyatissa, le Thūpārāma Dāgaba mentionné plus haut.

II. — LÉGENDES ET TRADITIONS BOUDDHIQUES.

Toute médaille a son revers, et les succès remportés par la Bonne Loi au temps d'Aśoka n'allaient pas sans inconvénients pour le Saṃgha lui-même. Les faveurs royales attirèrent dans l'ordre quantité de recrues indignes, dont la mentalité et la conduite durent être rectifiées. La multiplication des vocations provoqua un nivellement par le bas, une véritable démocratisation de l'ordre, préjudiciable à la qualité même de l'idéal religieux. Bientôt, les tendances nouvelles, formulées en propositions théoriques, frisèrent l'hérésie. Les dissensions entre religieux aboutirent finalement à un schisme qui scinda la Communauté en deux clans rivaux.

Il faudra traiter dans la présente section des circonstances qui provoquèrent le prétendu « Concile de Pāṭaliputra », de l'hérésie dite de Mahādeva et enfin du schisme des Mahāsāṃghika, trois événements qui se situent autour du règne d'Aśoka.

1. — LE TROISIÈME CONCILE BOUDDHIQUE A PĀṬALIPUTRA

Exposé de la tradition. — Le concile de Pāṭaliputra n'est mentionné que dans les sources singhalaises dont les principales sont le *Dīpavaṃsa* (VII, 34-43; 44-59), le *Mahāvaṃsa* (V, 267-282), la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Samantapāsādikā (p. 60-61) et sa recension chinoise (T 1462, k. 2, p. 684 a-b).

La date du concile est généralement fixée en l'an 236 après le Nirvāṇa, soit 250 a. C. (*Dpv.*, VII, 37, 44; *Sāsanavaṃsa*, I, p. 8; *Nikāyasaṃgraha*, p. 9), la 17e ou 18e année du règne d'Aśoka (*Mhv.*, V, 280). Cependant un passage, que l'on voudrait croire corrompu, du *Dīpavaṃsa* (I, 24-25; cf. aussi V, 55-59) situe le même événement en 118 p. N.; et Buddhaghosa, dans son *Atthasālinī* (p. 4), se prononce pour l'an 218 p. N.

On a vu plus haut les événements malheureux qui marquèrent l'année 236. Depuis sept ans déjà la discorde régnait parmi les religieux de l'Aśokārāma. Pour contraindre les moines à célébrer l'uposatha en commun, un ministre d'Aśoka n'avait pas hésité à décapiter les récalcitrants et n'avait interrompu la boucherie qu'en face du vénérable Tissa, propre frère du roi. Aśoka se crut coupable du massacre, et ses remords furent seulement apaisés par la venue de Moggaliputtatissa. Le maître mit fin à ses doutes et lui enseigna le Dharma durant sept jours.

Le septième jour le roi se rendit à l'Aśokārāma et réunit autour de lui toute l'assemblée des bhikṣu. Assis avec Moggaliputtatissa derrière un rideau, il interrogea tour à tour les religieux des diverses tendances sur l'enseignement du Bienheureux. On attribua successivement à ce dernier les soixante-deux thèses hérétiques exposées et condamnées dans le *Brahmajālasuttanta :* éternalisme radical (*śāśvatavāda*), éternalisme partiel (*ekatyaśāśvata*), scepticisme (*amarāvikṣepa*), etc. Aśoka, qui venait de rafraîchir ses connaissances, se rendit compte immédiatement que les partisans de ces théories n'étaient pas d'authentiques bhikṣu mais, tout simplement, des hérétiques. Conformément à sa décision promulguée dans l'édit de Kauśāmbī, il les revêtit de l'habit blanc du laïc et les expulsa de la communauté. Les hérétiques étaient au nombre de 60.000.

Le roi fit alors comparaître les autres bhikṣu et leur demanda quelle doctrine le Buddha avait professée. Ils lui répondirent que c'était la doctrine du Vibhajyavāda ou de la Distinction. S'étant assuré auprès du thera Tissa qu'il en était bien ainsi, Aśoka, tout heureux, en conclut que l'assemblée était purifiée (*śuddha*) et l'invita à célébrer l'uposatha; après quoi, il regagna la ville. Les religieux orthodoxes étaient au nombre de 60.000 selon le *Dīpavaṃsa* (VII, 50) et la recension chinoise de la *Samantapāsādikā* (p. 684 b

CC-0. Jangamwadi Digital Preservation Foundation, Chandigarh

9), de 6.000.000 selon la recension pāli du même texte (p. 61, l. 11-12).

Parmi eux le thera Moggaliputtatissa sélectionna 1.000 bhikṣu versés dans le Tripiṭaka, et les invita à procéder à une nouvelle compilation de la vraie Loi (*saddharmasaṃgraha*). Selon les sources pāli, il produisit au milieu du concile le *Kathāvatthuppakaraṇa* pour réfuter les doctrines hérétiques, mais ce détail important est délibérément omis dans la recension chinoise de la *Samantapāsādikā*, laquelle se borne à dire qu'il réfuta les vues hérétiques (p. 684 b 10). Après quoi, à l'instar de Mahākāśyapa au concile de Rājagṛha, et de Yaśas Kākaṇḍakaputra (version chinoise, Sonaka) au concile de Vaiśālī, le thera Tissa et ses collègues, au cours d'assises qui se prolongèrent durant neuf mois, procédèrent à la troisième compilation du Dharma et du Vinaya.

Critique de la tradition. — H. Kern ne découvre dans le récit du concile qu'un entassement d'impossibilités et une accumulation de fables dogmatiques [1]. On remarquera simplement que l'intervention directe d'Aśoka dans l'épuration du Saṃgha convient mal à un souverain qui fit profession dans ses édits de soutenir impartialement toutes les confessions et nomma des surintendants de la Loi pour veiller à leurs intérêts particuliers.

Le fait que les sources pāli soient les seules à mentionner le concile de Pāṭaliputra indique qu'il s'agit d'une tradition locale, propre à une école particulière : celle des Theravādin singhalais. En faisant du Buddha un Vibhajyavādin, le récit commet un anachronisme et attribue au Maître les vues spéciales à certaines écoles bouddhiques, tenues pour Vibhajyavādin parce qu'elles affirmaient l'existence du présent et d'une partie du passé, à savoir l'acte qui n'a pas donné son fruit; et l'inexistence du futur et d'une partie du passé, à savoir l'acte qui a donné son fruit (cf. *Kośa* V, p. 52). Ces Vibhajyavādin, comptant notamment dans leurs rangs les Kāśyapīya et les Mahīśāsaka, s'opposaient aux Sarvāstivādin qui affirmaient l'existence des trois temps. Il est vrai que le Buddha s'est proclamé lui-même Vibhajjavādin dans l'*Aṅguttara* (V, p. 190), voulant dire par là « qu'il blâmait ce qui est blâmable, louait ce qui est louable,

1 Kern, *Manual*, p. 110-112. — Renvoyons encore le lecteur à E. Frauwallner, *Die Buddhistischen Konzile*, ZDMG, CII, 1952, p. 240-261; P. Eggermont, *The Chronology ...*, p. 111-119.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

établissant les discriminations nécessaires et évitant des positions unilatérales ». Mais c'est là un état d'esprit propre à tous les penseurs bouddhiques en général et qui n'aurait pu servir à Aśoka pour établir l'orthodoxie des moines de l'Aśokārāma et séparer les infidèles des vrais croyants.

On a vu plus haut comment le *Kathāvatthu* n'a pu être promulgué par Tissa, tout au moins sous la forme qu'il présente actuellement. Il contient, rappelons-le, la condamnation de la secte des Andhaka qui à l'époque du concile n'avaient pas encore été évangélisés.

Enfin la tradition relative au concile de Pāṭaliputra est intimement liée, dans l'esprit de ses rédacteurs, à l'envoi des missionnaires bouddhiques par Moggaliputtatissa. On verra plus loin le caractère suspect, voire même apocryphe, de ces prétendues missions.

State Museum Library Lucknow 7240

2. — L'HÉRÉSIE DE MAHĀDEVA

A une époque ancienne, que nous nous attacherons à préciser, cinq propositions attentatoires à la dignité et aux prérogatives de l'Arhat furent discutées dans les communautés. Elles sont exposées à la fois dans l'Abhidhamma pāli et l'Abhidharma des Sarvāstivādin (*Kathāvatthu*, II, 1-5, p. 163-203; *Jñānaprasthāna*, T 1543, k. 10. p. 819 b; T 1544, k. 7, p. 956 b); elles sont reprises et discutées dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 99, p. 510 c), le *Kośa* (I, p. 2), les *Gloses de Paramārtha* et le *Traité sur les Sectes* de Ki-tsang (DEMIÉVILLE, *Sectes*, p. 30-40).

1° — L'énoncé des cinq thèses.

Selon les explications fournies par Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva [1], les cinq thèses (*pañcavastu*) se formulaient de la façon suivante :

1. Les Arhat peuvent être séduits par autrui, c'est-à-dire avoir des pertes séminales durant le sommeil, pertes accompagnées de rêves érotiques, attribuables à des divinités prenant des apparences féminines.

2. Les Arhat sont encore sujets à l'ignorance, non point à l'ignorance souillée (*avidyā*), premier maillon de la chaîne de la production en dépendance, mais à l'ignorance non souillée (*akliṣṭa ajñāna*),

[1] Cf. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *The Five Points of Mahādeva and the Kathāvatthu*, JRAS, 1910, p. 413-423; A. BAREAU, *Sectes bouddhiques*, p. 64-65.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

résidu de leurs anciennes passions, en vertu de laquelle ils ignorent ou peuvent ignorer le nom et le clan des hommes et des femmes, le chemin à prendre, le nom des arbres, des bois ou des herbes, etc.

3.-4. Les Arhat sont encore sujets au doute (*kāṅkṣā*) et peuvent être renseignés par autrui. Ces deux propositions sont la conséquence de la précédente. Si les Arhat sont sujets à l'ignorance (non souillée), ils peuvent avoir des doutes concernant le nom et le clan de certaines personnes, le chemin à emprunter, le nom des arbres, etc., et peuvent être renseignés par autrui à ce sujet. On dit même que Śāriputra et Maudgalyāyana n'ont pris connaissance de leur état d'Arhat qu'après une proclamation solennelle du Buddha.

5. L'entrée dans le chemin bouddhique (*mārga*) peut être accompagnée d'une émission de voix (*vacībheda*). Le saint (*ārya*) entré dans le courant (*srotaāpanna*) et en possession du premier *dhyāna* s'exclame « Oh, douleur », et ce cri peut être considéré comme un artifice destiné à provoquer l'apparition du Chemin.

Ces propositions ne visent à rien moins qu'à déloger l'Arhat de la position privilégiée qui lui était reconnue aux origines. Elles apparaissent, sous leur forme anodine, comme le syllabus des revendications des profanes (*pṛthagjana*) à l'endroit des saints (*ārya* et *arhat*), du laxisme à l'endroit du rigorisme, voire même des laïcs cherchant à arracher aux religieux (aux professionnels du Chemin) l'égalité des droits spirituels. L'hérésie, si hérésie il y a, eut la vie longue et agit au sein de la communauté comme un ferment malfaisant : c'est à son propos que les écoles bouddhiques s'opposèrent et se séparèrent.

Il faut rechercher ici quel en fut l'auteur.

2° — Mahādeva, l'auteur des cinq thèses.

Les sources ne sont d'accord ni sur la date d'apparition de l'hérésie, ni sur ses auteurs, ni non plus sur ses conséquences précises. Il convient de les analyser dans l'ordre chronologique et de résumer tour à tour les explications de Vasumitra, la relation de la *Vibhāṣā*, les données fournies par les auteurs mahāyānistes, la tradition Saṃmatīya et enfin les renseignements fournis à Bhavya par ses maîtres.

1. Les explications de Vasumitra. — Vasumitra, docteur sarvāstivādin, qui vécut dans les quatre cents ans après le Nirvāṇa et qui était postérieur d'un siècle à Kātyāyanīputra, l'auteur du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jñānaprasthāna, écrivit un ouvrage sur les sectes bouddhiques intitulé *Samayabhedoparacanacakra.* L'œuvre fut traduite en chinois par Kumārajīva (?) entre 385 et 413 (T 2032), par Paramārtha entre 557 et 569 (T 2033) et par Hiuan-tsang en 662 (T 2031) ; elle fut commentée en chinois par K'ouei-ki en 662 (TKS, A, LXXXIII, 3) et traduite en tibétain au IXe siècle par Dharmākara (Tanjour, Mdo XC, 11).

L'ouvrage débute par une allusion aux cinq thèses (T 2032, p. 18 a 9-14 ; T 2033, p. 20 a 15-25 ; T 2031, p. 15 a 15-23) :

Cent seize ans (variante : plus de cent ans) après le Parinirvāṇa du Buddha, il y avait une ville nommée Pāṭaliputra. Alors le roi Aśoka régnait sur le Jambudvīpa, maintenant l'ordre dans l'univers. En ce temps-là, le grand Saṃgha se divisa en écoles et diversifia la Loi. Il y eut alors des bhikṣu :

les premiers nommés *Neng* = Nāga (var. *Long-kia* = Nāga ; *Ta-kouo* = Mahārāṣṭra),

les deuxièmes appelés *Yin-yuan* = Pratyaya (var. *Wai-pien* = Prācya ; *Pien-pi* = Pratyantika),

les troisièmes appelés *To-wen* = Bahuśruta,

les quatrièmes appelés *Ta-tö* = Sthavira.

Ils discutèrent cinq thèses (*pañcavastu*) qu'avaient instituées les hérétiques. C'est ainsi que naquirent, pour la première fois après le Buddha, deux écoles, l'une dite Mahāsāṃghika, l'autre Sthavira.

Parmi les traducteurs, Hiuan-tsang est le seul à préciser que les cinq thèses avaient pour auteur Mahādeva, détail emprunté à la *Vibhāṣā.* Pour Vasumitra et ses premiers traducteurs, les hérétiques sont encore anonymes. Il ressort clairement de la comparaison des versions que le Pañcavastu fut combattu par les Sthavira et adopté par trois assemblées : celles des Nāga, des Prācya ou Pratyantika, enfin des Bahuśruta.

Nous ignorons tout des deux premières assemblées. Selon le commentaire de K'ouei-ki (*l. c.*), les Nāga, dont le nom évoque une puissance irrésistible et une opiniâtreté invincible, furent les chefs, les originateurs, de la dispute et du schisme qui s'ensuivit ; les Pratyantika furent les partisans de l'hérésie qui, sans être des originateurs de disputes ni posséder une puissance irrésistible, suivaient et soutenaient l'hérésie ; enfin les Bahuśruta comprenaient les profanes (*pṛthagjana*) encore occupés à l'étude (*śaikṣa*), mais observant les défenses, et dont la science était vaste.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Personnellement, nous verrions dans les deux premiers noms des ethniques : l'hérésie serait née chez les Nāga dont l'habitat primitif était, au dire des *Purāṇa,* la région de la Narmadā, tributaire du Mahārāṣṭra dont parle la version de Paramārtha; de là elle se serait étendue aux régions voisines désignées par Vasumitra sous la dénomination vague de « Régions frontières » (Pratyantika).

Pour les riverains du bassin du Gange et de la Yamunā, le Mahārāṣṭra se situait dans l'Inde du Sud. Or, selon l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 5, p. 120 c 11 - 121 b 1; T 2043, k. 9, p. 162 a 1 - 162 c 8), la communauté sarvāstivādin de Mathurā que dirigeait à l'époque d'Aśoka le célèbre patriarche Upagupta, fut mise en émoi par la visite d'un moine dont le nom est passé sous silence, mais qui provenait de l'Inde du Sud. Avant son entrée en religion, ce moine avait forniqué avec une femme d'une autre famille. Sa mère lui ayant reproché sa conduite, il la tua; puis il chercha à obtenir la main de son amante. Se voyant repoussé, il sortit du monde, apprit par cœur le texte du Tripiṭaka et réunit autour de lui une multitude de disciples. Il se rendit alors à Mathurā pour discuter avec Upagupta; mais celui-ci, sachant de quels crimes il s'était rendu coupable, refusa de lui adresser la parole; et le moine éconduit s'en retourna en son pays d'origine, emmenant avec lui la multitude de ses disciples [2].

Il serait tentant de voir dans ce religieux un tenant de l'hérésie des cinq thèses que le saint patriarche Upagupta, chef d'une école d'Arhat, ne pouvait que réprouver. Mais le religieux avait déjà exercé une action néfaste parmi les disciples d'Upagupta qui n'étaient encore que des profanes (*pṛthagjana*). Ils reprochèrent à leur maître son impolitesse à l'endroit d'un étranger, et Upagupta pour apaiser les critiques dut faire appel à son maître Śāṇavāsa.

Cette anecdote, rapportée dans l'*Aśokāvadāna,* présente d'étonnantes ressemblances avec la relation de la *Vibhāṣā.*

2. La relation de la Vibhāṣā. — Ce grand ouvrage sur l'Abhidharma des Sarvāstivādin, compilé au IIe siècle de notre ère par les Arhat kaśmīriens, consacre un long chapitre à l'hérésie des cinq thèses. Il en attribue l'invention à un certain Mahādeva dont il raconte l'histoire peu édifiante et qu'il cherche à noircir de toute manière (T 1545, k. 99, p. 510 c - 512 a) :

2 J. Przyluski, *La légende d'Aśoka,* p. 366-369.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mahādeva était fils d'un marchand de Mathurā. Son père partit à l'étranger, le laissant à la maison. A vingt ans le fils était beau; sa mère s'éprit de lui et eut secrètement des rapports avec lui. Pendant plus de six ans, le fils ne s'aperçut pas que sa maîtresse était sa propre mère; ensuite, quoiqu'il s'en aperçût, il ne renonça pas à sa passion. Le père revint de l'étranger, ayant acquis de grands biens; peu avant son retour, la mère craignant qu'il n'apprît cette affaire, enjoignit à son fils de l'empoisonner. Mahādeva prit le poison et tua son père; puis il s'empara de ses biens et continua à vivre avec sa mère. Mais à la longue, honteux d'avoir été découvert, il s'enfuit et se cacha avec sa mère dans le pays de Pāṭaliputra. Il y rencontra des moines Arhat qu'il avait antérieurement vénérés dans son propre pays; et, eux aussi, il les assassina de peur qu'ils ne le trahissent. Puis il tua sa propre mère voyant qu'elle le trompait avec d'autres. Ayant ainsi commis trois péchés *ānantarya*, il conçut de l'affliction et de profonds remords; et pour tenter d'effacer ces péchés, il sortit de la vie de famille. Il se rendit donc au monastère du Kukkuṭārāma où il entendit un moine réciter une stance sur le rachat des fautes par la bonne conduite; ce moine l'ordonna en lui conférant la *pravrajyā*.

Mahādeva écouta et étudia le Tripiṭaka et s'acquit de nombreux adeptes : ce qu'apprenant, le roi de Pāṭaliputra (dont le nom n'est pas donné) l'invita dans son palais et le combla d'offrandes. Rentré au monastère, Mahādeva formula tour à tour les cinq propositions hérétiques signalées plus haut. Devant l'opposition qu'elles soulevaient, le roi demanda conseil à Mahādeva pour trancher la querelle. Celui-ci lui dit que, d'après le Vinaya, c'est la majorité qui l'emporte dans les controverses. Le roi fit donc mettre à part chacun des deux partis et, comme celui de Mahādeva était plus nombreux, il lui donna raison et condamna ses adversaires. C'est ainsi que les religieux du Kukkuṭārāma se séparèrent en deux écoles : l'école des Sthavira et l'école des Mahāsāṃghika.

Les Sthavira voulurent alors quitter le monastère. Averti de leur intention, le roi ordonna de les embarquer sur des navires pourris et de les lancer au fil du Gange : il saurait ainsi qui était Arhat et qui était profane. Au moment critique, les cinq cents Arhat, utilisant leurs pouvoirs magiques, s'élevèrent dans les airs et gagnèrent le Kaśmīr où ils se dispersèrent par monts et par vaux. Apprenant la nouvelle, le roi leur envoya un messager pour les ramener dans sa capitale, mais ils refusèrent son invitation. Le roi fit alors donation à l'Église de tout le royaume du Kaśmīr, et y fit construire cinq cents monastères pour y loger les saints; ces monastères reçurent les noms des diverses formes qu'avaient prises les saints pour se sauver de Pāṭaliputra, par exemple : Jardin du Pigeon (*kapotārāma*), etc.; et la *Vibhāṣā* ajoute : « On rapporte que ces fondations sont encore florissantes actuellement ». Le roi de Pāṭaliputra reporta alors ses faveurs

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sur Mahādeva et ses disciples demeurés auprès de lui. Mahādeva mourut entouré de la vénération générale, mais lorsqu'on voulut procéder à la crémation de son corps, le feu persista à s'éteindre, et il fallut employer comme combustible des excréments de chien; son corps fut alors consumé, mais soudain se leva un vent violent qui dispersa les cendres de l'hérésiarque.

Alors que pour Vasumitra, le fauteur des cinq thèses demeurait anonyme, la *Vibhāṣā*, un siècle plus tard, lui trouve un nom et lui attribue toute une histoire. Elle le traite résolument en adversaire, le charge de tous les crimes inexpiables et lui invente une fin malheureuse. On notera que la grande *Mahāvibhāṣā* (T 1545) est seule à consacrer une notice à Mahādeva et qu'on ne trouve rien de semblable dans la *Vibhāṣā de Buddhavarman* (T 1546).

3. Les auteurs mahāyānistes inspirés par la Vibhāsā. — Une fois implantée par la *Vibhāṣā*, la légende eut la vie dure. Adoptée d'enthousiasme par les Sarvāstivādin, elle fut reconnue valable par les docteurs mahāyānistes. Mais comme ceux-ci ne cachaient point leurs sympathies pour les Mahāsāṃghika, dont ils se considéraient comme les lointains successeurs, ils s'employèrent, sinon à laver la mémoire, au moins à atténuer les torts de Mahādeva, l'initiateur du schisme Mahāsāṃghika.

a. Au VIe siècle, Paramārtha (500-569 p. C.) dans son *Commentaire sur Vasumitra* (résumé dans T 2300), et son élève Ki-tsang (549-623) dans son *San-louen-hiuan-yi* (T 1852) reproduisent la relation de la *Vibhāṣā*, tout en y introduisant quelques modifications dont voici l'essentiel (cf. Demiéville, *Sectes*, p. 33-40) :

Jusqu'en 116 p. N., il ne se produisit pas d'opinions hétérodoxes au sein du Saṃgha. Après la 116e année, apparut Mahādeva, de la famille Kauśika, fils d'un marchand de Mathurā. Ayant commis trois péchés *ānantarya*, il sortit du monde à Pāṭaliputra en se conférant lui-même l'ordination. Reçu au palais d'Aśoka, il eut des rapports secrets avec la reine. Rentré au monastère, il prit tous les sūtra du Grand Véhicule et les expliqua en les incorporant au Tripiṭaka. Il fabriqua de son propre chef des sūtra où était formulée la quintuple hérésie et, les résumant en une stance, il la récitait après la lecture des *śīla* au cours de la cérémonie de l'uposatha. Des dissensions ayant éclaté au monastère, le roi Aśoka, de son propre chef, eut recours au vote majoritaire pour trancher le différend. Les partisans de Mahādeva furent les plus nombreux. Les Arhat, mis en minorité, effrayèrent la communauté par des transformations magiques; la reine usa de son influence pour les faire jeter au Gange dans des barques

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

défoncées. Les Arhat prirent leur envol et s'en allèrent au pays du Kaśmīr, les uns transformés en pigeons flotteurs, les autres en oiseaux; arrivés à destination, ils reprirent leurs formes ordinaires. Cependant la reine, revenue de son erreur, fit pénitence et se convertit. Après la mort de Mahādeva, Aśoka fit chercher les Arhat du Kaśmīr et ceux-ci, se rendant à son invitation, rentrèrent à Pāṭaliputra. Comme Mahādeva avait introduit des apocryphes dans le Tripiṭaka, les Arhat se réunirent en concile (le troisième depuis les origines) et récitèrent une fois encore le Canon des écritures. C'est à ce moment que se produisirent entre eux des divergences d'opinions et qu'ils formèrent séparement deux écoles : celle des Mahāsāṃghika et celle des Sthavira.

On remarquera que Paramārtha passe rapidement sur les torts de Mahādeva, cherche à innocenter Aśoka en chargeant la reine, attribue à l'hérétique une activité scripturaire dont la *Vibhāṣā* n'avait point fait mention et pose un troisième concile bouddhique avec une nouvelle compilation du Tripiṭaka; après quoi seulement le schisme se serait avéré définitif.

b. Au VIIe siècle, le maître de la Loi Hiuan-tsang résume une fois encore le récit de la *Vibhāṣā*, mais avec plus de fidélité que Paramārtha. Le passage se trouve dans le *Si-yu-ki* (T 2087, k. 3, p. 886 b 11-22) :

Cent ans après le Nirvāṇa, Aśoka, roi de Magadha, étendit son pouvoir sur le monde entier; il révérait le Triratna et aimait toutes les créatures. Il y avait dans sa capitale, parmi les religieux bouddhistes, 500 Arhat et 500 profanes (*pṛthagjana*) que le roi patronnait impartialement. Les religieux profanes comptaient dans leurs rangs un certain Mahādeva « homme de grande science et de grand talent, subtil investigateur du *Nāma-Rūpa* » (sic), qui mit en traité ses vues personnelles et ses raisonnements hérétiques. La sédition ayant éclaté, Aśoka prit le parti de Mahādeva et des Profanes et tenta de noyer les Arhat dans le Gange. Mais ceux-ci s'envolèrent au Kaśmīr où ils s'établirent par monts et par vaux. Le roi regretta bientôt leur départ et se rendit personnellement auprès d'eux pour les inviter à regagner sa capitale. Ils refusèrent de rentrer; ce que voyant le roi construisit pour eux 500 saṃghārāma et fit don du Kaśmīr à l'Église.

Hiuan-tsang, en accord avec la *Vibhāṣā*, affirme que les Arhat persécutés restèrent au Kaśmīr et refusèrent de rentrer à Pāṭaliputra. Dans ces conditions, il ne put être question de ce troisième concile bouddhique qui, selon Paramārtha, eut lieu à Paṭaliputra après le retour des Arhat. Toutefois, dans un autre passage où il relate sa visite au Kukkuṭārāma de Pāṭaliputra, Hiuan-tsang (T

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2087, k. 8, p. 912 b) note que le roi Aśoka, après sa conversion au bouddhisme, convoqua dans ce monastère un saṃgha d'un millier de membres « comprenant deux communautés, l'une des saints (*ārya*), l'autre des profanes (*pṛthagjana*) ». Il s'agit bien là des Sthavira et des Mahāsāṃghika, mais rien ne dit qu'ils tinrent concile et procédèrent à une nouvelle récitation du Tripiṭaka.

Tout en taxant son Mahādeva d'hérésie, Hiuan-tsang ne fait point mention des cinq thèses qu'on lui attribue généralement; il vante sa science et son talent, et le définit comme « un subtil investigateur du *Nāma-rūpa* », autrement dit, des cinq *Skandha*. Mais la question du *Nāma-rūpa* préoccupa davantage les Sarvāstivādin que les Mahāsāṃghika. On peut se demander si, dans l'esprit du maître chinois, Mahādeva n'était point un docteur sarvāstivādin, ce qui serait contraire à toute la tradition selon laquelle l'hérétique fut l'initiateur du schisme mahāsāṃghika.

Il semble que le grand Hiuan-tsang n'ait pas tenté d'harmoniser les renseignements qu'il tenait aussi bien de ses lectures, notamment de la *Vibhāṣā*, que des traditions orales recueillies sur place et qu'il rapporte « en vrac ». Son récit de l'établissement au Kaśmīr des cinq cents Arhat jetés au Gange par Aśoka fait immédiatement suite au récit de la conversion du Kaśmīr, en l'an 50 p. N., par Madhyāntika et ses cinq cents Arhat (T 2087, k. 3, p. 886 a 19 - 886 b 11). Manifestement il s'agit d'un événement identique, mais dédoublé pour des raisons de chronologie.

c. K'ouei-ki (632-682 p. C.), disciple de Hiuan-tsang, dans son commentaire sur la *Yogacaryābhūmi* d'Asaṅga (T 1829, k. 1, p. 1 b), tente de réhabiliter Mahādeva, en le représentant comme une victime de la calomnie :

> Haute était sa réputation, grande sa vertu. Quoique jeune, il avait éprouvé le Fruit; il était respecté des rois et des nobles et vénéré des moines. Et c'est pourquoi on lui imputa les trois péchés *ānantarya*, auxquels on ajouta les cinq thèses.

Ce n'est pas là le seul texte nettement favorable à Mahādeva. Auparavant déjà, un commentaire sur l'*Ekottara*, le *Fen-pie-kong-tö-louen*, traduit en chinois entre 25 et 220 p. C., parlait « d'un saint roi Mahādeva, doué des quatre *brahmavihāra* » et le qualifie de *ta-che* ou grand bodhisattva (T 1507, k. 1, p. 32 c 8-10).

4. La tradition Saṃmatīya. — Elle est mentionnée pour la pre-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mière fois au VIe siècle par Bhavya ou Bhāvaviveka, auteur de la *Tarkajvālā* (Mdo XIX, p. 162 b 6 - 163 a 3; cf. Mdo XC, n° 12), puis reprise avec quelques modifications au XIVe siècle par Bu-ston (tr. Obermiller, II, p. 96), au XVe par Gźon-nu-dpal (G. N. Roerich, *The Blue Annals*, I, Calcutta, 1949, p. 28), au XVIIe enfin par Tāranātha (tr. Schiefner, p. 52) :

Cent trente-sept ans après le Parinirvāṇa du Buddha, sous les rois Nanda et Mahāpadma, lorsqu'un nombre d'Anciens très en vue — Mahākāśyapa, Mahāloma, Mahātyāga, Uttara, Revata, etc. — étaient réunis à Pāṭaliputra, Māra le Méchant, ayant pris la forme d'un bhikṣu nommé Bhadra, manifesta divers miracles et, à l'aide des cinq thèses, produisit une grande dissension dans la Communauté.

Plus tard ces cinq thèses furent adoptées par les Sthavira Nāga (Nāgasena) et Sāramati. Dès lors la communauté se scinda en deux sectes : les Sthavira et les Mahāsāṃghika.

En l'an 63 après que cette scission eut été consommée, c'est-à-dire en l'an 200 après le Nirvāṇa, la doctrine fut recensée par le Sthavira Vātsīputra [3].

Il n'est plus question ici de Mahādeva, mais d'un faux moine nommé Bhadra dont les vues hérétiques furent adoptées par deux Sthavira, Nāga et Sāramati, le nom du premier rappelant ces Nāga déjà signalés par Vasumitra. Le schisme éclata, non plus sous Aśoka (en l'an 100 p. N. selon la chronologie courte), mais sous son prédécesseur Mahāpadma de la dynastie Nanda, en 137 p. N. selon la chronologie longue. La tradition Saṃmatīya suit, on le voit, un comput très proche de la chronologie singhalaise qui place le sacre d'Aśoka en 218 p. N. et le règne des Nanda de l'an 140 à 162 p. N. (346-324 a. C.).

5. Renseignements fournis a Bhavya par ses maîtres. — C'est par acquit de conscience que Bhavya a rapporté ci-dessus la tradition Saṃmatīya. Personnellement il s'en tient à l'avis de la lignée de ses maîtres (*madguruparamparā*) mentionné par lui au début de sa *Tarkajvālā* :

[3] Ceci n'est que le résumé d'un passage obscur avec les corrections proposées par L. de La Vallée Poussin (ERE, IV, p. 183, n. 4) et adoptées par Frauwallner (*Konzile*, p. 246-247). Elles sont confirmées par Bu-ston (II, p. 96) et Tāranātha (p. 61), qui placent en 137 + 63 = 200 p. N. le recensement de la doctrine par Vātsīputra. Autre avis, semble-t-il, dans A. Bareau, JA, 1956, p. 173.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cent soixante ans après le Parinirvāṇa du Buddha, tandis que le roi Dharma-Aśoka régnait à Kusumapura (= Pāṭaliputra), un grand schisme surgit dans la communauté à la suite de plusieurs points de controverse. Après quoi, le Saṃgha se scinda en deux écoles, Mahāsāṃghika et Sthavira.

Mais la date proposée : « 160 ans p. N., sous le règne d'Aśoka » ne répond à aucun comput connu, et ne cadre ni avec la chronologie courte qui situe Aśoka en 100 p. N., ni avec la longue qui le fait régner de 218 à 255 p. N. Pourtant la même date, 160 p. N., est encore mentionnée par d'autres auteurs et notamment par Bu-ston (II, p. 96), lequel à ce propos attribue l'origine du schisme, non plus à l'apparition des cinq thèses hérétiques, mais au fait que les Arhat « lisaient la Parole du Buddha en quatre langues différentes : sanskrit, prākrit, apabhraṃśa et paiśācika ».

3° — Continuation de l'hérésie sous Mahādeva II.

Pour compléter le dossier, il faut noter qu'à côté de Mahādeva I, initiateur des cinq thèses et fauteur de schisme, les sources signalent l'existence d'un Mahādeva II, docteur mahāsāṃghika, qui vécut dans les 200 ans après le Nirvāṇa, continua à enseigner les cinq thèses et provoqua de nouvelles scissions à l'intérieur des écoles mahāsāṃghika. Ce Mahādeva II est bien connu de Vasumitra qui, on l'a vu, ne faisait pas mention du Mahādeva I. Voici quelques références :

1. Vasumitra dans ses trois traductions :

T 2032, p. 18 a 17-20	T 2033, p. 20 b 2-4	T 2031, p. 15 b 1-4
Ensuite, dans les deux cents ans, Mahādeva, un hérétique (*tīrthika*), sortit du monde et résida au Caityaśaila; dans la secte Mahāsāṃghika, se fondèrent à nouveau trois sectes : Caityika, Aparaśaila et Uttaraśaila.	Les deux cents ans révolus, il y eut un hérétique nommé Mahādeva qui sortit du monde dans l'école Mahāsāṃghika; il résidait seul au Mont Saila et enseigna aux Mahāsāṃghika les cinq thèses. De là [nouvelle] scission en deux écoles : école des Cai-	Les deux cents ans révolus, il y eut un hérétique sorti du monde qui abandonna la fausseté et revint à la correction, et qui s'appelait AUSSI Mahādeva. Etant sorti du monde dans la secte Mahāsāṃghika, il reçut l'ordination complète; érudit (*bahuśru-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tyaśaila, école des Uttaraśaila [et, selon la version tibétaine, école des Aparaśaila].

ta) et énergique (*vīryavat*), il résida au Caityaśaila. Avec la communauté de cette secte, il expliqua à nouveau les cinq thèses, ce qui provoqua des discussions et une division en trois sectes: Caityaśaila, Aparaśaila et Uttaraśaila.

2. *Śāriputraparipṛcchā* (T 1465, p. 900 c 6-12), ouvrage mahāsāṃghika traduit par un inconnu entre 317 et 420 p. C.

Dans l'école Mahāsāṃghika, dans les deux cents ans après mon Nirvāṇa, à la suite de disputes, surgirent les écoles Vyavahāra, Lokottara, Kukkulika, Bahuśrutaka et Prajñaptivādin. Dans les trois cents ans, à la suite de discussions, vinrent s'ajouter à ces cinq écoles, l'ÉCOLE DE MAHADEVA, celle des Caitika et celle des Uttaraśaila.

3. Paramārtha (500-569 p. C.) et Ki-tsang (549-623 p. C.) sur le *Traité des Sectes* de Vasumitra (DEMIÉVILLE, *Sectes*, p. 50-53) :

Les deux cents ans étant accomplis, un roi-upāsaka du pays de Magadha propageait largement la Loi du Buddha et, pour profiter de ses largesses, tous les hérétiques entraient en religion. Mahādeva qui s'était ordonné lui-même se mit à leur tête, reçut de nouveaux disciples et les ordonna dans son saṃgha personnel. Le roi opéra un triage parmi ces moines « parasites » (*steyasaṃvāsika*) et n'autorisa qu'une partie d'entre eux, les trois cents plus intelligents, à demeurer au Magadha. Mahādeva n'étant plus toléré par eux, alla s'établir séparément dans les montagnes avec ses partisans. Puis, parmi ces montagnards eux-mêmes, s'élevèrent des différences d'opinion, et ainsi se formèrent les deux écoles dites Caityaśaila et Uttaraśaila.

4. K'ouei-ki (*l. c.*, p. 43 a - 45 a) reproduisant le précédent ajoute le nom du roi du Magadha : *Hao-yun wang* « Aimant les nuages ».

*
**

Faut-il voir dans ce Mahādeva II, localisé par toutes les sources dans les régions montagneuses [du pays Andhra?], un dédoublement arbitraire du Mahādeva I? Faut-il rejeter l'historicité des deux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahādeva et ne voir en eux qu'une affabulation destinée à illustrer les progrès d'une hérésie qui, née dans l'Inde du Sud parmi les Nāga du Mahārāṣṭra, se propagea de saṃgha en saṃgha, provoqua finalement le schisme Mahāsāṃghika et, après bien des avatars, finit par triompher parmi quelques communautés et notamment les Caitika et les Śaila du pays Andhra? Nous laissons au lecteur le soin de se prononcer sur ces questions.

4° — Les Mahādeva des sources pāli.

L'école singhalaise se prononça résolument contre les cinq thèses qu'elle expose et réfute dans le *Kathāvatthu*, II, 1-5 (p. 163-203), mais ne fournit aucun renseignement sur leur auteur. Le commentaire se borne à préciser que les propositions hérétiques en question furent enseignées par les Pubbaseliya, les Aparaseliya et d'autres.

Parmi les nombreux Mahādeva que connaît la tradition pāli — le professeur Malalasekera n'en a pas relevé moins de neuf[4] — aucun ne fait figure d'hérétique. Deux d'entre eux furent contemporains d'Aśoka : un Mahādeva, ministre d'Aśoka, qui prit des mesures pour l'envoi à Ceylan de la branche du Bodhivṛkṣa (*Mahāvaṃsa*, XVIII, 20) ; un Mahādeva Thera qui joua un rôle considérable à la fois comme maître religieux et comme missionnaire bouddhiste. En effet il conféra l'ordination de la pabbajjā à Mahinda, fils d'Aśoka (*Dīpavaṃsa*, VII, 25 ; *Mahāvaṃsa*, V, 206 ; *Samantapāsādikā*, p. 51) ; puis, après le concile de Pāṭaliputra, en 236 p. N., il partit prêcher la Bonne Loi au Mahisamaṇḍala où il convertit 40.000 âmes et conféra l'ordination à 40.000 jeunes gens (*Dīpavaṃsa*, VIII, 5 ; *Mahāvaṃsa*, XII, 3 et 29 ; *Samantapāsādikā*, p. 63, 66).

Certains auteurs ont proposé de voir, dans le Mahisamaṇḍala, le pays Andhra et la région de Dhānyakaṭaka où les sectes Pubba et Aparaseliya avaient leur siège : Mahādeva aurait été le fondateur de ces écoles issues du tronc mahāsāṃghika et attachées aux cinq thèses. Mais, si le Mahādeva en question avait été un hérétique, on voit mal comment la chronique singhalaise l'aurait donné comme disciple et confident du très orthodoxe Moggaliputtatissa, vibhajyavādin déclaré, et l'aurait classé parmi les grands propagateurs de la Vraie Loi. Ensuite le Mahisamaṇḍala n'est pas le pays Andhra, mais soit le Mysore, soit plus probablement encore le Mahiṣmat

4 G. P. Malalasekera, *Dict. of Pāli Proper Names*, II, p. 505-506.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou contrée des Mahiṣaka, associés par les *Purāṇa* aux Mahārāṣṭra et qui avaient pour capitale Māhiṣmatī sur la Narmadā.

5° — Les incertitudes de la tradition.

L'examen du dossier concernant les cinq thèses a mis en lumière les hésitations et les contradictions concernant :

1. la date du schisme : en 137 p. N. sous le règne des Nanda; en 100, 116 ou 160 sous le règne d'Aśoka.

2. le ou les fauteurs du schisme : les Nāga de l'Inde du Sud appuyés par leurs voisins Pratyantika et Bahuśruta; un moine nommé ou surnommé Bhadanta; enfin Mahādeva. Ce dernier est présenté tantôt comme criminel coupable des trois *ānantarya*, tantôt comme un homme plein de science et de talent, injustement calomnié, tantôt enfin comme un sarvāstivādin, « subtil investigateur du *Nāma-rūpa* ».

3. les causes du schisme : les controverses provoquées par l'apparition des cinq thèses, l'introduction de sūtra mahāyānistes dans le Tripiṭaka, ou encore la traduction des Écritures en quatre langues différentes.

4. les conséquences du schisme : réfugiés au Kaśmīr, les Arhat sthaviriens s'y établissent définitivement, ou encore, après un court séjour, rentrent à Pāṭaliputra où ils provoquent un nouveau concile. Quant au fauteur du schisme (Mahādeva), tantôt il demeure à Pāṭaliputra jusqu'à sa mort, tantôt il se transporte dans les régions montagneuses du pays Andhra où il continue à enseigner ses thèses aux Pūrva, Apara et Uttaraśaila. Mais certaines sources font du Mahādeva, docteur des Śaila, un personnage différent du Mahādeva initiateur du schisme.

3. — LE SCHISME MAHĀSĀṂGHIKA

Les sources anciennes ne sont pas d'accord sur la date exacte de cet événement ni sur les causes qui le provoquèrent. Au risque de se répéter, il convient ici de grouper toutes les indications qui nous sont parvenues, en adoptant comme mode de classement les diverses dates proposées. Rappelons que la chronologie courte suivie par les sources sanskrites placent l'avènement d'Aśoka cent ans après le Nirvāṇa, tandis que la chronologie longue adoptée par les sources singhalaises situe le même sacre en deux cent dix-huit après le Nirvāṇa.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1. *Schisme en l'an 1 p. N.* (chron. courte 368 a. C.), selon Hiuan-tsang (T 2087, k. 9, p. 923 a 2-10). — Aux environs de Rājagṛha, à vingt *li* à l'ouest de la grotte où Mahākāśyapa et ses mille (sic) Arhat avaient tenu le premier concile en l'an 1 p. N., Hiuan-tsang visita un stūpa aśokéen élevé à l'endroit où fut compilé le canon des Mahāsāṃghika. Des religieux non savants (*śaikṣa*) et savants (*aśaiksa*), au nombre de plusieurs centaines de milliers, qui n'avaient point participé au concile de Kāśyapa, s'assemblèrent en cet endroit. Ils se dirent entre eux : « Tandis que le Tathāgata vivait, nous avions tous un même et unique maître; maintenant qu'il est mort, nous sommes écartés comme étrangers. Pour manifester notre reconnaissance envers le Buddha, nous devons compiler un Dharmapiṭaka ». Ainsi, profanes (*pṛthagjana*) et saints (*ārya*) s'unirent et composèrent cinq Piṭaka : Sūtra-, Vinaya-, Abhidharma-, Kṣudraka- et Dhāraṇī-piṭaka : ils furent appelés Collection des Mahāsāṃghika parce que des profanes et des saints avaient formé l'assemblée qui les rédigea.

Ki-tsang et Paramārtha (Demiéville, *Sectes*, p. 28 sq.), un siècle avant Hiuan-tsang, avaient déjà proposé de cet événement une version assez proche. Selon ces auteurs, deux mois après la mort du Buddha, au Gṛdhrakūṭa de Rājagṛha, Mahākāśyapa et ses cinq cents Arhat, constituant l'école des Sthavira, avaient compilé le Tripiṭaka. Quantité de religieux, qui n'avaient point été admis à ce travail, se réunirent hors de la limite disciplinaire (*sīmā*) dans l'intention de compiler eux aussi le Tripiṭaka; ils eurent pour chef l'Arhat Bāṣpa et, comme ils étaient au nombre de dix mille, ils prirent le nom de Mahāsāṃghika. Ainsi donc l'an 1 p. N. fut marqué par une scission purement nominale entre les Sthavira de Kāśyapa et les Mahāsāṃghika de Bāṣpa : mais ce n'est que 116 ans plus tard, sous le règne d'Aśoka, que les controverses provoquées par Mahādeva transformèrent la scission en un schisme doctrinal qui eut pour résultat la formation de deux écoles séparées : celle des Sthavira et celle des Mahāsāṃghika.

La version des événements tels que les rapporte ici Hiuan-tsang appelle des réserves. Par sa traduction du *Traité des Sectes* (T 2031), le maître de la Loi savait parfaitement que Vasumitra datait de « Cent ans et plus » le schisme Mahāsāṃghika. Pourquoi donc, dans son *Si-yu-ki*, le fait-il remonter aux origines mêmes du bouddhisme? Il est improbable que l'unité du Saṃgha ait été brisée dès la mort

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Bienheureux et que deux canons scripturaires aient été simultanément compilés. En sa qualité d'adepte du Mahāyāna, Hiuan-tsang croyait sans doute que le Grand Véhicule avait son origine lointaine dans l'école Mahāsāṃghika, et aura voulu reporter haut dans le passé la formation de cette école. On constate le même souci chez Paramārtha lequel, avec plus de vraisemblance, ne pose au début qu'une scission nominale entre Sthavira et Mahāsāṃghika.

Toutefois on peut se demander, *salva reverentia,* si Hiuan-tsang n'a point commis une confusion en rattachant le schisme au concile de Rājagṛha en l'an 1 p. N., plutôt qu'au concile de Pāṭaliputra sous Aśoka. Le concile Mahāsāṃghika est censé s'opposer à un concile tenu à Rājagṛha par Kāśyapa « entouré de 1.000 Arhat ». Mais toute la tradition bouddhique, à de rares exceptions près, veut que Kāśyapa n'ait réuni autour de lui que 500 Arhat. Le concile des 1.000 Arhat est, selon la même tradition (*Dpv.,* VII, 58; *Mhv.,* V, 275; *Samanta,* p. 61), celui qui se tint à Pāṭaliputra sous le règne d'Aśoka.

2. *Schisme en l'an 100 p. N.* (chron. longue, 386 a. C.), selon le *Dīpavaṃsa* (V, 30-39). — Excommuniés par les Thera du Concile de Vaiśālī en l'an 100 p. N. sous le règne de Kālāsoka, les méchants religieux Vajjiputtaka maintinrent leurs fausses doctrines et organisèrent un contre-concile. Cette assemblée fut connue dans l'histoire sous le nom de Grand Concile (*mahāsaṃgīti*) et leurs participants s'appelèrent Mahāsaṃgītika. Ils se rendirent coupables de falsifications de l'Écriture, soit par le bouleversement des textes établis, soit par des omissions et des interpolations, soit par le rejet de parties entières du Canon (*Parivāra, Abhidhamma* en six sections, *Paṭisambhidā, Niddesa* et portions des *Jātaka*), et par la composition de textes nouveaux. Ils allèrent jusqu'à changer les termes originaux, les genres des mots, les règles de style et les figures de rhétorique. Ces Mahāsamgītika furent les premiers schismatiques et, à leur imitation, surgirent de nombreux hérétiques.

Exception faite pour la date, cette nouvelle version du schisme comportant un contre-concile et un remaniement des textes scripturaires est assez proche de la précédente. Elle présente elle aussi des invraisemblances. On voit mal comment la condamnation des pratiques laxistes ayant cours à Vaiśālī ait entraîné une révolte majoritaire et une révision complète du canon, sur lesquelles les anciennes sources relatives au concile de Vaiśālī sont complètement muettes.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il y a plus. Parmi les chroniques singhalaises, le *Dīpavaṃsa* est seul à mentionner la Mahāsaṃgīti et les Mahāsaṃgītika. Le *Dīpavaṃsa* est moins une chronique suivie qu'un dossier de documents mal classés où figurent un grand nombre de doublets. La pièce relative aux *Mahāsaṃgītika* a été éliminée de la chronique par les rédacteurs du *Mahāvaṃsa* et de la *Samantapāsādikā* et, comme on va le voir, a été remplacée par un tout autre document dans le *Nikāyasaṃgraha*.

3. *Schisme en l'an 137 p. N.* (chron. longue, 349 a. C.), selon la tradition Saṃmatīya rapportée par Bhavya, Bu-ston, Gźon-nu-dpal et Tāranātha (références ci-dessus, p. 308). — En l'an 137 p. N., sous le règne de Nanda et Mahāpadma, une assemblée se tint à Pāṭaliputra à laquelle participèrent de nombreux Sthavira. L'enseignement des cinq thèses inauguré par le moine (Bhadanta) et repris, plus tard (?), par les sthavira Nāga (Nāgasena) et Sāramati (Manoratha) provoqua dans l'assemblée une scission entre Sthavira et Mahāsāṃghika.

Cette tradition nouvelle se distingue des précédentes et des suivantes en ce qu'elle ne rattache point le schisme à l'un des trois grands conciles bouddhiques — Rājagṛha, Vaiśālī et Pāṭaliputra — ni non plus à un règne glorieux dans l'histoire du bouddhisme, règne d'Ajātaśatru, de Kālāśoka ou d'Aśoka.

4. *Schisme en l'an 100 ou, plus exactement, 116 p. N.* (chron. courte, 252 a. C.), selon Vasumitra, la *Vibhāṣā* et les sources apparentées (références ci-dessus, p. 302). — C'est sous le règne d'Aśoka le Maurya, en l'an 100 ou 116 p. N., que cinq thèses hérétiques provenant des Nāga de l'Inde du Sud ou prêchées par un certain Mahādeva provoquèrent une scission doctrinale entre Sthavira et Mahāsāṃghika.

On a vu plus haut les flottements de cette tradition.

5. *Schisme en l'an 160 p. N.* (chron. courte, 208 a. C.) selon Bhavya et d'autres (références ci-dessus, p. 309). — Tradition identique à la précédente, à cette différence que le schisme est fixé en 160 p. N., mais encore et toujours sous le règne d'Aśoka. Mais, à cette date, Aśoka était mort depuis vingt-trois ans.

6. *Schisme en l'an 236 p. N.* (chron. longue, 250 a. C.) selon le *Nikāyasaṃgraha* (tr. C. M. Fernando, Colombo, 1908, p. 9). — Selon cet ouvrage écrit vers la fin du XIVe siècle par le Saṃgharāja Dharmakīrti, le schisme eut lieu immédiatement après le concile de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pāṭaliputra présidé par Moggaliputtatissa en l'an 236 p. N. : « Après ce concile, les hérétiques (*tīrthika*) qui avaient été expulsés de l'ordre et n'en recevaient plus aucun secours, se retirèrent et, brûlant de rage, s'assemblèrent à Nālandā, près de Rājagṛha. Là ils se consultèrent et dirent : Nous établirons un fossé entre la doctrine et la discipline des moines du Śākya de façon à rendre difficile au peuple la compréhension de la religion. Mais, sans connaître les subtilités de la religion, ce ne serait pas possible. Donc par tout moyen nous devons redevenir moines. Alors ils se représentèrent mais, ne pouvant se faire admettre par le Theriya Nikāya (l'école des Sthavira), ils se rendirent auprès des membres des dix-sept fraternités, Mahāsāṃghika, etc., qui avaient été rejetés par ce [Theriya Nikāya], et entrèrent en religion [chez eux], sans avouer qu'ils étaient des Tīrthika. Dès lors, entendant et lisant le Tripiṭaka, ils le bouleversèrent et le détruisirent. Plus tard, ils se rendirent à la ville de Kauśāmbī et employèrent tous les moyens pour inaugurer une doctrine et une discipline séparées. Et après l'an 255 du Nirvāṇa du Buddha, ils se scindèrent en six divisions et résidant en six places, se constituèrent en neuf fraternités : Hemavata, Rājagiriya, Siddhatthika, Pubbaseliya, Aparaseliya, Vājiriya, Vetulya, Andhaka et Anyamahāsāṃghika ».

Ainsi donc la relation du *Dīpavaṃsa* selon laquelle les Mahāsaṃgītika se constituèrent en école séparée après le concile de Vaiśālī en l'an 100 p. N. — relation déjà éliminée de la chronique pāli par les rédacteurs du *Mahāvaṃsa* et de la *Samantapāsādikā* — est ici remplacée par une tradition toute différente aux termes de laquelle les hérétiques condamnés par Aśoka et Moggaliputtatissa en 236 p. N. (250 a. C.), se rallièrent aux communautés Mahāsaṃghika dont ils allèrent grossir les rangs; quelques années plus tard, en 255 p. N. (231 a. C.), l'année même de la mort d'Aśoka, ces Mahāsāṃghika, fondus avec les hérétiques, essaimèrent à l'étranger (notamment en pays Andhra) et formèrent neuf fraternités distinctes.

Nous ignorons la valeur de cette tradition relatée dans un ouvrage aussi tardif que le *Nikāyasaṃgraha*. Bornons-nous à constater qu'elle se rapproche singulièrement de la version des faits présentée par Vasumitra, Paramārtha et Hiuan-tsang.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

4. — CONCLUSIONS

Les traditions bouddhiques concernant les conciles, les hérésies et le schisme sont à ce point mouvantes et contradictoires qu'on ne peut les considérer comme des relations objectives, de valeur historique. Néanmoins elles constituent un document psychologique précieux en tant qu'elles traduisent exactement l'esprit et les tendances de la communauté bouddhique des origines.

Après la mort du Buddha, les disciples du Śākya se trouvaient devant une tâche immense : leur Maître ne leur avait laissé aucun testament écrit, et il importait de fixer de toute urgence son enseignement, tant au point de vue doctrinal que disciplinaire. Dans le domaine du Vinaya notamment, si les articles du Prātimokṣa étaient bien établis, des doutes subsistaient en ce qui concerne les préceptes mineurs et minimes. Mais le Saṃgha ne disposait d'aucun magistère pour procéder légitimement à l'élaboration du dépôt révélé.

De leur propre autorité, Mahākāśyapa et ses disciples immédiats, se réclamant tous du titre d'Arhat, s'érigèrent en docteurs et en censeurs. Ce n'est pas sans hésitation qu'ils ouvrirent leurs rangs à Ānanda, le disciple fidèle du Maître mais qui, à la différence de Kāśyapa, n'appartenait point à la caste des brâhmanes et n'avait pas encore acquis le fruit suprême de la vie religieuse. Pour se joindre à ses collègues, Ānanda dut accéder lui aussi à l'état d'Arhat.

L'assemblée enfin constituée se réunit en synode à Rājagṛha et s'employa aussitôt à réciter en commun les sermons doctrinaux et le règlement disciplinaire. En matière de préceptes, elle fit preuve d'un rigorisme intransigeant. Le travail aboutit, assez rapidement croyons-nous, à la formation d'un canon oral de l'enseignement bouddhique mémorisé en langue magadhienne par des bhikṣu spécialisés : il y eut parmi eux des mémorisateurs de sūtra (*sūtradhara*) et de vinaya (*vinayadhara*), des commentateurs autorisés (*mātṛkādhara*) et des prédicateurs de profession (*dharmakathaka*).

Malgré toute leur compétence, les Arhat de l'entourage de Kāśyapa ne parvinrent pas à s'imposer à tous leurs collègues. Certains religieux — on cite le nom de Purāṇa ou Upananda — préférèrent conserver l'enseignement tel qu'ils l'avaient entendu eux-mêmes de la bouche du Maître. L'opposition fut surtout vive de la part des religieux qui n'avaient pas encore accédé à la sainteté et demeuraient au stade d'étudiant (*śaikṣa*) ou de profane (*pṛthagjana*). Il y eut

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

très probablement une collusion entre ces moines, d'un rang spirituel inférieur, et les fidèles laïcs (*upāsaka*) auxquels la doctrine primitive déniait la possibilité d'accéder directement au Nirvāṇa. Durant les deux premiers siècles du bouddhisme, une hostilité latente, faite de jalousie, couva entre les Arhat d'une part, les religieux profanes et les laïcs d'autre part. Elle provoqua des conflits toujours plus graves, et aboutit finalement au schisme.

Les premières controverses portèrent sur la discipline. Certains religieux proposèrent d'abolir les préceptes mineurs et minimes sous prétexte que le Buddha ne les avait pas clairement définis, mais les Arhat décidèrent de les maintenir jusqu'au dernier. Plus tard, des moines de Vaiśālī, les Vṛjiputraka, tentèrent d'introduire dans le Vinaya les pratiques laxistes dont ils étaient coutumiers, et notamment la faculté pour les religieux d'accepter des dons en espèces : ils furent condamnés.

L'intransigeance des Arhat méritait une leçon. Sans plus discuter avec eux, l'on s'attacha à les atteindre directement dans leur honneur et leurs privilèges : c'est alors qu'apparurent cinq thèses hérétiques affirmant que l'Arhat est toujours sujet à certaine forme d'impureté physique, à l'ignorance, au doute, qu'il peut être aidé spirituellement par autrui et qu'il y a d'autres moyens de salut que la lente et pénible pratique de l'octuple Chemin. L'hérésie fut peut-être formulée pour la première fois dans l'Inde du Sud, mais les renseignements fournis par les sources sur son ou ses auteurs ne sont que des fables inventées après coup. Une fois lancée, elle gagna de proche en proche toutes les communautés bouddhiques où elle fut âprement discutée. Les Arhat, directement menacés, lui opposèrent une résistance farouche. Quelques saṃgha se scindèrent en deux groupes : adversaires et partisans de l'hérésie, et il y eut sans doute des migrations de religieux, mais le détail historique fait défaut.

Les partisans de l'hérésie soutenus par les milieux laïcs et qui comptaient dans leurs rangs la masse des profanes et des śaikṣa furent en majorité. Beaucoup parmi eux, à défaut de sainteté, étaient des savants consommés (*bahuśruta*). Ils ne se contentèrent plus du canon primitif des écritures et en entreprirent la révision. Ils bouleversèrent l'ordre des textes, éliminèrent quelques productions dont ils contestaient l'authenticité ou la valeur, mais surtout introdui-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sirent dans les anciennes collections des compositions nouvelles où se trouvaient exposées leurs vues particulières.

Toutes ces dissensions aboutissaient fatalement au schisme. Celui-ci eut pour résultat la scission du Saṃgha primitif en deux branches principales : la branche sthavirienne demeurée fidèle à l'ancien idéal de sainteté, et la branche mahāsāṃghika gagnée aux cinq thèses, ouverte aux aspirations des laïcs et fortement teintée de démocratie. Quoi qu'en disent les sources, il est douteux que les rois soient directement intervenus dans le conflit doctrinal. Aśoka, nous le savons par ses édits, protégeait impartialement toutes les sectes et cherchait à les harmoniser plutôt qu'à les opposer ; il combattit la dissension en tant que telle, menaçant de réduire à l'état laïc tous les fauteurs de troubles. La date du schisme n'est pas fixée avec précision, mais tout porte à croire que celui-ci, préparé de longue date, ne fut définitivement consommé qu'à l'époque d'Aśoka, au moment où les faveurs royales avaient attiré dans l'ordre quantité de recrues intéressées, voire même de purs tīrthika. A ce propos, on peut invoquer un témoignage ancien, non signalé jusqu'ici : celui de Nāgārjuna ou, s'il s'agit d'une glose, de son traducteur Kumārajīva (405 p. C.) : « Quand le Buddha était en ce monde, la Loi ne rencontrait pas d'opposition. Quand il se fut éteint, et que la Loi fut récitée pour la première fois, c'était encore comme au temps où le Buddha vivait. — Cent ans après, le roi Aśoka fit une grande assemblée du quinquennal (*pañcavarṣapariṣad*) et les Grands Maîtres de la Loi discutèrent. A cause de leurs divergences, il y eut des sectes (*nikāya*) distinctes, ayant chacune un nom et qui, par la suite, se développèrent » (T 1509, k. 2, p. 70 a).

III. — L'EXTENSION DU BOUDDHISME DANS L'INDE

C'est à l'époque Maurya que le bouddhisme, débordant largement la région gangétique qui avait été son berceau, gagna de proche en proche les contrées voisines pour s'implanter dans l'Inde entière, Ceylan compris. La conquête pacifique laissa cependant subsister les institutions brâhmaniques et les pratiques hindouistes, car les efforts déployés par les propagandistes visaient moins à éliminer les institutions établies et les croyances populaires qu'à les adapter au message de Śākyamuni.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sur cette extension rapide du bouddhisme, nous possédons deux sources de renseignements de provenance et de valeur distinctes, mais qui se complètent et se contrôlent l'une l'autre : la chronique singhalaise et l'archéologie ancienne et moderne.

1. — LA CHRONIQUE SINGHALAISE

Les données de la chronique. — La chronique singhalaise abonde en renseignements précis et datés sur ce qu'elle appelle la Conversion des diverses contrées (Nānadesapasāda) dont on trouve le détail dans le *Dīpavaṃsa* (VIII, 1-13), le *Mahāvaṃsa* (XII, 1-55), la *Samantapāsādikā* pāli (I, p. 63-69), la *Samantapāsādikā* chinoise (*Chan-kien-liu*, T 1462, k. 2, p. 684-686) et le *Mahābodhivaṃsa* (p. 113-115).

Après le concile de Pāṭaliputra, au mois de Kattika (octobre) de l'an 236 p. N. (250 a. C.), le thera Moggaliputtatissa, en prévision du futur et dans le but de propager la religion dans les contrées voisines, envoya des missionnaires en neuf régions distinctes :

1. L'arhat Majjhantika qui, on se le rappelle, avait récité la kammavācā à l'ordination de Mahinda, se rendit au Kasmīra-Gandhāra. Là, par ses grands pouvoirs magiques, il vainquit le roi-nāga Aravāḷa et le convertit à la foi, tandis que le yakṣa Paṇḍaka, son épouse Hāritā et ses cinq cents fils devenaient srotaāpanna. Majjhantika prêcha l'*Āsīvisopamāsutta* devant un grand concours de peuple, convertit 80.000 personnes et conféra 100.000 (variante, 1.000) ordinations.

2. Mahādeva, qui lui aussi était intervenu dans l'ordination de Mahinda en lui conférant la *pabbajjā*, partit évangéliser le Mahiṣa-maṇḍala où il prêcha le *Devadūtasutta*, convertit 40.000 personnes et procèda à 40.000 ordinations.

3. Rakkhita se rendit dans la contrée de Vanavāsa et, s'élevant dans les airs, récita l'*Anamatagga Saṃyutta* : 60.000 personnes se convertirent, 37.000 (variante, 7.000) entrèrent en religion, et 500 vihāra furent fondés.

4. Yonaka-Dhammarakkhita fut envoyé en Aparantaka, y prêcha l'*Aggikkhandhopamāsutta* et opéra 37.000 (variante, 30.000) conversions et 2.000 ordinations, dont un bon millier étaient des femmes.

5. Mahādhammarakkhita, connu pour avoir conféré l'ordination à Tissa, frère utérin d'Aśoka, fut dépêché au Mahāraṭṭha. Ayant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prêché le *Mahānāradakassapa Jātaka,* il eut à son actif 84.000 conversions et 13.000 (variante, 3.000) ordinations.

6. Mahārakkhita se rendit au Yonakaloka et y récita le *Kālakārāmasutta*; 170.000 (variante, 137.000) personnes adhérèrent à la foi et 10.000 (variante, 1.000) entrèrent en religion.

7. Majjhima gagna les hautes montagnes de l'Himavat avec quatre compagnons : Kassapagotta, Dundubhissara (la lecture Durabissara est fautive), Sahadeva et Mūlakadeva (variante, Alakadeva). Il récita le *Dhammacakkappavattanasutta,* et 80 koṭi d'êtres devinrent srotaāpanna. Les cinq missionnaires convertirent chacun un royaume, et chaque royaume donna 100.000 vocations religieuses.

8. Soṇa et Uttara se rendirent en Suvaṇṇabhūmi, où la prédication du *Brahmajālasutta* provoqua 60.000 conversions et 5.000 vocations.

9. Mahinda, le propre fils d'Aśoka, reçut pour mission de convertir Laṅkā; on lui adjoignit quatre compagnons, les thera Iṭṭhiya, Uttiya, Sambala et Bhaddasāla et il prit encore avec lui son neveu, le novice Sumana, fils de Saṃghamittā. Cependant, avant d'entreprendre son voyage, il comprit qu'il ferait mieux d'attendre jusqu'au moment où le prince Devānaṃpiyatissa monterait sur le trône de Ceylan. Dans l'entre-temps, il résolut de se rendre en Avanti, son pays natal, accompagné des autres membres de la mission. Durant six mois, il séjourna à Ujjenī (Ujjayinī) au monastère du Dakkhiṇāgiri; puis il alla visiter sa mère, la reine Devī, qui demeurait à Vedisa, l'actuel Bhīlsa au Gwalior : durant un mois, il prit logement au monastère du Cetiyagiri (variante, Vedisagiri) où il fit la connaissance de son cousin Bhaṇḍuka, fils d'une sœur de sa mère, et celui-ci, devenu upāsaka, s'attacha à sa personne.

Mais le moment était venu pour Mahinda d'accomplir sa mission. Le jour de l'uposatha du mois de Jeṭṭha, au printemps de l'an 236 p. N., Mahinda, les quatre thera, le śramane Sumana et l'upāsaka Bhaṇḍuka s'élevèrent miraculeusement dans les airs, et en quelques instants parvinrent à Ceylan. Ils atterrirent sur le sommet du Mont Missaka, l'actuel Mahintalē, où le roi Devānaṃpiyatissa se livrait à la chasse. Mahinda interpela aussitôt le souverain et lui débita le *Cūlahatthipadopamāsutta* : le roi et sa suite, 500 personnes, prirent le triple refuge. Puis l'apôtre, s'adressant aux deva, leur prêcha le *Samacittasutta.*

Conduits en triomphe à la capitale Anurādhapura, les missionnai-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

res furent reçus et hébergés au palais par la reine Anulā et ses cinq cents suivantes. Ils récitèrent le *Petavatthu,* le *Vimānavatthu* et le *Saccasaṃyutta,* et toutes obtinrent le fruit de srotaāpanna.

Sans se laisser amollir par la bonne chère et les soins délicats, les missionnaires organisèrent une mission de sept jours qui fut prêchée soit à l'Écurie des éléphants (Hatthisālā), soit au Parc des Plaisirs (Nandanavana) au sud de la ville. Voici la liste des sermons et les résultats qu'ils provoquèrent :

Premier jour. — Prédication du *Devadūtasuttanta* et mille conversions; prédication du *Bālapaṇḍitasuttanta* et mille conversions parmi les femmes.

Deuxième jour. — Donation solennelle aux missionnaires du Mahāmeghavana destiné à devenir plus tard le Tissārāma ou Mahāvihāra, le centre religieux de l'île; prédication de l'*Aggikkhandhopamāsuttanta* et mille conversions.

Troisième jour. — Prédication de l'*Āsīvisūpamā* et mille conversions.

Quatrième jour. — Prédication de l'*Anamatagga* et mille conversions; fixation des limites du futur Mahāvihāra.

Cinquième jour. — Prédication du *Khajjanīyasuttanta* et mille conversions.

Sixième jour. — Prédication du *Gomayapiṇḍīsutta* et mille conversions.

Septième jour. — Prédication du *Dhammacakkappavattanasutta* et mille conversions.

Les 8.000 conversions opérées au cours de la retraite, jointes aux cinq cents personnes de l'entourage du roi qui avaient accueilli les missionnaires sur le Mont Missaka, portèrent le nombre des croyants à 8.500 (*Mhv.,* XV, 201).

Après être demeuré vingt-six jours au Mahāmeghavana, le 13 du mois Āsāḷha (juin), les six missionnaires, ayant prêché au roi le *Mahappamādasuttanta,* se retirèrent sur le Mont Missaka pour y passer la saison des pluies. Ariṭṭha, neveu du roi, et ses 55 frères les suivirent dans la retraite et reçurent l'ordination : l'île compta dès lors 62 religieux. Ils passèrent les trois mois du varṣa dans le monastère du Cetiyapabbata construit à leur intention par le roi.

Au mois de Kattika (octobre), le śramane Sumana fut dépêché à Pāṭaliputra auprès d'Aśoka, ainsi qu'au palais d'Indra; il revint de son voyage avec quantité de reliques, et notamment la clavicule

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

droite du Buddha, qui furent entreposées au Cetiyapabbata. Cependant la précieuse clavicule fut bientôt transportée dans l'enceinte du Thūpārāma, aux portes de la ville. Les miracles qui marquèrent les festivités suscitèrent de nouvelles vocations, celle notamment de Mattābhaya, le frère du roi. Le nombre de bhikkhu s'éleva à 30.000 (*Mhv.*, XVII, 61).

La reine Anulā et ses cinq cents suivantes ayant manifesté le désir d'entrer en religion, le roi dépêcha auprès d'Aśoka son neveu Ariṭṭha avec mission de se procurer un chapitre de religieuses et une branche de l'arbre de la Bodhi. Ces demandes furent accordées. La nonne Saṃghamittā, avec onze consœurs, porteuses de l'arbre de la Bodhi, s'embarquèrent à Tāmalittī (Tamluk) et, après une traversée aussi rapide que mouvementée, abordèrent à Ceylan, au port de Jambukola. Transporté en grande pompe à Anurādhapura, l'arbre fut planté par le roi au Mahāmeghavana.

Saṃghamittā conféra l'ordination à Anulā et à ses suivantes; après quoi les nouvelles religieuses prirent leurs quartiers aux monastères de l'Upāsikā et de l'Hatthāḷhakavihāra.

Critique de la tradition. — L'importance des faits relatés par la chronique invite à soumettre cette dernière à un examen approfondi.

1. *L'initiative de Moggaliputtatissa.* — La chronique insiste sur le fait que le mouvement missionnaire qui devait aboutir à la conversion de l'Inde entière fut déclanché à l'initiative du vibhajyavādin Moggaliputtatissa, le Maître de Mahinda apôtre de Ceylan.

Nous croyons pour notre part que le bouddhisme, dont la propagande s'était montrée agissante dès les origines, put mettre à profit les circonstances favorables créées par la conversion d'Aśoka et la faveur de l'empereur, et qu'il conquit à la foi la plus grande partie de l'Inde. Mais nous doutons fort que l'expansion considérable qu'il connut à l'époque Maurya ait été le résultat d'un plan de missions concerté et surtout que l'initiative du mouvement soit à attribuer au seul Moggaliputtatissa.

Que le bouddhisme, comme d'autres mouvements religieux de l'époque, dans l'Inde ou en dehors de l'Inde, ait été une religion de propagande, un mouvement missionnaire, la chose n'est point douteuse. Il est non moins sûr que la propagande se soit exercée dès les origines. Aussitôt après le discours de Bénarès et la conversion des

Régions évangélisées	Missionnaires	Sermons prêchés	Chronique pāli		Chan-kien-liu	
			Nombre des convers.	des ordinations	Nombre des convers.	des ordinations
Kasmīra Gandhāra	Majjhantika	*Āsīvisūpamā*	80.000	100.000	80.000	1.000
Mahisamaṇḍala	Mahādeva	*Devadūta*	40.000	40.000	40.000	40.000
Vanavāsa	Rakkhita	*Anamatagga*	60.000	37.000	60.000	7.000
Aparantaka	Yonaka Dhamma-rakkhita	*Aggikkhandhopamā*	37.000	2.000	30.000	2.000
Mahāraṭṭha	Mahādhammarakkhita	*Mahānāradukassapa*	84.000	13.000	84.000	3.000
Yonakaloka	Mahārakkhita	*Kālakārāma*	170.000 (var. 137.000)	10.000	73.000	1.000
Himavat	Majjhima Kassapagotta Mūladeva (Alakadeva) Sahadeva Dundubhissara	*Dhammacappavattana*	nombre fabuleux	nombre fabuleux	nombre fabuleux	nombre fabuleux
Suvaṇṇabhūmi	Soṇa Uttara	*Brahmajāla*	60.000	5.000	60.000	5.000
Laṅkā	Mahinda Iṭṭhiya Uttiya Sambala Bhaddasāla Sumana Bhaṇḍuka		8.500	56	8.500	56
			539.500	207.056	435.500	59.056

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

premiers disciples, le Buddha lui-même envoya ses religieux prêcher la Bonne Loi à quiconque voudrait l'entendre : « Ô moines, je suis libéré de tous les liens humains et divins, et, vous aussi, vous en êtes libérés. Mettez-vous en route, et allez pour le bien de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup, par compassion pour le monde, pour l'avantage, pour le bien, pour le bonheur des dieux et des hommes. Ne suivez pas à deux le même chemin. Prêchez la Loi qui est bienfaisante en son début, bienfaisante en son milieu, bienfaisante en sa fin; prêchez-la dans son esprit et dans sa lettre; exposez, dans la plénitude de sa pureté, la pratique de la vie religieuse. Il y a des êtres qui, de nature, ne sont pas aveuglés par la passion; mais s'ils n'entendent pas prêcher la Loi, ils sont perdus : ceux-là se convertiront à la Loi. Quant à moi, j'irai à Uruvilvā, le bourg du chef d'armée, pour prêcher la Loi » (*Vin. pāli,* I, p. 20-21; cf. *Mahāvastu,* III, p. 415; T 1421, k. 16, p. 108 a; T 1428, k. 32, p. 792 a; T 1450, k. 6, p. 130 a). L'ordre fut exécuté et, du vivant même du Buddha, des régions aussi écartées que l'Avanti ou le Śroṇāparānta furent, sinon converties, au moins évangélisées par des apôtres dont l'histoire a conservé le souvenir : Mahākātyāyana, Pūrṇa, etc.

La chronique simplifie et dénature les faits en situant la conversion générale de l'Inde en l'an 236 p. N.; elle se montre partiale en en attribuant le mérite au seul Moggaliputtatissa et à ses mandataires. La version tendancieuse ne fut jamais acceptée sur le continent, ni même généralement admise par tous les religieux singhalais.

a. Pour les continentaux, la conversion de l'Inde fut le résultat d'un long et patient travail de prédication inauguré par le Buddha et poursuivi au cours des premiers siècles par les Maîtres de la Loi et leurs disciples immédiats. Dans le paragraphe que nous leur avons consacré, on a vu le rôle joué au Kaśmīr par Madhyāntika d'abord, Śāṇavāsa ensuite et enfin par les 500 Arhat sthaviriens expulsés de Pāṭaliputra par Aśoka. Les mêmes sources attribuent à Mahendra « disciple d'Ānanda » (sic) la conversion du Siṃhaladvīpa (Ceylan), et font de la région de Mathurā le centre d'activité du grand Upagupta. Sans doute tout n'est pas clair dans le détail des hauts faits de ces religieux, et la chronologie de leurs ministères respectifs est si mal établie que l'on excusera Hiuan-tsang d'avoir, sur une même page de ses *Mémoires,* attribué la fondation des 500 vihāra kaśmīriens d'abord à Madhyāntika et à ses disciples, en l'an 50 p. N.,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

puis et immédiatement après aux Arhat sthaviriens de Pāṭaliputra en l'an 100 p. N. (T 2087, k. 3, p. 886 a-b). L'essentiel est que la conversion de l'Inde ait demandé de longs siècles et que, commencée du vivant même du Buddha, elle n'ait été complétée qu'à l'époque Maurya. Aussi est-ce avec raison que dans le palmarès des missionnaires dressé par le *Mahākarmavibhaṅga* (éd. Lévi, p. 61-64) figurent côte à côte des contemporains de Śākyamuni et des contemporains d'Aśoka : « Mahākāśyapa a converti les populations de l'Occident, à commencer par l'Avanti. L'ārya Madhyandina, ayant dompté cinq cents dragons au Kaśmīra, a converti la région et y a implanté le safran qu'il avait tiré du lac Anavatapta et dont la population se nourrit encore aujourd'hui; il y a aussi construit un monastère encore habité actuellement. En Suvarṇabhūmi, l'ārya Gavāmpati a converti la population sur une distance de cent *yojana*. Les habitants du Pūrvavideha (Monde oriental) ont été convertis par l'ārya Piṇḍola Bhāradvāja, et des monastères furent construits en cet endroit qui sont encore habités actuellement. En Siṃhaladvīpa (Ceylan) des Rākṣasa, Vibhīṣaṇa, etc., ont été amenés à l'intelligence par l'ārya Mahendra, et la région a été convertie. Et, comme il est dit dans l'*Adhyardhaśataka*, dans la ville de Śūrpāraka, cinq cents laïcs ont été convertis par l'ārya Pūrṇa, et un pavillon avec une frise en bois de santal a été construit; le Bienheureux s'y rendit par la voie des airs avec cinq cents bhikṣu, et une foule de gens fut convertie ». Ce communiqué ignore tout de l'action missionnaire de Moggaliputta.

b. On verra à l'instant que la fable relative aux missions de Moggaliputta ne peut guère avoir été rédigée avant le Ve siècle, date de l'introduction du bouddhisme en Birmanie. Avant cette date, les religieux singhalais fixés en pays Andhra avaient déjà tenté d'accréditer une légende attribuant aux śramanes singhalais la conversion de l'Inde entière, mais ne faisant par ailleurs aucune mention de Moggaliputta. Une inscription de Nāgārjunikoṇḍa, datée de l'an 14 du règne de l'Ikṣvāku Māṭharīputa Siri-Vīrapurisadata (ca 240-260 p. C.), signale l'érection d'un temple absidal (*caitya-gṛha*) et d'un autel (*caitya*) par les soins de l'upāsikā Bodhisiri au profit « des maîtres et fraternités de Tambapaṃṇa (Ceylan) qui ont converti Kasmira, Gaṃdhāra, Cīna-Cilāta, Tosali, Avaraṃta, Vaṃga, Vanavāsi, Yavana, Damila, Palura et Taṃbapaṃṇidīpa » (EI, XX, 1929, p. 22). En d'autres termes, les Singhalais auraient converti l'Inde entière, eux-même compris. Il fallait toute la naïveté

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une pieuse femme pour les croire sur parole. La chronique pāli, elle-même, n'a pas osé entériner pareille fable et a préféré reporter sur Moggaliputta, conseiller spirituel d'Aśoka et maître du grand apôtre singhalais Mahinda, l'honneur d'avoir institué les missions. Mais si cette dernière tradition put s'imposer à Ceylan, elle fut toujours ignorée ou négligée sur le continent.

On retiendra que l'évangélisation, commencée dès le temps du Buddha, s'intensifia à l'époque Maurya et aboutit, sous le règne d'Aśoka, à la conversion virtuelle de l'Inde entière, mais que le mouvement missionnaire fut le fait de toutes les communautés existantes et que nul saṃgha particulier ne peut s'en attribuer le mérite exclusif. L'expansion de la Bonne Loi était d'ailleurs réglée par les conditions géographiques : elle se propagea de région en région.

Le caractère tendancieux de la chronique ne l'empêche nullement de fournir des renseignements intéressants, et en partie exacts, sur la conversion de l'Inde.

2. *Les terres de mission.* — Elles furent au nombre de neuf :

1. Le Kaśmīra-Gandhāra. Pris au sens large, le Gandhāra, dont les habitants sont connus de Strabon et de Ptolémée sous les noms de Gandarites et de Gandarai, représente l'ancienne satrapie achéménide du Gadāra. La province cédée en 305 à Candragupta par Séleucos Ier comprenait, non seulement le district de Puṣkarāvatī (actuellement Prāng et Chārsadda à 17 milles au N.E. de Peshāwār), mais encore le Penjab Occidental, capitale Takṣaśīla (à 20 milles au N.O. de Rāwalpindi). La région fut entièrement bouddhisée à l'époque Maurya. On n'en peut dire autant du Kaśmīr qui, exception faite pour son extrême sud, ne devint véritablement une terre bouddhique qu'à l'époque Kuṣāṇa.

2. Le Mahisamaṇḍala. C'est en vain qu'on a tenté d'identifier cette circonscription au pays Andhra où sévit longtemps l'hérésie de Mahādeva parmi les communautés des Śaila. Les Mahiṣaka sont mentionnés par les *Purāṇa* parmi les peuples du Sud, à la suite des Mahārāṣṭra; leur capitale était Māhiṣmatī sur la Narmadā. Māhiṣmatī est connue des sources canoniques (*Dīgha*, II, p. 235; *Suttanipāta*, v. 1011) comme le chef-lieu de l'Avanti méridional. Proche voisine de Ujjayinī, elle avait sans doute bénéficié très tôt du mouvement de propagande inauguré en Avanti par Mahākātyāyana.

3. Le Vanavāsa, ou North Kanara, était l'habitat des Vanavāsika

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou Vanavāsin à l'est du Koṅkan, entre les Ghāt, la Tuṅgabhadrā et la Varadā. La ville de Vanavāsī, située sur la rive gauche de la Varadā, était connue de Ptolémée (VII, 1, 83) sous le nom de Banabasi; on y a découvert une inscription datant de la dynastie des Cuṭukula-Śātakarṇi (LÜDERS, 1186).

4. L'Aparāntaka au sens restreint est le Koṅkan septentrional, capitale Śūrpāraka, Souppara du *Périple de la Mer Érythrée* (§ 52) et de Ptolémée (VII, 1, 6), l'actuel Sopāra; mais au sens large l'Aparānta, synonyme de Paścāddeśa, désigne toute la côte occidentale, Sindh, Rājputāna occidental, Cutch, Gujarāt et région côtière de la basse Narmadā. A en croire les sources bouddhiques (*Majjhima*, III, p. 268; *Saṃyutta*, IV, p. 61; *Divya*, p. 45 sq.), le sage Pūrṇa, du vivant même du Buddha, aurait déjà apporté la Bonne Parole aux Śroṇāparāntaka (pāli Sunāparanta) et fondé, à Śūrpāraka, un monastère en bois de santal.

5. Le Mahārāṣṭra est le pays marāthe, sur la Haute Godāvarī.

6. Le Yavanaloka désigne les territoires de la Gédrōsie et de l'Arachōsie orientales cédés par Séleucos à Candragupta vers 305 a. C. et occupés par des colons gréco-iraniens qualifiés de « barbares » par le *Mahābhārata* (XII, 65, 13) et de « sans-dieu » par les *Purāṇa*.

7. L'Himavanta se rapporte de manière générale à toute la région himālayenne.

8. La Suvarṇabhūmi est une contrée maritime qui, malgré la suggestion de Fleet, n'a rien à voir avec le Karṇasuvarṇa situé par Hiuan-tsang (T 2087, k. 10, p. 928 a) dans le Nord-Est de l'Inde. Il s'agit de la Chrysè Chersonèsos des géographes antiques identifiée avec l'ancien pays *môn* et plus particulièrement avec la ville de Thatön en Birmanie inférieure [1]. Selon les sources bouddhiques, la Suvarṇabhūmi fut évangélisée soit par Gavāmpati du vivant du Buddha (*Mahākarmavibhaṅga*, p. 62), soit par Soṇa et Uttara sous Aśoka (chronique pāli). Mais il s'agit là de renseignements apo-

1 *Chrysê Chersonêsos* de Pomponius Mela (III, 70), Pline l'Ancien (VI, 55, 80), *Périple de la Mer Érythrée* (56, 60, 63), Josèphe (*Ant. Jud.*, VIII, 6, 4), Ptolémée (VII, 1, 15), *Suvaṇṇabhūmi* du Jātaka, IV, p. 15; VI, p. 34; *Kin-ti* ou *Kin-tcheou* du Vin. des Mūlasarvāstivādin (T 1444, k. 2, p. 1026 c 7), de l'Upadeśa (T 1509, k. 11, p. 136 b 17) et de Yi-tsing (T 2066, k. 2, p. 11 c 5-7; p. 12 a 5 et 11) qui l'identifie au royaume malais de *Che-li-fo-che* (Śrīvijaya). Voir R. C. MAJUMDAR, *Suvarṇabhūmi*, Dacca, 1937; V. RANGACHARYA, *The Suvarṇabhūmi and Suvarṇadvīpa*, Aiyangar Comm. Vol., p. 462-482.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cryphes qui ne peuvent guère remonter plus haut qu'au Ve siècle de notre ère, car on n'a aucun vestige de pénétration indienne en Birmanie avant les fragments du canon pāli trouvés à Mōza et à Maungun, sur l'ancien site de Prome, et datant des environs de 500 p. C. [2].

9. Laṅkā ou Ceylan.

Les neuf régions énumérées par la chronique n'ont donc pas toutes été évangélisées à l'époque d'Aśoka : certaines, comme l'Avanti et l'Aparāntaka, ont connu le message bouddhique avant cette date; d'autres, comme la Suvarṇabhūmi, longtemps après. Mais il n'est pas impossible que le mouvement missionnaire se soit intensifié à l'époque Maurya; il est probable même que les prédicateurs du Saddharma aient suivi d'assez près les envoyés impériaux dépêchés en diverses contrées indiennes pour publier le Dharma d'Aśoka.

Selon le Ve édit sur roc (Bloch, p. 103), treize ans après le sacre (231 p. N., 255 a. C.), les surintendants de la Loi instaurèrent le Dharma de leur empereur parmi les Yavana, Kamboja, Gandhāra, Rāṣṭrika, Piteṇika et autres Aparānta, et nous savons par les IIe et XIIe édits sur roc (Bloch, p. 93, 130) que le pieux message parvint jusqu'aux Tāmraparṇīya. La propagande officielle ouvrit la voie à la propagande religieuse et, cinq ans plus tard, exactement en l'an 18 du sacre (236 p. N., 250 a. C.), les dharmabhāṇaka, comme on appelait les missionnaires bouddhiques, vinrent doubler l'action des fonctionnaires impériaux.

Pour avoir une idée de l'extension de l'action politique et religieuse déclanchée à l'époque de Priyadarśin, on peut comparer les listes régionales fournies par la chronique pāli, les édits (*l. c.*), le *Karmavibhaṅga* (p. 61-64) et l'inscription de Nāgārjunikoṇḍa (EI, XX, 1929, p. 22) :

Chronique	Édits	Karmavibhaṅga	Nāgārjunikoṇḍa
1. Kaśmīra		2. Kaśmīra	1. Kaśmīra
2. Gandhāra	3. Gandhāra		2. Gandhāra
3. Mahīṣamaṇḍala		1. Avanti	
	5. Piteṇika		
4. Vanavāsa			7. Vanavāsi

2 G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et l'Indonésie*, P., 1948, p. 37.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

5. Aparāntaka	6. Aparānta	6. Région de Śūrpāraka	5. Aparānta
6. Mahārāṣṭra	4. Rāṣṭrika		
7. Yavanaloka	1. Yavana		8. Yavana (?)
8. Himavanta			3. Cīṇa-Cilāta
9. Suvarṇabhūmi		3. Suvarṇabhūmi	
	2. Kamboja		
	7. Cola, Pāṇḍya, Kerala		9. Damiḷa (?)
10. Laṅkā	8. Tāmraparṇīya	5. Siṃhaladvīpa	11. Tāmraparṇīdvīpa
			6. Vaṅga
			4. Tosali
			10. Palura (?)

Les Cīna-Vilāta sont cités par les sources bouddhiques (*Milinda*, p. 327, 331) immédiatement après les Saka-Yavana ; le *Mahābhārata* (II, 26, 9 ; V, 19, 15) les connaît sous les noms de Cīṇa et Kirāta ; ce sont les Kirradai du *Périple* (§ 62) et les Tiladai ou Piladai de Ptolémée (VII, 2, 15). On les situe vaguement sur le Haut Indus, dans la partie himâlayenne du cours.

Parmi les quatre sources, Nāgārjunikoṇḍa est la seule à mentionner la conversion de l'Inde Orientale : Vaṅga ou Bengale, Tosali d'où proviennent les Édits séparés de Dhauli (Bloch, p. 136) et qui est la Dosarène des géographes grecs (*Périple*, 62 ; Ptolémée, VII, 1, 17 ; VII, 1, 40 ; VII, 1, 77), enfin, si la lecture est exacte, Palura. Cette ville appelée Paloura par Ptolémée (VII, 1, 16, 18 et 85) doit être identifiée à la capitale de Kaliṅga Dantapura (*Dīgha*, II, p. 235 ; *Jātaka*, II, p. 367 ; *Mahāvastu* III, p. 361), l'oppidum Dandaguda de Pline (VI, 72) [3].

3. *Les missionnaires.* — Des quelque vingt missionnaires cités par la chronique pāli, deux seulement, Majjhantika et Mahinda, ont

[3] S. Lévi, *Notes Indiennes*, JA, 1925, p. 46 sq. ; *Ptolémée, le Niddesa et la Bṛhatkathā*, Études Asiatiques II, 1925, p. 17 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

trouvé place dans la tradition bouddhique du continent, le premier sous le nom de Madhyāntika ou Madhyandina, le second sous celui de Mahendra.

Il existait une prédiction du Buddha selon laquelle, après sa mort, l'arhat Madhyāntika s'établirait au Kaśmīr et y propagerait le bouddhisme. Elle est mentionnée dans l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 4, p. 116 b 3-4; T 2043, k. 7, p. 155 c 20-21), le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (*Gilgit Manuscripts*, III, P. I, p. XVII, l. 4; T 1448, k. 9, p. 40 c 18-22), le *Mahākaruṇāpuṇḍarīka* (T 380, k. 2, p. 954 c 3-17) et le *Si-yu-ki* (T 2087, k. 3, p. 886 a 21).

Au moment de son Nirvāṇa, qu'il prit au milieu du Gange, Ānanda confia solennellement la Loi à Madhyāntika avec mission de la propager au Kaśmīr : *Aśokāvadāna* (T 2042, k. 4, p. 116 b 5; T 2043, k. 7, p. 155 c 24), *Vinaya des Mūlasavāstivādin* (T 1451, k. 40, p. 410 c). La même tradition est relatée par le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 2, p. 37 b 16-27) avec cette différence que Mahendra intervient déjà dans l'histoire :

Lorsque Ānanda était sur le point d'entrer en Nirvāṇa, il manifesta d'abord un augure lumineux. Un brahmacārin qui avait appris le calcul auprès d'Ānanda, constatant l'éclat de son teint, dit au roi Ajātaśatru : « Le teint d'Ānanda est extraordinaire; ne va-t-il pas entrer dans le Nirvāṇa? » Aussitôt le roi envoya des messagers pour aller quérir Ānanda. Cependant Ānanda, à la tête de ses cinq cents disciples, était parvenu à mi-chemin sur les bords du Gange; il monta sur un bateau pour le traverser, et atteignit le milieu du fleuve. Le roi était présent sur la rive; les habitants de Vaiśālī, venus eux aussi pour le recevoir, avaient dépêché à sa rencontre cinq cents jeunes gens. Comme son intention était de se rendre dans les deux pays [à la fois], Ānanda, par sa force miraculeuse, commanda au bateau de s'arrêter au milieu du fleuve. Alors il fit passer ses disciples : le premier s'appelait *Mo-chan-t'i* (Madhyāntika) et le second *Mo-chen-t'i* (Mahendra). Ānanda dit à Madhyāntika : « Va au *Kie-pin* (Kaśmīr) ériger la Loi du Buddha : cette terre ne la possède pas encore; attache-toi à l'y répandre ». Puis il dit à Mahendra : « Va au royaume de *Che-tseu-tchou* (Siṃhaladvīpa, Ceylan) introduire la Loi du Buddha ». Ayant fait ce testament, Ānanda accomplit les dix-huit transformations, produisit du feu et brûla son propre corps; il partagea ses reliques corporelles par moitiés de façon que chacune des deux familles [celles d'Ajātaśatru et des habitants de Vaiśālī] pût lui rendre un culte.

Fidèle aux ordres reçus, Madhyāntika se rendit au Kaśmīr pour pacifier le pays. Les exploits longuement relatés par les sources

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sanskrites[4] — *Aśokāvadāna* (T 2042, k. 4, p. 116 b 12 - 116 c 22; T 2043, k. 7, p. 156 a 7 - 156 b 19), *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (T 1451, k. 40, p. 411 a 5 - 411 b 18), *Vibhāṣā* (T 1545, k. 44 p. 230 a 20-29), *Si-yu-ki* (T 2087, k. 3, p. 886 a-b) — sont à quelques détails près ceux que la chronique pāli attribuait à Majjhantika. Le Kaśmīr était en la possession du grand dragon Hulūṭa (comparer l'Aravāḷa des sources pāli) qui livra au missionnaire une lutte farouche. Mais les armes du monstre ne purent rien contre Madhyāntika qui, assis les jambes croisées dans la concentration de bienveillance, résistait à toutes les attaques. Le dragon, pacifié, finit par reconnaître la jouissance du Kaśmīr aux disciples du Buddha, à condition que le territoire fût toujours occupé par cinq cents Arhat. Ils arrivèrent de toutes les régions, et Madhyāntika leur accorda l'investiture et délimita lui-même les villes et les villages. Les religieux se rendirent en sa compagnie sur le mont Gandhamādana pour y recueillir des racines de safran et, avec l'accord des dragons de la montagne, importèrent la racine au Kaśmīr où ils la plantèrent et la firent fructifier.

L'autre missionnaire connu des sources sanskrites et chinoises est Mahendra, l'apôtre de Ceylan. Comme on l'a déjà vu, il est cité, comme contemporain du Buddha semble-t-il, dans le *Mahākarmavibhaṅga* (p. 63), comme disciple d'Ānanda et sujet d'Ajātaśatru dans le *Fen-pie-kong-tö-louen* (l. c.), enfin comme frère d'Aśoka par Hiuan-tsang. Le maître chinois lui attribue les aventures que les autres sources assignent au « frère cadet » d'Aśoka (T 2087, k. 8, p. 912 a), mais ne lui conteste pas la gloire d'avoir amené Ceylan à la foi : « Cent ans après le Nirvāṇa du Buddha, le frère cadet d'Aśoka, Mahendra, renonça aux plaisirs, rechercha ardemment les fruits de la sainteté, obtint les six *abhijñā* et les huit *vimokṣa* et, marchant dans les airs, se rendit en ce royaume (Ceylan). Il proclama largement le Saddharma, et répandit la doctrine qui lui avait été léguée » (T 2087, k. 11, p. 934 a 10-13). Il y a sans doute, dans ce passage, une allusion à la légende aux termes de laquelle Mahinda se serait rendu, par la voie des airs, de l'Avanti à Ceylan sur le mont Missaka. Mais, sans vouloir mettre en doute les pouvoirs miraculeux du missionnaire, Hiuan-tsang semble proposer un mode

[4] La plupart de ces sources ont été traduites en français par J. Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, 1914, p. 493-568.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de locomotion plus naturel, lorsqu'il signale au Malakūṭa, région située quelque part au sud de Kāñcī [5], les ruines d'un vieux monastère « construit par Mahendra » ainsi qu'un stūpa dont seules les fondations demeuraient (T 2087, k. 10, p. 932 a). Ce monastère ne fut-il pas l'une des étapes de Mahendra dans son voyage en direction du sud, et le missionnaire, pour atteindre Ceylan, ne s'embarqua-t-il pas tout simplement au port de Potalaka, en liaison directe avec l'île?

Outre Madhyāntika et Mahendra, le continent eut encore connaissance d'autres missionnaires mentionnés par la chronique pāli, car leurs noms figurent sur les reliquaires inscrits déposés dans les stūpa de l'État du Bhopāl, stūpa qui furent érigés à la fin du IIe siècle ou au début du Ier siècle avant notre ère.

A côté du Stūpa 3 de Sāñcī qui contenait des reliques des grands disciples Sāriputa et Mahāmogalāna (Lüders, 665 et 666; Majumdar [6], 13 et 14), d'autres monuments conservaient, dans des cassettes en pierre, en stéatite ou en cristal, les restes précieux de toute une succession de maîtres (*ācāryaparaṃparā*) ayant illustré l'école des Haimavata : Stūpa 2 de Sāñcī, inscriptions n° 2 à 12 de Majumdar, n° 655 à 665 de Lüders. — Stūpa 2 de Sonārī, inscriptions n° 156 à 160 de Lüders. — Stūpa 2 d'Andher, inscriptions n° 680-683 de Lüders. Les docteurs, dont la mémoire est ainsi conservée, représentent au moins trois générations de maîtres :

Première génération : 1. Sapurisa Kāsapagota Kotīputa sava-Hemavata-ācariya; 2. Dudubhisara; 3. Sapurisa Majhima Koḍiniputa.

Deuxième génération : 4. Sapurisa Gotiputa Kākanavapabhāsana Koḍiñagota Hemavata Dudubhisaradāyāda.

Troisième génération : 5. Sapurisa Mogaliputa Gotiputa-atevāsin; 6. Sapurisa Vāchiputa (ou Vāchiya Suvijayita) Gotiputa-atevāsin.

Ces trois générations groupaient l'ensemble « de tous les maîtres (*vināyaka*), y compris l'ara (*arhat*) Kāsapagota et l'ara Vāchi Suvijayita, le [ou les] maîtres » (Majumdar, n° 2; Lüders, n°

5 Connu aussi sous le nom de Malayaparvata, le Tamil Podigei ou Podigai, le Bettigo de Ptolémée. Le sage Agastya avait son ermitage au sommet du Malayakūṭa (Bhāgavata Purāṇa, XI, 79).

6 Inscriptions de Sāñcī éditées par Majumdar dans le t. I des *Monuments of Sāñchī*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

654). Avant Vāchiya (n° 6), qui semble avoir été le dernier des vināyaka, il faut placer d'autres religieux également mentionnés dans les inscriptions : 7. Sapurisa Mahavanāya; 8. Sapurisa Āpagira; 9. Sapurisa Koḍiniputa.

Dans les trois premiers saints, Kāsapagota, Dudubhisara et Majhima, le lecteur aura déjà reconnu les Kassapagotta, Dundubhissara et Majjhima des chroniques pāli (ci-dessus, p. 321) qui leur font évangéliser l'Himavanta. Par contre le 5e saint, Mogaliputa, postérieur de deux générations aux trois premiers, n'a que le nom de commun avec le Moggaliputtatissa de la chronique.

4. *Les thèmes de la prédication missionnaire.* — D'après la chronique, dix-sept sermons furent prêchés au cours de la grande mission indienne. Tous font partie du Suttapiṭaka du Tipiṭaka pāli :

I. Extrait du *Dīghanikāya* :

(1) *Brahmajālasuttanta* (I, p. 1-46), prêché en Suvarṇabhūmi. Exposé et réfutation de soixante-deux vues hérétiques.

II. Extraits du *Majjhimanikāya* :

(2) *Cūlahatthipadopamāsuttanta* (I, p. 175-184), prêché à Ceylan. Vie que doit mener le vrai religieux, disciple du Buddha.

(3) *Bālapaṇḍitasuttanta* (III, p. 163-177), prêché à Ceylan. Description imagée des tourments infernaux.

(4) *Devadūtasuttanta* (III, p. 178-187), prêché à Ceylan. Prosopopée des trois messagers du dieu Yāma : vieillesse, maladie et mort.

III. Extraits du *Saṃyuttanikāya* :

(5) *Appamāda* (I, p. 86, 87), prêché à Ceylan. Éloge du zèle religieux.

(6) *Anamatagga* (II, p. 178-193), prêché à Vanavāsa et à Ceylan. Longueur du Saṃsāra, qui n'a point eu de commencement.

(7) *Khajjanīyasuttanta* (III, p. 81-104), prêché à Ceylan. Considérant le passé, le présent et l'avenir, le disciple se rend compte qu'il est toujours la proie de son corps, de ses sensations, de ses notions, de ses volitions et de ses connaisances. Il répudie les *skandha* et s'en libère pour accéder à une pleine et consciente liberté.

(8) *Gomayapiṇḍīsuttanta* (III, p. 143-147), prêché à Ceylan. Instabilité des choses humaines et de l'existence, comparable à la bouse de vache.

(9) *Āsīvisopamāsuttanta* (IV, p. 172-175), prêché au Kaśmīra-Gandhāra et à Ceylan. Brillante prosopopée démontrant la lutte que l'homme doit sans cesse mener contre ses ennemis : les grands éléments, les agrégats de l'attachement, le désir passionné, les organes et les objets des sens. Pour accéder au Nirvāṇa il doit rejeter la vue de la personnalité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(10) *Saccasaṃyutta* (V, p. 414-478), prêché à Ceylan. Exposé technique des quatre vérités saintes que viennent illustrer d'admirables comparaisons.

IV. Extraits de l'*Aṅguttaranikāya* :

(11) *Samacitta* (I, p. 61-69), prêché à Ceylan. La paix des sens et de l'esprit libère le corps, la voix et la pensée.

(12) *Kālakārāmasuttanta* (II, p. 24-26), prêché au Yavanaloka. Le Buddha omniscient pénètre le champ entier de l'expérience, mais sans lui être soumis.

(13) *Aggikkhandhopamāsuttanta* (IV, p. 128-135), prêché en Aparānta et à Ceylan. Mieux vaut se rouler dans les flammes dévorantes que mener une vie dissolue sous l'habit du moine.

V. Extraits du *Khuddakanikāya* :

(14) *Vimānavatthu* (VIe livre), prêché à Ceylan. Histoires édifiantes qui ont valu aux deva la conquête des séjours célestes.

(15) *Petavatthu* (VIIe livre), prêché à Ceylan. Histoires d'êtres divers ayant repris naissance dans le monde des esprits à la suite d'une série de méfaits.

(16) *Jātaka* (X^e^ livre) de *Nārada Kassapa* (VI, p. 219-255), prêché à Ceylan. Conversion d'Aṅgati, roi de Mithilā, par les efforts conjugués de sa fille Rujā et du bodhisattva Nārada. Le roi avait été menacé des peines de l'enfer s'il ne s'amendait pas.

VI. Varia (*Vinaya*, I, p. 10; *Saṃyutta*, V, p. 420, etc.).

(17) *Dhammacakkappavattanasuttanta*, prêché à Ceylan. Sermon de Bénarès sur les quatre vérités saintes.

Il ressort de cette énumération que les dix-sept sermons furent choisis dans les Cinq Nikāya du Tipiṭaka. La précision des références fournies par la chronique, la facilité avec laquelle on parvient à identifier les extraits donneraient à croire que le canon pāli avec ses divisions, subdivisions et titres existait sous sa forme actuelle dès le IIIe siècle avant notre ère. Le paragraphe que nous avons consacré à la formation du canon a montré qu'il n'en était rien, et que le canon pāli, au moins en ce qui concerne le *Khuddakanikāya*, n'était pas encore normalisé et arrêté au Ve siècle de notre ère. Il en résulte que les renseignements fournis par la chronique sont partiellement entachés d'anachronismes. Nous croyons cependant que la chronique donne une idée exacte du but poursuivi par la propagande bouddhique à l'époque Maurya, et des moyens utilisés pour y parvenir.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les objectifs poursuivis par ces missionnaires différaient radicalement du but que s'était assigné Śākyamuni au cours de son ministère public. Celui-ci, on l'a vu plus haut, s'attachait avant tout à recruter des vocations religieuses « parmi les nobles jeunes gens qui quittent leur maison pour embrasser la vie errante » : conception aristocratique de l'apostolat, qui fait que l'on s'adresse plus volontiers à l'élite qu'au vulgaire. Sous Aśoka, le Saṃgha débordait de recrues, et toutes n'étaient pas irréprochables. Les autorités furent contraintes d'éliminer quantité de tīrthika affublés de l'habit jaune du bhikṣu, et de réduire à l'état laïc les brebis galeuses qui menaçaient l'unité du Saṃgha. L'apostolat nouveau inauguré par les propagandistes visait donc moins à recruter des vocations religieuses qu'à convertir en masse les peuples des lointaines provinces. Au surplus, les dites conversions ne répondaient que de loin à l'idée que peut s'en faire le monde occidental : le converti ou, pour employer l'expression technique, le *prasādita* « l'apaisé », est animé de dispositions bienveillantes à l'endroit du Buddha, de sa Loi et de sa Communauté ; il y prend son refuge (*śaraṇa*) sans être contraint pour autant de renier ses anciennes croyances ou de brûler les dieux qu'il avait adorés.

Pour s'attirer la sympathie des masses, les missionnaires du IIIe siècle, exploitèrent les thèmes éternels de la prédication populaire, propres à frapper les imaginations et à provoquer un choc psychologique. Les sermons dont la chronique fournit la liste frappaient tour à tour toutes les touches de la sensibilité. Les missionnaires commençaient par s'apitoyer sur la misère de l'humanité, menacée de l'enfer, condamnée de toute éternité à la vieillesse, à la maladie et à la mort, esclave de son corps et de ses sens, aveuglée par des satisfactions précaires, troublée par les attaques incessantes des ennemis de son salut (Sermons n° 3-4, 6-9). Puis ils célébraient la joie et la paix dont jouit l'homme zélé et vertueux, et l'invitaient à prendre comme modèles les saints rois ou les deva des sphères célestes (Sermons, n° 5, 11, 14, 15). Ils exaltaient l'omniscience du Buddha, somme incontestée de toutes les expériences (Sermon n° 12) et, après avoir réfuté systématiquement les objections (n° 1), ils enseignaient enfin les quatre vérités saintes, pièce centrale de la doctrine bouddhique (n° 10 et 17). Toutes les foules n'étaient pas préparées à recevoir dans son entier le message de Śākyamuni, et les missionnaires durent adapter leur prédication aux capacités et aux désirs de leurs audi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

teurs. Le *Kālakārāmasuttanta* qui exalte l'omniscience du Buddha convenait particulièrement au Yavanaloka composé en partie de sujets hellénisés, sensibles au merveilleux. Mais ce n'est qu'aux Singhalais et aux esprits de l'Himālaya que furent enseignés les quatre vérités saintes sous la forme même dans laquelle le Buddha les avait énoncées.

Il importe de distinguer soigneusement le mouvement missionnaire du IIIe siècle, du Dharma aśokéen répandu à la même époque. Quoi qu'on en ait dit, Aśoka ne fut pas directement mêlé à la propagande bouddhique. En tant que chef de l'État, il voulut répandre dans son empire et parmi les royaumes voisins la pratique des vertus naturelles qui, valables pour tous les hommes indistinctement, assurent à tous le bonheur ici-bas et la félicité dans l'au-delà. Il protégea impartialement toutes les sectes, sans favoriser l'une au détriment des autres. Les missionnaires au contraire s'attachèrent à convertir l'Inde à leurs convictions et à implanter la Bonne Loi partout où ils passaient : ils prêchèrent la Parole du Buddha dans son intégralité. Leur action vint se superposer à l'œuvre déjà accomplie par Aśoka et ses fonctionnaires; elle ne se confond pas avec elle. Le Dharma aśokéen prépara seulement les voies au Saddharma bouddhique. Il est vrai que, dans l'édit de Bhābrā, l'empereur, s'adressant directement au Saṃgha, laisse parler ses convictions personnelles et, pour assurer la longue durée de la Bonne Loi, conseille aux religieux et laïcs l'étude de certains textes bouddhiques; mais ces lectures pieuses, pour édifiantes qu'elles soient, sont loin de représenter l'ensemble de la doctrine bouddhique. Elles ne sont point comparables au riche répertoire de sermons dont disposaient les missionnaires, et qui constituait une initiation complète à la doctrine.

5. *Le nombre des vocations et des conversions.* — Ainsi qu'on l'a vu, le but des missionnaires du IIIe siècle était de convertir les masses plutôt que d'assurer à l'ordre de nouvelles recrues. La chronique donne les chiffres respectifs des vocations et des conversions, mais les sources présentent à ce sujet des variantes considérables. D'après le tableau dressé ci-dessus (p. 324), il y eut 539.500 conversions contre 207.056 ordinations, selon le *Mahāvaṃsa* et la *Samantapāsādikā*; 435.500 conversions contre 59.056 ordinations selon le *Chan-kien-liu*. C'est dire que le nombre des conversions l'aurait emporté sur celui des ordinations, dans la proportion de 2,5 contre 1

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'après le premier recensement, de 7 contre 1 d'après le second.

Nous laissons aux auteurs anciens la responsabilité des chiffres qu'ils avancent, mais il est peut-être intéressant de noter qu'en Yavanaloka, c'est-à-dire dans les régions iraniennes hellénisées de la Gédrōsie et de l'Arachōsie orientales, le nombre des vocations fut pratiquement négligeable : une vocation sur 17, voire même 73 conversions. C'est que le polythéisme hellénique, tout en instituant des sacerdoces de durée limitée pour desservir certains cultes, ne comprenait ni prêtres ni religieux au sens propre du mot. La chose est si vraie qu'Alexandre et ses compagnons, rencontrant pour la première fois des religieux indiens, en l'espèce des Jains digambara, les prirent pour des sophistes. Ignorant tout des institutions monastiques, les Grecs furent stupéfaits d'apprendre que des hommes pouvaient, par idéal religieux, renoncer à toutes les joies de la vie et se consacrer au renoncement et à la pénitence. L'état religieux leur parut folie, et ils furent longtemps à découvrir la raison d'être et les joies du śramane. Longtemps après Aśoka, le roi indo-grec Ménandre, connu pour ses sympathies bouddhiques, demandait encore à Nāgasena quelles pouvaient être les raisons d'entrer en religion : il demeurait persuadé que la morale laïque, correctement observée, conduisait aussi sûrement à la sainteté que l'état religieux.

6. *Mahinda en Avanti.* — La chronique veut qu'avant son départ pour Ceylan Mahinda ait séjourné sept mois en Avanti, six mois au monastère du Dakkhiṇāgiri à Ujjenī, un mois au monastère du Cetiyagiri à Vedisa. Vedisa (actuellement Besnagar) était située dans l'état de Bhopāl, à proximité de la ville actuelle de Bhīlsa. Selon les archéologues, le Cetiyagiri où séjourna Mahinda était compris dans l'enceinte de Sāñcī, site célèbre par ses stūpa et ses monuments bouddhiques.

On se demande si la dénomination Cetiyagiri se réfère à un édifice bouddhique (sanctuaire ou stūpa) érigé, avant, pendant ou après le règne d'Aśoka. La présence du bouddhisme en Avanti est bien antérieure au règne d'Aśoka, mais il est douteux qu'un stūpa ait pu y être érigé avant cette date car, nous dit-on, « stūpa-worship was virtually started by Aśoka ».

L'intérêt de la question n'est pas seulement archéologique. Mahinda passe pour avoir introduit à Ceylan le canon pāli et, selon la tradition, le pāli n'est autre que cette langue māgadhī utilisée par le Buddha dans ses tournées de prédications en Inde Orientale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais le pāli est en fait une langue composite présentant des affinités avec un grand nombre de dialectes locaux. S'il conserve des traces de magadhismes, il se rapproche plutôt des parlers occidentaux, et notamment de la forme Girnār du langage aśokéen. Les auteurs qui cherchent les origines du pāli dans l'Inde occidentale (Gujarāt, Avanti) tirent argument du fait que le parler d'Ujjayinī, capitale de l'Avanti, était la langue maternelle de Mahinda et que l'apôtre y séjourna avant son départ pour Ceylan. L'argument n'a pas grande valeur : si l'on en croit la tradition, Mahinda reçut sa formation religieuse au monastère de l'Aśokārāma de Pāṭaliputra, où il séjourna durant douze ans. On voit mal les raisons qui l'auraient poussé, au cours de son bref séjour en Avanti, à renoncer à la langue de Pāṭaliputra qui était sa langue « classique » pour adopter le dialecte d'Ujjayinī, et mémoriser sous une nouvelle forme des textes péniblement appris par cœur. En réalité les origines du pāli demeurent enveloppées d'obscurité.

7. *Conclusions.* — La chronique singhalaise simplifie les faits à l'extrême en attribuant la conversion générale de l'Inde à l'action d'une poignée de missionnaires mandatés par Moggaliputtatissa et en fixant à cet événement mémorable la date précise de 236 p. N. Inaugurée dès les origines, la propagande bouddhique, se poursuivit avec des succès divers durant les deux premiers siècles du Nirvāṇa pour atteindre son point culminant à l'époque d'Aśoka. Durant tout ce temps, le Magadha demeura le centre principal du mouvement : c'est là en effet que la communauté bouddhique était la plus nombreuse et la mieux protégée par le bras séculier. L'action des centres secondaires, Kauśāmbī, Ujjayinī, Mathurā, ne doit pas non plus être sous-estimée. On décèle, sans pouvoir en préciser le détail, l'action spirituelle exercée par Mathurā sur le Kaśmīr et le Nord-Ouest, par l'Avanti sur l'île de Ceylan. Il va sans dire que l'initiative privée joua son rôle dans le mouvement missionnaire ; mais l'effort des individus s'estompe devant la force intrinsèque d'expansion de la Bonne Loi qui, pour se manifester, ne demandait que des circonstances politiques favorables. Celles-ci furent réalisées par la création de l'empire Maurya et la conversion du grand empereur Aśoka. Tous les obstacles étant levés, la Bonne Loi fit en quelque sorte tache d'huile, gagnant de proche en proche presque toutes les régions du continent et s'étendant jusqu'à Ceylan L'archéologie fournit des traces abondantes de cette marche triomphante.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. — L'ARCHÉOLOGIE

STŪPA, CAITYA ET VIHĀRA [1]. — En se répandant par tout l'empire, la Bonne Loi multipliait, là où elle passait, les monuments bouddhiques : monuments funéraires (*stūpa*), sanctuaires (*caityagṛha*), cellules (*vihāra*) et monastères (*saṃghārāma*).

Le stūpa dont les origines remontent à l'époque préboudhique est à la fois un reliquaire monumental et un monument commémoratif. Il renferme généralement une cassette précieuse où sont conservées des reliques corporelles du Buddha ou de ses disciples (ossements, rognures d'ongles, cheveux, etc.), des objets ayant servi à leur usage personnel (vêtement, bâton, bol aux aumônes etc.), ou encore des textes sacrés. Il est généralement élevé à un endroit célèbre par un miracle ou un événement curieux survenu durant la vie dernière ou les existences antérieures du Maître et de ses disciples et dont on veut perpétuer le souvenir. Il permet ainsi de localiser dans l'espace et, jusqu'à un certain point, de situer dans le temps, la légende bouddhique qui s'est cristallisée autour de lui.

Le stūpa de type ancien [2] caractéristique de l'époque Maurya et Śuṅga est un dôme hémisphérique plein (*aṇḍa*), construit en briques ou en pierres, reposant sur une terrasse (*medhī*) circulaire servant

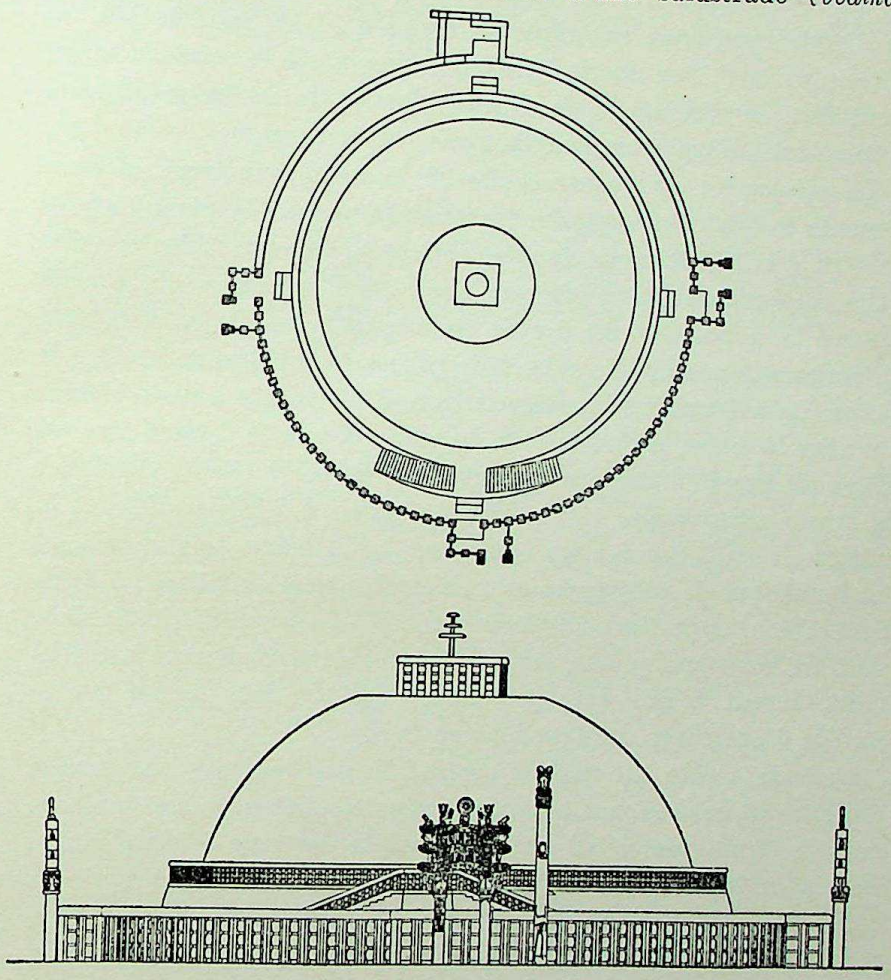
1 Dans l'impossibilité d'entrer ici dans le détail infini des faits, il faut se borner à renvoyer le lecteur à quelques ouvrages généraux : J. FERGUSSON, *History of Indian and Eastern Architecture*, 2e éd., L., 1910; A. FOUCHER, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, 3 vol., P., 1905-22-51; *Beginnings of Buddhist Art*, P., 1917; A. K. COOMARASWAMY, *Hist. of Indian and Indonesian Art*, L., 1927; L. BACHHOFER, *Early Indian Sculpture*, 2 vol., P., 1929; V. A. SMITH, *History of Fine Art in India and Ceylon*, 2e éd., Oxford, 1930; S. KRAMRISCH, *Indian Sculpture*, Calcutta, 1933; J. PH. VOGEL, *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, Oxford, 1936; G. COMBAZ, *L'Inde et l'Orient classique*, I (2 vol.), P., 1937; SIR J. MARSHALL et A. FOUCHER, *Monuments of Sānchī*, 3 vol., Calcutta, 1940; P. BROWN, *Indian Architecture, Buddhist and Hindu*, 2e éd., Bombay, 1949; R. GROUSSET, *L'Inde*, P., 1949; SIR LEIGH ASHTON et autres, *The Art of India and Pākistān*, L., 1950; J. AUBOYER, *Arts et Styles de l'Inde*, P., 1951; SIR J. MARSHALL, *Taxila*, 3 vol., Cambridge, 1951; B. ROWLAND, *The Art and Architecture of India*, L., 1953. R. E. M. WHEELER, *Five Thousand Years of Pākistān*, L., 1950.

D'autres ouvrages, plus spécialisés, seront mentionnés dans les notes qui suivront.

2 Voir A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 45-98. — Représentations des stūpa de Mānikyāla, p. 55, et de Chakpat, p. 56, 57, 59.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de déambulatoire (*pradakṣiṇāpatha*) à laquelle on accédait par un ou même quatre escaliers (*sopāna*). Le dôme était surmonté d'un kiosque carré (*harmikā*) où venait se fixer une hampe (*yaṣṭi*) supportant une série de parasols (*chattrāvalī*). Le stūpa est généralement entouré à une certaine distance d'une balustrade (*vedikā*)



Sāñcī. Stūpa I.

en bois ou en pierre : elle se compose d'une série de montants (*stambha*), reliés à la base par une plinthe (*ālambana*), au sommet par une main-courante (*uṣṇīṣa*), dans lesquels venaient s'ajuster, à tenons et mortaises, deux ou trois rangs de traverses horizontales (*sūci*). La balustrade était percée aux quatre points cardinaux par un haut portail (*toraṇa*) se composant de deux jambages verticaux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

terminés par un chapiteau et supportant trois architraves ou linteaux horizontaux séparés en trois compartiments par des dés ou panneaux carrés placés dans le prolongement des jambages.

Le plan original du stūpa, caractérisé par la forme hémisphérique du dôme, se reconnaît le mieux dans le Grand Stūpa de Sāñcī (État de Bhopāl) construit en brique au temps d'Aśoka, mais doublé, un siècle plus tard, par un revêtement en pierre. On le retrouve également dans le petit stūpa de Chakpat (vallée du Swāt) et le grand stūpa de Mānikyāla au Penjab.

Le *caityagṛha* est un sanctuaire où le stūpa, qui prend alors le nom de caitya ou de dāgaba (reliquaire), occupe la place et joue le rôle d'autel. Sous sa forme développée, le caityagṛha est une salle rectangulaire terminée par une abside au centre de laquelle s'élève le stūpa. Elle est divisée en une nef centrale et deux nefs latérales par une double rangée de piliers se rejoignant derrière le stūpa. La nef principale est recouverte d'une voûte à plein cintre; les ailes latérales, d'une section de voûte. L'entrée faisant face au stūpa est percée d'une énorme ouverture en fer à cheval, dominant la façade tout entière et destinée à fournir à l'édifice l'air et la lumière. Pareils sanctuaires remontent à des temps très reculés, et les fondations de caityagṛha en ruines découverts à Sāñcī, Sārnāth, Sonārī, etc., appartiennent probablement à l'époque d'Aśoka. Mais, sauf de rares exceptions, les sanctuaires existant encore actuellement, furent à une date postérieure creusés dans le roc sur le modèle d'anciennes constructions en bois.

Dans la vieille littérature, *vihāra* désigne toujours ou presque toujours « l'habitation, l'appartement particulier d'un seul moine », mais le terme peut aussi s'appliquer à la demeure d'une divinité. Le vihāra était donc à la fois cellule et temple. Accolés, les vihāra ont donné naissance aux *saṃghārāma,* couvents ou monastères [3]. Construits selon les mêmes lignes que les maisons privées, ils apparaissaient le plus souvent sous la forme d'une construction carrée formée par quatre rangées de cellules ménagées le long des quatre murs et s'ouvrant sur une salle intérieure dont la superstructure pouvait être supportée par des piliers. A l'époque ancienne, ces monastères étaient généralement construits en bois sur un stylobate de pierre ou de brique. Plus tard, l'édifice fut entièrement en

3 Sur les vihāra et saṃghārāma, Id., *ibid.*, p. 99-201.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pierres ou en briques, voire même, lorsque la nature du sol s'y prêtait, taillé dans le roc. Un grand nombre de ces grottes subsistent encore aujourd'hui : les plus anciennes, celles de Barābar et de Nāgārjunī, qui appartenaient aux Ājīvika, sont de l'époque d'Aśoka et de son successeur Daśaratha. Tout monastère bouddhique de quelque importance comprenait nécessairement un stūpa ou un caitya.

La prospection archéologique. — La prospection archéologique [4] de ces monuments qui se poursuit encore aujourd'hui permet

[4] Sur l'Inde Antique, renseignements sommaires mais précis dans le *Murrays Handbook, India, Pakistan, Burma and Ceylon,* 16e éd., L., 1949; G. T. Garratt, *The Legacy of India,* Oxford, 1937. Les excellentes *Antiquities of India* de L. D. Barnett, L., 1913, sont maintenant remplacées par A. L. Basham, *The Wonder that was India,* L., 1954.

L'œuvre accomplie par l'*Archaeological Survey of India* est brillamment résumée dans Sir J. Cumming, *Revealing India's Past,* L., 1939, et le *Special Jubilee Number* de la revue *Ancient India,* IX, 1953 : S. Roy, *Indian Archaeology from Jones to Marshall* (1784-1902), p. 4-28; A. Ghosh, *Fifty Years of the Archaeological Survey of India,* p. 29-52.

Les travaux accomplis par la *Survey* ont paru dans *Archaeological Survey of India, Annual Reports,* Calcutta et Simla, 23 vol., 1871-87, avec index général par V. A. Smith, Calcutta, 1887; *Archaeological Survey of India, new imperial series,* 53 vol., 1874-1939; *Mémoirs of the Archaeological Survey of India,* à partir de 1919. Les *Annual Reports* sont actuellement complétés par le périodique *Ancient India, Bulletin of the Archaeological Survey of India,* Calcutta, 11 volumes parus, 1946-1955.

On trouvera, dans les *Annual Reports,* le compte-rendu des travaux exécutés dans le Nord-Ouest de l'Inde, entre 1902 et 1921, par J. Marshall, J. P. Vogel, D. B. Spooner, H. Hargreaves, et A. Stein. A partir de 1922, les admirables découvertes de la *Délégation archéologique française en Afghanistan* ont fait l'objet d'une série de « Mémoires » : A. Godard et J. Hackin, *Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān,* 1928; J. Hackin et J. Carl, *Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān,* 1933; J. Barthoux, *Les fouilles de Haḍḍa,* 2 vol., 1930-33; J. Hackin et J. Carl, *Recherches archéologiques au col de Khair-Khâneh,* 1936; J. Hackin, *Recherches archéologiques à Bégram,* 1939; A. Foucher, *La Vieille route de l'Inde, de Bactres à Taxila,* 2 vol., 1942-47; J. Meunié, *Shotorak,* 1942; R. Ghirshman, *Bégram, Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans,* 1946; *Les Chionites-Hephtalites,* 1948; J. C. Jardin, *Céramiques de Bactres,* 1957. — H. Deydier, *Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra : Bibliographie analytique et critique des ouvrages publiés de 1922 à 1949,* P., 1950.

Pour Ceylan on consultera surtout les *Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon,* Colombo, depuis 1924, et les Sommaires archéologiques publiés annuel-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de se faire une idée de l'expansion de la Bonne Loi sur le continent indien. Mais la datation des monuments est hérissée de difficultés, les constructions anciennes ayant été fréquemment modifiées ou remplacées par de nouvelles. Le plus souvent la date de la première fondation échappe à la perspicacité des chercheurs. La description des lieux saints par les pèlerins chinois et notamment Fa-hien (399-413), Song Yun (518-522) et Hiuan-tsang (629-645) permet de remédier en partie à cette lacune. Hiuan-tsang en particulier distingue soigneusement entre les édifices de type ancien et ceux d'un type plus récent. Il désigne les vieux stūpa sous le nom générique de *stūpa d'Aśoka*, non point qu'ils aient tous été construits par le pieux empereur, mais parce que leur style archaïque, caractérisé par le dome hémisphérique plein, permet de les rattacher à l'époque Maurya ou tout au moins à l'époque Śuṅga qui suivit immédiatement. Au cours de son voyage dans les Indes, le maître chinois en a relevé plus d'une centaine dont plusieurs étaient déjà en ruines :

lement dans le *Ceylon Journal of Science*, Colombo, depuis 1924. Parmi les *Memoirs* relevons le nº V : S. PARANAVITANA, *The Stūpa in Ceylon*, 1947.

Les innombrables articles sur les antiquités indiennes, paraissant dans les revues orientalistes, sont classés et recensés dans la *Bibliographie bouddhique* dirigée à Paris depuis 1928 par J. PRZYLUSKI et M. LALOU, ainsi que dans l'*Annual Bibliography of Indian Archaeology*, publiée par l'Institut Kern de Leyde depuis 1926.

Une série de revues sont spécialisées dans la publication des inscriptions : *Epigraphia Indica*, Calcutta, depuis 1892; *Epigraphia indo-moslemica*, Calcutta, depuis 1907; *South Indian Inscriptions*, Madras, depuis 1890; *Epigraphia Carnatica*, Bangalore, depuis 1886; *Epigraphia Birmanica*, Rangoon, depuis 1916; *Epigraphia Zeylanica*, Oxford, depuis 1904.

L'*Epigraphia Indica* a publié, en appendice à certains de ses volumes, des listes d'inscriptions extrêmement commodes : Vol. V et VIII : F. KIELHORN, *A List of the Inscriptions of Northern India from about A. D. 400.* — Vol. VII et VIII : F. KIELHORN, *A List of Inscriptions of Southern India from about A. D. 500.* — Vol. X : H. LÜDERS, *A List of Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to about A. D. 400.* — Vol. XIX et suiv. : D. R. BHANDARKAR, *A List of the Inscriptions of Northern India in Brāhmī and its Derivative Scripts from about A. D. 200.*

Inauguré en 1874, le *Corpus Inscriptionum Indicarum* progresse avec une lenteur désespérante : I : E. HULZSCH, *Inscriptions of Aśoka*, Oxford, 1925. — II (part 1) : STEN KONOW, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, Calcutta, 1929. — III : J. F. FLEET, *Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*, Calcutta, 1888 (nouvelle édition par D. R. BHANDARKAR en préparation). — IV : V. V. MIRASHI, *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era*, Ootacamund, 1955.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il note pour chacun sa destination spéciale et les raisons particulières qui ont déterminé son érection. C'est en se basant sur ce relevé, souvent confirmé par les découvertes archéologiques, que nous tenterons un croquis de l'Inde bouddhique à l'époque ancienne, en passant successivement en revue les contrées du Gange Moyen déjà évangélisées par Śākyamuni et ses disciples; la région de Kauśāmbī qui intervint elle aussi directement dans l'histoire des origines bouddhiques; les districts de l'Avanti et de la côte occidentale que le Buddha historique n'a point visités, mais qui ne tardèrent pas à se rallier à la foi; le pays de Mathurā, point d'attache des anciens maîtres de la Loi; le Nord-Ouest de l'Inde promu, à l'époque Maurya, au rang de seconde terre sainte du bouddhisme; l'Inde centrale et le Madhyadeśa brâhmanique où la propagande des fils du Śākya ne mordit guère; enfin la côte orientale où ses premiers succès furent plutôt modestes [5].

1. Les contrées du Gange Moyen. — Cette région abritant les peuplades des Śākya, Māgadha, Kosala, Vṛji et Malla, fut l'authentique berceau du bouddhisme et demeura sa terre sainte par excellence depuis ses origines jusqu'à la disparition de la Bonne Loi, aux environs du XIIe siècle. Patrie de Śākyamuni [6] et de ses grands disciples, témoin de leurs exploits, elle n'eut point à chercher d'autres titres de gloire. Sept des huit miracles principaux reconnus par la tradition eurent pour théâtre la région du Gange Moyen.

Aux abords de Kapilavastu, au Lumbinīvana, actuellement Rummindeī, un stūpa d'Aśoka marquait l'endroit où deux dragons lavèrent à l'eau chaude et froide le Buddha nouveau-né. On y voyait un pilier d'Aśoka indiquant que l'empereur s'était rendu en pèlerinage au lieu de naissance de Śākyamuni et, à cette occasion, avait accordé aux villageois une réduction de taxes. A l'époque de Hiuan-tsang, le pilier était brisé en son milieu et la partie supérieure, surmontée

5 Voir, pour un exposé sommaire, S. Sengupta, *Buddhism in the Classical Age as revealed by Archaeology*, IHQ, XXXII, 1956, p. 179-210.

6 B. C. Bhattacharya, *Lumbinī, the Birth-place of Buddha*, JBHU, V, 1940, p. 71-78. — Il semble que dans le récit de la naissance du B. par Aśvaghoṣa, *Buddhacarita*, l. I, deux légendes se soient enchevêtrées : une selon laquelle le B. naquit à Kapilavastu et l'autre plaçant la naissance au Lumbinīvana : cf. F. Weller, *Schauplatz und Handlung im Buddhacarita*, ZDMG, 93, 1939, p. 306-338.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une tête de cheval, gisait sur le sol; la partie inférieure, qui se dresse aujourd'hui encore *in situ*, porte l'édit de Rummindeī.

Plus à l'est, la région du Rāmagrāma avait été le théâtre de plusieurs épisodes du Grand Départ. Son vieux stūpa, jalousement gardé par les Nāga (éléphants selon la tradition de Sāñcī; génies-serpents, selon celle d'Amarāvatī), renfermait des reliques insignes du Buddha. Les Nāga refusèrent de les livrer à Aśoka lorsque celui-ci voulut s'en emparer; mais plus tard, ils en cédèrent une partie à Mahinda.

La région de Gayā[7], baignée par la Nairañjanā, gardait le souvenir des grands prodiges qui accompagnèrent la conquête de l'illumination : l'ascension du mont Prāgbodhi, la rencontre avec le coupeur d'herbes, l'installation de l'aire de l'illumination, l'assaut de Māra, la nuit de la Bodhi, et les semaines consacrées à la méditation. Aśoka s'y rendit plusieurs fois en pèlerinage. Dans la onzième année de son sacre, ayant fait le vœu de répandre sur le bodhivṛkṣa l'eau parfumée contenue dans quatre mille vases précieux, il fit construire une enceinte entourant l'arbre de quatre côtés, et grimpa sur le mur pour s'acquitter de la cérémonie. Les bas-reliefs de Bhārhut et de Sāñcī (IIe et Ie siècles a. C.) montrent en effet l'arbre sacré et le siège de diamant étroitement encadrés par un mur plein supportant une galerie en bois : la cîme de l'arbre, demeurée à l'air libre, semble dominer toute la construction. Plus tard, après l'attentat de l'impie Tiṣyarakṣitā contre l'arbre sacré — tentative qui se situe en l'an trente-quatre du règne —, l'empereur éleva autour du sanctuaire primitif une enceinte extérieure en pierres ou en briques dont les traces étaient encore visibles à l'époque de Hiuan-tsang. Enfin, à l'est du bodhivṛkṣa, Aśoka érigea encore un petit caitya à l'endroit précis où se dresse aujourd'hui le grand temple de la Mahābodhi; la palissade qui l'entoure remonte en partie au IIe siècle avant l'ère car, sur les piliers les plus anciens, se lisent encore les inscriptions commémorant les dons faits au Rājaprāsāda-caitya par Kuraṃgī et Nāgadevā, belles-sœurs des rois Indrāgnimitra et Brahmamitra de la dynastie Śuṅga (Lüders, 939-944). A une époque ultérieure — IIe siècle selon A. K. Coomaraswamy,

7 B. M. Barua, *Old Buddhist Shrines at Bodh-Gayā*, IHQ, VI, 1930, p. 1-31; *Gayā and Buddha-Gayā*, Calcutta, 1931; A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bodh-Gayā*, P., 1935; Foucher, *Vie du Bouddha*, p. 175-178. Il sera question dans le volume suivant de la fameuse inscription de Mahānāman à Bodh-Gayā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Cl. Auboyer.)

V. — Sārnāth. Parc aux gazelles et Dhamekh Stūpa.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ve ou VIe siècle d'après la plupart des archéologues —, le petit caitya d'Aśoka fut remplacé par un temple de grandes dimensions. Hiuan-tsang, qui le visita en 635 p.C., en fournit une description assez détaillée (T 2087, k. 8, p. 915 c sq.). Saccagé et pillé par les Musulmans dans les dernières années du XIIe s., le temple fut à plusieurs reprises reconstruit, mais aussi transformé, par les bouddhistes birmans. La dernière restauration en date, effectuée par les soins du Gouvernement, remonte à 1884. Sous sa forme actuelle, le temple de la Mahābodhi, se compose d'une plate-forme haute de 8 mètres supportant au centre une pyramide tronquée de 54 mètres, et aux quatre coins une tour similaire de dimensions moindres. Les tours sont surmontées d'un haut pinacle en forme de myrobolan (*āmalaka*) représentant originairement un petit stūpa. Les côtés de la pyramide présentent des rangées superposées de niches qui, primitivement, abritaient des images bouddhiques. La façade est percée d'une ouverture pour l'admission de l'air et de la lumière. Le porche d'entrée, de date plus récente que le reste du monument, se trouve à l'est. Le temple est aujourd'hui en la possession d'un monastère de religieux hindous (*saṃnyāsin*) Śivaites qui s'y sont établis à la fin du XVIe siècle; mais le droit d'y célébrer leur culte est officiellement reconnu aux bouddhistes.

A 25 kilomètres au nord de Gayā, dans les monts Barābar, se trouvent les grottes artificielles offertes aux Ājīvika par un lāja Piyadassi qu'on estime être Aśoka; les plus célèbres, celles de Sudāma et de Lomas Rishi, se composent d'une salle rectangulaire communiquant par un étroit couloir avec une pièce circulaire : la façade du Lomas Rishi reproduit fidèlement dans le roc les formes architecturales des anciennes constructions en bois. Un peu plus à l'est, dans les monts Nāgārjunī, d'autres grottes dites de Gopikā, de Vahiyakā et de Vadathikā ont été offertes, aux Ājīvika encore, par Daśalatha Devānaṃpiya, le petit-fils d'Aśoka (Lüders, 954-956).

C'est à Vārāṇasī (Bénarès), dans le Parc aux gazelles (Mṛgadāva), encore appelé Chute des ermites (Ṛṣipatana), et situé dans le bourg de Sārnāth, à six kilomètres au nord de la ville, que le Buddha a mis en branle la roue de la Loi et prêché les vérités saintes à ses compagnons d'austérités qui furent aussi ses cinq premiers disciples. Les fouilles de Sārnāth[8] ont mis au jour quantité de ruines boud-

8 D. R. Sahni, *Guide to Buddhist Remains at Sārnāth*, 5e éd., Calcutta, 1933; B. Majumdar, *A Guide to Sārnāth*, Delhi, 1937.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

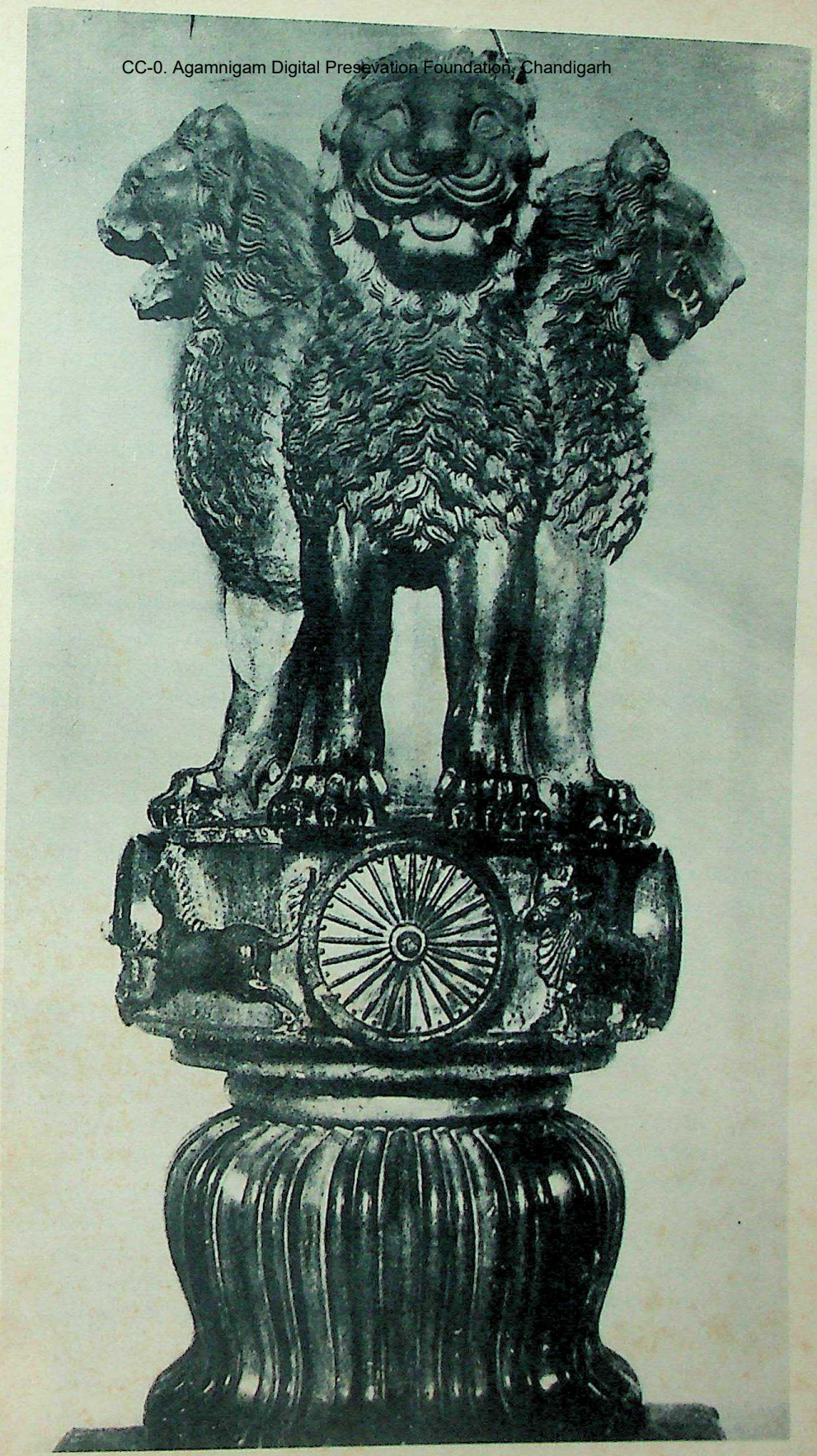
dhiques qui s'échelonnent sur un peu plus de quinze siècles, du IIIe siècle avant l'ère jusqu'au XIIe après; elles se répartissent en quatre groupes selon qu'elles sont de l'époque Maurya, de l'époque Kuṣāṇa, de l'époque Gupta et enfin des âges postérieurs. Les plus anciennes occupent la partie méridionale du site, au sud d'un mur monumental qui, allant d'ouest en est, sépare le lieu saint en deux parties égales.

a. Le temple de la « Cellule parfumée des origines » (Mūlagandhakuṭī), connu aujourd'hui sous le nom de Main Shrine, marque l'endroit où s'élevait jadis la cellule individuelle du Buddha. L'édifice a subi de nombreuses transformations au cours des temps. A l'époque de Hiuan-tsang, il était haut de 200 pieds et surmonté d'un myrobolan (*āmalaka*) en or, ornement commun des temples indiens; les fouilles ont dégagé une terrasse carrée de 18 m. de côté, haute de 5 m. 40; quatre prolongements destinées à abriter des chapelles et un portique donnaient au monument l'aspect d'une croix grecque.

b. A l'ouest du Main Shrine se dresse encore la partie inférieure du pilier de Sārnāth érigé par Aśoka à l'endroit précis où le Buddha avait prêché son premier sermon [9]. C'était autrefois un monolithe en grès extrait des carrières de Chunar et haut d'environ 15 m. Il porte trois inscriptions, gravées à intervalles très éloignés : l'édit de Sārnāth publié par Aśoka contre les fauteurs de schisme; une épigraphe de l'époque Kuṣāṇa datée de la 14e année du roi Aśvaghosa et enfin un court *ex-voto* en caractères Gupta. Le chapiteau qui couronnait autrefois ce pilier et qui passe à juste titre pour la pièce maîtresse de l'art indien fait aujourd'hui l'ornement du Musée de Sārnāth. Il se compose d'un lotus campaniforme renversé, surmonté d'un entablement avec une frise sur laquelle sont sculptés, en un relief très profond, quatre animaux — éléphant, cheval, zébu et lion — séparés chacun par autant de roues de la loi; le sommet du chapiteau est occupé par quatre lions ou plutôt quatre avant-trains

[9] Sur la signification de ce pilier, voir A. Foucher, *Études sur l'Art b. de l'Inde*, Tôkyô, 1928; J. Przyluski, *Le symbolisme du pilier de Sārnāth*, Mélanges Linossier, II, p. 481-498; B. Majumdar, *Symbology of the Aśoka Pillar, Sārnāth*, IC, II, p. 160-163; B. N. Sharma, *The Lion Capital of the Pillar of Aśoka at Sārnāth*, PO, I, 1936, p. 2-6; J. Przyluski, *The Solar Wheal at Sārnāth*, JISOA, IV, 1936, p. 45-51; G. Cœdès, *Note on the Pillar at Sārnāth*, JISOA, V, 1937, p. 40-41.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh



(Cl. Musée Guimet.)

VI. — Sārnāth. Chapiteau aux lions.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de lions debout et adossés, qui portaient ensemble une énorme Roue de la Loi, aujourd'hui disparue. Ce monument occupe la première place parmi les nombreux lāṭ érigés par Aśoka : piliers porteurs d'édits (Delhi-Toprā, Delhi-Mīraṭh, Allahābād-Kosam, Lauṛiyā-Ararāj, Lauṛiyā-Nandangaṛh, Rāmpurvā, Sankissa et Sāñcī), piliers non-inscrits (Rāmpurvā, Basarh-Bakhira et Kosam), piliers avec une inscription dédicatoire (Rummindeī, Nigālī Sāgar), et dont un certain nombre étaient surmontés d'un ou de plusieurs animaux : lion, zébu, éléphant, cheval, garuḍa. Au dire de Hiuan-tsang, le pilier de Sārnāth avait le poli du jade et resplendissait d'une lumière éblouissante; on y découvrait des dessins variés susceptibles de fournir des pré sages.

c. Hiuan-tsang signale encore au sud-ouest du Main Shrine « un vieux stūpa, construit par Aśoka, dont les ruines s'élèvent encore à cent pieds au-dessus du sol ». Il s'agit sans aucun doute des ruines actuelles du Dharmarājika stūpa. Aśoka l'avait construit en briques longues et plates sur un diamètre de 13 m. 50 à la base, mais l'édifice subit de nombreux agrandissements dans la suite : à l'époque Kuṣāṇa, il fut doublé d'un revêtement en briques, de dimensions inférieures aux précédentes; aux Ve et VIe siècles, il fut entouré d'un déambulatoire (*pradakṣiṇāpatha*) délimité à l'extérieur par un mur plein, percé de portes aux quatre points cardinaux; au VIIe siècle, ce chemin de ronde fut comblé, et quatre escaliers, de six marches chacun, donnèrent accès au stūpa; le dernier agrandissement est du XIIe siècle, losque la reine de Kanaudj, Kumāradevī, éleva dans la partie nord du site un monastère qui reçut le nom de Dharmacakrajinavihāra.

Les archéologues croient détenir le kiosque ou harmikā qui couronnait le Dharmarājikastūpa à l'époque Maurya. M. Oertel l'a retrouvé presque intact dans le soubassement de la chapelle sud du Main Shrine. C'est une balustrade monolithe, à quatre côtés, formés chacun par quatre montants (*stambha*) reliés par trois traverses (*sūci*) et rattachés à la base par une plinthe (*ālambana*), au sommet, par une main courante (*uṣṇīṣa*). La balustrade est dépourvue de toute sculpture, mais au dire des experts, le fini et le soin du travail trahiraient son origine ancienne.

d. Le sud-est du site est occupé par le Damekh Stūpa ou stūpa de la « Considération de la Loi » (*dharmekṣā*), dont le noyau primitif remonte lui aussi à une époque ancienne. Mais l'édifice actuel

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a la forme d'une tour octogonale de 28 m. de diamètre et de 43 m. de haut : les faces, fortement endommagées, étaient percées de niches et décorées d'arabesques et de dessins géométriques. Des fondations, a été retiré un panneau inscrit en caractères des VIe et VIIe siècles de notre ère, reproduisant la formule du *credo* bouddhique : il avait sans doute été introduit dans l'édifice à une date tardive.

Dans les environs de Bénarès et notamment dans le district de Yuddhapati situé immédiatement à l'est, les pèlerins ont encore relevé plusieurs stūpa et piliers d'Aśoka, commémorant des miracles ou des conversions. Et bien que la contrée ait été réellement sanctifiée par la présence de Śākyamuni, la légende y a encore localisé plusieurs épisodes de ses vies antérieures, notamment les Ṣaḍdanta, Tittira, Nigrodhamiga et Śaśajātaka, qui comptent parmi les plus connues du répertoire. C'est ainsi que l'histoire du Tittira ou Faisan présentée tantôt comme apologue, tantôt comme jātaka, figure dans les six Vinaya qui nous sont parvenus [10]. A en juger par le commentaire du Jātaka pāli, Bénarès joua un rôle de premier plan dans la formation des légendes bouddhiques dont un grand nombre remontent au règne de Brahmadatta, nom dynastique des rois de Bénarès. Cependant, c'est dans le Nord-Ouest de l'Inde que seront localisés la plupart des exploits du bodhisattva dans ses vies antérieures.

En pays Malla, à Pāpā ou Pāvā (Padrauna) et à Kusinārā ou Kuśinagarī (Kasiā à 56 km. à l'est de Gorakhpur), des stūpa et des piliers d'Aśoka marquaient les emplacements du dernier repas chez Cuṇḍa, du Parinirvāṇa et du Partage des reliques. Les grands stūpa du Parinirvāṇa et du Partage des reliques, ce dernier enseveli sous le tertre de Ramabar, n'ont pas encore été mis au jour ; en revanche, on a inventorié le Parinirvāṇacaitya élevé à proximité du bois des Śāla où le Buddha s'était éteint : le *Divyavadāna* (p. 394) attribue à Aśoka la fondation de ce caitya ; il demeurait intact lorsque Fa-hien et Hiuan-tsang le visitèrent, et abritait une statue du Tathāgata en nirvāṇa, couché la tête vers le nord. L'image a été découverte et restaurée par M. A. C. Carlleyle : c'est une statue monolithe datant de l'époque Gupta (Ve siècle p. C.) et « don pieux du Mahāvihārasvāmin Haribala ; exécutée par Dinna » (Fleet, p.

10 É. Lamotte, *La conduite religieuse du faisan dans les textes bouddhiques*, Muséon, LIX, 1946, p. 641-653.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

272) [11]. Le Parinirvāṇacaitya a livré des cachets en terre crue représentant pour la plupart la Roue entre deux antilopes, et portant le sceau du « Mahāparinirvāṇacaitya » [12], et une urne en cuivre obturée par une plaque inscrite (texte du *pratītyasamutpāda* en skt.) spécifiant que le dépôt avait été fait dans le Parinirvāṇacaitya, précision qui enlève tout doute sur le site du monument commémoratif du quatrième Grand miracle.

On sait qu'après la mort du Buddha ses reliques furent partagées entre huit États, dont les Śākya de Kapilavastu, et que chacun d'eux éleva un stūpa sur la part qui lui était échue. En janvier 1898, M. Peppé a découvert dans le village népalais de Piprāwā, à six milles au nord de Birdpur, les ruines du stūpa érigé par les Śākya sur leur part de reliques : les fouilles ont mis au jour un vase en stéatite portant sur le couvercle une inscription circulaire, en caractères brāhmī préaśokéens, qui disait : « Ce dépôt de reliques du bienheureux Buddha [de la race] des Śākya est [l'œuvre pieuse] de Sukiti et de ses frères, avec ses sœurs, leurs fils et leurs femmes » (Lüders, 931) [13].

Trois miracles secondaires avaient également eu pour théâtre la région du Gange Moyen, et plus particulièrement Rājagṛha (Rājgir dans le district de Patna, au Bihār), Vaiśālī (Basārh dans le district de Muzaffarpur, au Bihār) et Śrāvastī (Sāheṭh-Māheṭh dans les districts de Gonda et Bahraich des Provinces Unies).

a. A Rājagṛha, un stūpa d'Aśoka et un pilier inscrit, surmonté d'un éléphant, rappelaient comment le nāga ivre, Nālāgiri ou Dhanapāla, lancé par Devadatta contre le Buddha, avait été vaincu par la bienveillance du Maître, et s'était agenouillé à ses pieds [14].

11 ARArchSurv 1906-7, p. 49.

12 J. Ph. Vogel, *Seals of b. Monasteries in Ancient India*, JCBRAS, 1950, p. 27-35.

13 W. C. Peppé et V. A. Smith, *The Piprahwa stūpa, containing relics of Buddha*, JRAS, 1898, p. 573 sq.

14 On a vu plus haut le rôle joué par Rājagṛha, la capitale aux cinq collines, dans la vie du Buddha. Diverses prospections effectuées à Rājgir ont dégagé le haut rempart, d'un circuit de 25 milles, qui entourait la ville, ainsi que deux forteresses. On croit avoir identifié l'emplacement du Gṛdhrakūṭaparvata « Mont du Pic du vautour », du Pipphalivana, retraite chère à Mahākāśyapa, et de la Saptaparṇiguhā, grotte où se seraient tenues — selon certaines sources — les assises du premier concile. Voir B. C. Law, *Rājagṛha in Ancient Literature*, Delhi, 1938; M. H. Kuraishi et A. Ghosh, *A Guide to Rājgir*, Delhi,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b. A Vaiśālī [15], au Markaṭahradatīra, des constructions similaires commémoraient le creusage de l'étang par les singes et l'offrande de miel au Buddha : ce dernier épisode, parfois localisé à Śrāvastī, figure sur les bas-reliefs de Bhārhut, de Sāñcī et du Gandhāra [16].

c. A Śrāvastī [17], après sa victoire sur les six maîtres hérétiques, Śākyamunī avait exécuté les miracles jumeaux de l'eau et du feu et multiplié les Buddha fictifs jusqu'au ciel des Akaniṣṭha : le prodige, relaté en détail par les sources sanskrites, est signalé également par les sources pāli qui en négligent cependant les traits les plus caractéristiques; mais ceux-ci apparaissent sur les sculptures ou les peintures de Bhārhut, du Gandhāra, de Sārnāth, d'Ajaṇṭā, du Magadha et du Koṅkana [18]. Hiuan-tsang mentionne un caitya, haut de soixante pieds, contenant une statue du Buddha assis : c'est en cet endroit que le Maître était entré en discussion avec les hérétiques. Le maître chinois signale encore, entre autres curiosités, les deux piliers aśokéens flanquant la porte orientale du Jetavana, ermitage que le Buddha avait reçu en cadeau du banquier Anāthapiṇḍada : les piliers étient surmontés respectivement d'une roue sculptée et d'un bœuf. Un stūpa ancien s'élevait également près du puits qui fournissait l'eau au Tathāgata.

Pāṭaliputra, l'actuel Patna [19], dont le Buddha avait prédit l'im-

1939; R. C. Majumdar, *Identification of some old sites in Rājagṛha*, JASB, XV, 1949, p. 65-80; A. Ghosh, *Rājgir 1950*, Ancient India, VII, 1951, p. 66-78 (avec plan détaillé de la ville et de ses collines, p. 67); D. N. Sen, *Sites in Rājgir associated with Buddha and his Disciples*, Buddha Jayanti Issue of JBRS, 1956, p. 136-158.

15 Sur l'identification Vaiśālī-Basārh, ARArchSurv, 1903-04, p. 81 sq.; 1913-14, p. 98 sq. — Carte de Vaiśālī dans B. C. Law, *Some Kṣatriya Tribes of Ancient India*, Calcutta, 1924.

16 Foucher, *Vie du Bouddha*, p. 289-293.

17 L'identification de Śrāvastī avec les deux villages jumeaux de Sāheṭh-Māheṭh remonte à Cunningham. Le Jetavana, donné au B. par Anāthapiṇḍada, est représenté par Sāheṭh, et Śrāvastī proprement dite par Māheṭh, ville fortifiée. Voir B. C. Law, *Śrāvastī in Indian Literature*, Delhi, 1935.

18 A. Foucher, *The Great Miracle of Śrāvastī*, dans The Beginnings of B. Art, P., 1927, p. 184-203; *Vie du Bouddha*, p. 281-285.

19 A Patna, deux sites seulement ont été fouillés systématiquement : Kumrāhār et Bulandībāgh. Les fouilles ont mis au jour un « pillared hall » de l'époque Maurya et divers établissements monastiques, dont un Ārogyavihāra « Couvent des malades », ainsi qu'il ressort d'un sceau en terre cuite découvert *in situ*. Sur les récentes fouilles, voir Ancient India, IX, 1953, pl. LXV.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

portance, était devenu la capitale du Magadha dès le règne d'Udāyin, et le centre de l'empire Maurya, où les Séleucides et les Lagides dépêchaient leurs ambassadeurs. On y trouvait plusieurs monuments anciens : un Dharmarājikastūpa renfermant un boisseau de reliques miraculeuses, l'Aśokārāma élevé par l'empereur sur l'emplacement du Kukkuṭarāma, un édicule protégeant la pierre où le Buddha avait imprimé la marque de ses pieds, une grotte aménagée par Aśoka à l'usage de son frère Mahendra, enfin un pilier inscrit commémorant le don du Jambudvīpa à la communauté bouddhique. Fa-hien et Hiuan-tsang, qui virent l'inscription, ont sans doute été les dupes de leurs cicerones lesquels ne pouvaient déjà plus lire les caractères aśokéens, mais n'ont pas voulu rester court et avouer leur ignorance.

Aux environs de Nālandā, appelée à devenir un grand centre universitaire à l'époque Gupta, les villages de Kālapināka et Kolika possédaient les stūpa commémorant la naissance et la mort des deux disciples éminents, Śāriputra et Maudgalyāyana.

2. Kauśāmbī. — Parmi les territoires bouddhiques des origines, il faut ranger Kauśāmbī, capitale des Vatsa, actuellement Kosam sur la Yamunā, dans le district d'Allahābād des Provinces Unies [20]. Important nœud de communications, elle était en liaison directe avec Mathurā et Ujjayinī à l'ouest, Pāṭaliputra à l'est. Śākyamuni y fit de longues et fréquentes visites, séjournant tour à tour dans les ārāma mis à sa disposition par les riches notables de la ville : Siṃsapāvana, Kukkuṭārāma, Pāvārikambavana, Badarikārāma et surtout Ghositārāma dont l'emplacement exact vient d'être récemment fixé par une inscription [21]. Les moines de Kauśāmbī passaient pour violents et querelleurs. Du vivant du Buddha déjà, une querelle provoquée par un motif futile, mit aux prises dogmaticiens (*dharmadhara*) et moralistes (*vinayadhara*). Un schisme en résulta, que le Maître tenta en vain d'apaiser. Voyant ses efforts de conciliation repoussés avec hauteur, il se retira dans la forêt voisine du Pāri-

Sur le rôle joué par la ville dans l'histoire du bouddhisme, B. Chaudhuri, *Pāṭaliputra : its Importance in the History of Buddhism*, IHQ, XXXII, 1956, p. 340-351.

20 Voir N. N. Ghosh, *Early History of Kauśāmbī*, Allahābād, 1935; B. C. Law, *Kauśāmbī in Ancient Literature*, Delhi, 1939.

21 Photographie du site dans Ancient India, IX, 1953, pl. LXIV.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leyyaka où la compagnie des éléphants solitaires lui parut préférable à celle des moines batailleurs.

Il a déjà été question d'Udayana, roi des Vatsa, plus célèbre par ses aventures amoureuses que sa piété bouddhique. Il ne voyait pas d'un très bon œil la sympathie dont ses femmes entouraient Ānanda au point de se dépouiller de leurs propres vêtements pour en faire cadeau au saint disciple. Il alla même jusqu'à tenter de faire dévorer par des fourmis rouges l'arhat Piṇḍola Bhāradvāja. L'histoire de ce personnage est unique dans le bouddhisme.

Fils du chapelain d'Udayana, Piṇḍola était entré dans l'ordre avec le secret espoir d'y assouvir sa gourmandise; mis à la diète par le Buddha, il finit par dompter sa fringale et atteignit l'état d'Arhat. Un jour cependant, un notable de Rājagṛha organisa un tournoi de magie : il suspendit au haut d'une longue perche un bol en bois de santal en spécifiant que le bol appartiendrait à qui pourrait l'enlever. Piṇḍola ne résista point à l'offre : usant de ses pouvoirs surnaturels, il s'éleva dans les airs, saisit la sébille et, poursuivant sa promenade aérienne, fit trois fois le tour de la ville. Le notable reprit alors le bol aux mains du vénérable et, l'ayant rempli d'une nourriture exquise, lui en fit cadeau. Le Buddha blâma sévèrement Piṇḍola d'avoir exercé en public, sans motif valable, ses pouvoirs miraculeux [22]. Des sources tardives, de provenance Sarvāstivādin, affirment que le Buddha, pour punir la légèreté et la gourmandise de l'arhat, lui interdit d'entrer dans le Nirvāṇa avant la fin des temps. En attendant sa délivrance, Piṇḍola, retiré dans l'Apara Godānīya ou sur le mont Gandhamādana, continue de prêcher la Loi et d'opérer des conversions. Il accueille de bonne grâce les invitations : c'est ainsi qu'il apparut à Aśoka, sous la forme d'un vieillard aux cheveux blancs et aux sourcils si longs qu'ils lui pendaient sur le front et cachaient ses yeux; à la demande du souverain, il décrivit la beauté du Tathāgata dont il avait été le disciple. Cet Ahasverus bouddhique aura tout naturellement sa place dans le groupe des Quatre puis des Seize Arhat censés protéger la Loi jusqu'à la venue de Maitreya. Les communautés chinoises ont adopté ce « Saint Moine », ainsi qu'elles l'appellent. Dès la fin du Ve siècle, elles lui élevèrent des statues et l'invitent régulière-

22 Vinaya, II, p. 110; Comm. du Dhammapada, III, p. 201 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment à partager le repas du couvent : sa place est réservée à table, et un siège vide et un bol sont disposés à son intention [23].

On s'est demandé si les légendes relatives à Kauśāmbī ne sont pas des inventions tardives, mais elles sont si bien attestées dans les Sūtra et Vinaya des diverses écoles que la question doit être résolue par la négative. Ces légendes qui remontent à une tradition ancienne constituent un cycle à part dans la littérature bouddhique : dans les collections canoniques, les *Kosambiya Sutta* (*Majjhima*, I, p. 320) et les *Kosambakkhandha* (*Vin.*, I, p. 337) forment des chapitres séparés.

En revanche, on rejettera comme apocryphe la fable aux termes de laquelle la première image du Buddha aurait été exécutée à Kauśāmbī sur les ordres d'Udayana, et reproduite à Śrāvastī à la demande de Prasenajit. A cette légende les Mūlasarvāstivādin en opposent une autre, tout aussi fantaisiste, attribuant la même initiative soit au banquier Anāthapiṇḍada, soit encore au roi du Magadha, Bimbisāra [24].

Aśoka fit élever à Kauśāmbī, sur l'emplacement du Ghoṣilārāma, un stūpa haut de deux cents pieds, mais tout comme le Buddha, il se heurta à l'intransigeance des moines de la région. C'est eux qu'il visait dans l'édit de Kosam, en menaçant d'expulsion tout religieux ou religieuse qui provoquerait un schisme dans la communauté. Le rescrit était gravé sur le pilier de Kosam qui se trouve actuellement à Allahābād. Si la communauté fut un moment florissante au point d'occuper une dizaine de monastères, elle était en pleine décadence à l'époque des pèlerins chinois, alors qu'elle ne comptait plus que 300 membres. Le relâchement des Kauśāmbiens était pour les autres religieux un sujet de scandale. Une prophétie les rend à l'avance responsables de la future extinction de la Bonne Loi : des querelles intestines opposeront les disciples du dernier docteur, Śiṣyaka, avec les partisans de Surata, l'ultime dépositaire de la discipline monastique; les deux maîtres y trouveront la mort; la communauté, privée de ses chefs, entrera en dissolution et la Lampe de la Loi s'éteindra [25].

23 Sur toutes ces légendes, S. Lévi, *Les seize Arhats protecteurs de la Loi*, JA, 1916, p. 204-275.

24 Hôbôgirin, III, p. 210, art. *Butsuzô*.

25 Voir ci-dessus, p. 218-220.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. L'Avanti et la côte occidentale. — A l'époque du Buddha, l'Avanti, dont le territoire correspondait en gros au moderne Mālwā, au Nimār et aux régions avoisinantes des Provinces Centrales, était le siège d'une des quatre grandes monarchies et avait pour maître le violent Caṇḍa Pradyota. Les deux villes principales étaient Ujjayinī au nord et Māhiṣmatī au sud. La région ne comptait encore qu'un petit nombre de croyants, commis par le Buddha à la surveillance de Mahā Kātyāyana. Au début, il était pratiquement impossible de réunir les dix moines requis pour procéder validement aux ordinations; par ailleurs la règle monastique instituée par le Bienheureux paraissait impraticable en plusieurs points. Śroṇa Koṭikarṇa fut donc dépêché auprès du Buddha pour obtenir certaines dérogations à la discipline, et le Buddha, se rendant à ses raisons, reconnut la validité de l'ordination conférée par un chapitre restreint de cinq moines, et autorisa les religieux de l'Avanti à porter des chaussures épaisses, à se baigner régulièrement et à se servir de couvertures de peau [26]. Śiśunāga, qui régna au Magadha de 414 à 396 a. C., rattacha l'Avanti à sa couronne, et dès lors la Bonne Loi y fit de notables progrès : selon la tradition, 88 arhat représentèrent la province aux assises de Vaiśālī, en 386 ou 376 a. C. [27]. Dans sa jeunesse, Aśoka exerça une vice-royauté en Avanti, et c'est là qu'il rencontra et épousa la pieuse Devī qui lui donna deux enfants, Mahinda et Saṃghamittā, les futurs apôtres de Ceylan [28]. Avant son départ pour la grande île, Mahinda se rendit en Avanti pour y saluer sa mère. Il séjourna, durant six mois, au couvent du Dakkhiṇāgiri, et durant un mois, au Cetiyagiri de Vedisa (skt. Vidiśā), l'actuelle Bhilsā, au confluent de la Beś et de la Betwā [29].

L'Avanti fut vraisemblablement le centre d'une école exégétique et grammaticale qui prétendait remonter à Mahā Kātyāyana, le grand disciple du Buddha, à ne pas confondre avec Mahākātyāyanīputra, auteur du *Jñānaprasthāna,* lequel vécut au IIIe siècle après le Nirvāṇa. Il paraît que, du vivant du Buddha, Mahākātyāyana aurait composé un *Pi-lö* (Piṭaka) pour expliquer les Āgama de son

26 Vinaya, I, p. 194-198.

27 Vinaya, II, p. 299.

28 Mahāvaṃsa, XII, 8 sq.

29 Dīpavaṃsa, VI, 15; XII, 14, 35; Mahāvaṃsa, XIII, 6-9; Samanta, p. 70-71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Maître, et l'ouvrage serait encore en usage dans l'Inde du Sud [30]. En tout cas, au Ve siècle, à l'époque de Buddhaghosa, circulaient sous le nom de Mahākaccāyana des ouvrages exégétiques, *Peṭakopadesa* et *Nettippakaraṇa*, et grammaticaux, *Kaccāyanavyākaraṇa* ou *Kaccāyanagandha* [31]; mais, en ce qui concerne les deux premiers, seuls les bouddhistes birmans en reconnaissent la canonicité. Si cette école a vraiment existé, elle ne manqua pas d'exercer une influence sur la formation littéraire du pāli dont certains auteurs cherchent précisément l'origine en Avanti.

De passage à Ujjayinī, Hiuan-tsang mentionne quelques dizaines de monastères, la plupart en ruines [32], et, à proximité de la ville, un stūpa à l'endroit où Aśoka avait construit un « enfer », c'est-à-dire une prison aménagée selon le plan des enfers bouddhiques. Le célèbre voyageur ne dit rien des très nombreux monuments bouddhiques dont la région se couvrit entre le IIIe siècle a. C. et le XIe siècle p. C., mais dont l'archéologie moderne eut cependant connaissance au début du XIXe siècle.

Le complexe des « Bhīlsa Topes » [33] est situé dans une région montagneuse occupée en partie par le village de Sāñcī, dans l'état de Bhopāl, à proximité de Bhīlsa, où se trouvait dans les temps anciens la cité fameuse de Vidiśā, chef-lieu du Mālwā oriental. Vidiśā est maintenant connue sous le nom de Besnagar. Cinq sites importants ont été explorés dans les environs de la capitale :

1. Sāñcī [34], appelé Kākaṇāva ou Kākaṇāya par les anciennes inscriptions brāhmī (Majumdar, 7, 17 b, 394, 396, 404), Kākanādaboṭa par les épigraphes de l'époque Gupta (Id., 833, 834), et enfin, à partir du VIIe siècle, Boṭa-Śrīparvata (Id., 842), est peut-être ce « Mont aux sanctuaires » (Cetiyagiri) ou ce « Mont de Vidiśā »

30 Voir ci-dessus, p. 207-208.

31 En fait l'auteur de cette grammaire n'a rien de commun ni avec Mahā Kaccāyana, ni même avec l'auteur du Peṭaka et du Netti : cf. W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, p. 25.

32 Sur Ujjayinī, voir B. C. Law, *Ujjayinī in Ancient India*, Gwalior Arch. Department, 1944. Les fouilles exécutées en 1938 par M. B. Garde ont mis au jour un stūpa aśokéen, construit en mœllons avec revêtement en briques, dont le sommet contenait des monnaies poinçonnées et des fragments de poterie; cf. An. Bibl. of Indian Arch., XIV, 1939, p. 3.

33 A. Cunningham, *The Bhīlsa Topes*, L., 1879.

34 J. Marshall, *A Guide to Sanchi*, 3e éd., Delhi, 1936; J. Marshall et A. Foucher, *The Monuments of Sāñchī*, 3 vol., Delhi, 1940.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

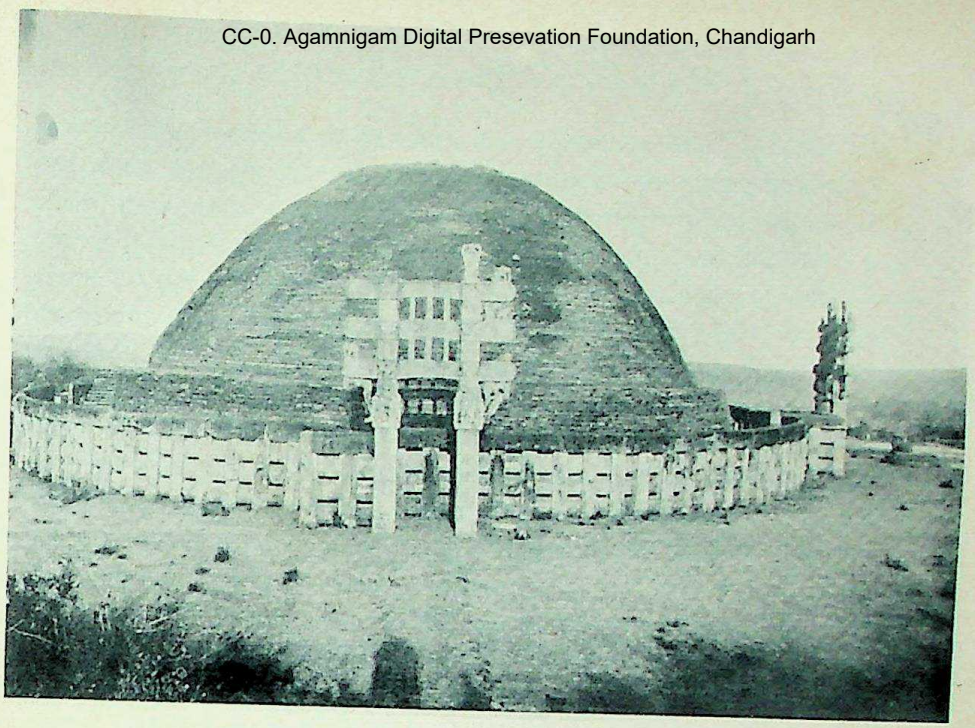
(Vedisagiri), dont parle la chronique singhalaise (*Dpv.*, VI, 15; XII, 14, 35; *Mhv.*, XIII, 6-9, 18; *Samanta*, p. 70-71). Ce fut la ville natale des apôtres de Ceylan, Mahinda et Saṃghamittā; elle possédait, à l'époque d'Aśoka, un vihāra où Mahinda et ses compagnons séjournèrent pendant trente jours avant leur départ pour Ceylan.

Le site sacré englobait dans son enceinte une cinquantaine de monuments bouddhiques dont les plus anciens pouvaient remonter à l'époque Maurya, les plus récents descendant jusqu'au XIe siècle de notre ère. Ils se classent tout naturellement en stūpa, piliers commémoratifs (*lāṭ*), temples (*caitya*) et monastères (*saṃghārāma*).

Sont de l'époque Maurya le noyau primitif (en briques) du Grand stūpa 1, le pilier d'Aśoka et le temple absidal de la construction 40. — Sont de l'époque Śuṅga le revêtement en pierres et la grande balustrade au sol (non sculptée) du stūpa 1, le pilier n° 25, le corps du stūpa 2 et sa balustrade sculptée (ca 125-100 a. C.), le corps du stūpa 3, balustrade exclue; enfin les stūpa 4 et 6. — Les quatre portails (*toraṇa*) du stūpa 1 et le portail unique du stūpa 3, dont les sculptures constituent les réalisations les plus caractéristiques de l'ancien art bouddhique, datent des premiers souverains Śātavāhana (60-17 a. C.).

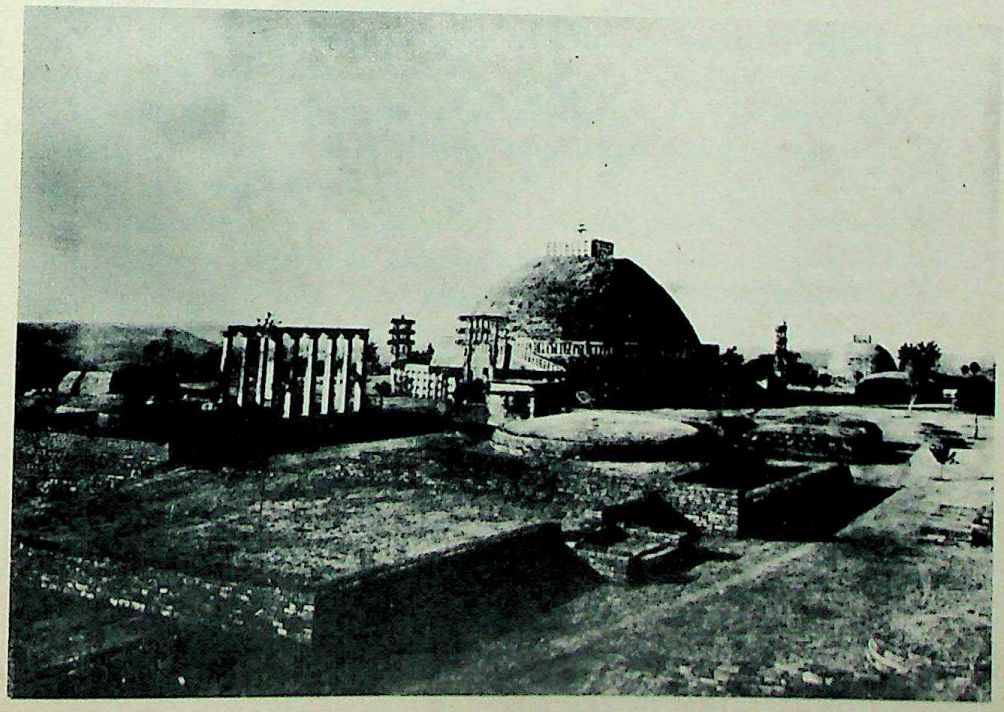
Le stūpa 1, ou Grand stūpa de Sāñcī, a droit à une description sommaire. Il se composait primitivement d'un dôme (*aṇḍa*) hémisphérique plein, en briques, surmonté d'un parasol (*chattra*) en pierre, et reposant sur une terrasse (*medhi*) circulaire de 4 m. 50 de haut et de 1 m 70 de large. — A l'époque Śuṅga (entre 187 et 75 a. C.), le dôme reçut un revêtement en pierre qui le porta à ses dimensions actuelles : 12 m 80 de hauteur, avec un diamètre de 32 m 20. Il fut couronné d'un kiosque (*harmikā*) rectangulaire au centre duquel vint se ficher la hampe aux parasols (*chattrāvalī*). Autour de la terrasse, fut ménagé un chemin de ronde (*pradakṣiṇāpatha*), pavé de dalles et circonscrit sur sa grande circonférence par une balustrade (*vedikā*) en pierre. De forme légèrement oblongue, cette grande balustrade mesure transversalement 43 m 60 de l'est à l'ouest, 44 m 70 du nord au sud; ses montants (*stambha*), hauts de 3 m 10, sont réunis au sommet par une main courante (*uṣṇīṣā*), haute de 0 m 68, et supportent trois rangées de traverses (*sūci*). — Au début de l'époque Andhra, sous les premiers Śātavāhana (fin de l'ère ancienne), la terrasse circulaire fut bordée par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Demoulin.)

VII. — Sāñcī. Grand Stūpa. Vue prise de l'Est.



(Cl. General Direction of Archaeology of India.)

VIII. — Sāñcī. Grand Stūpa. Vue du Sud-Est.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

une petite balustrade en pierre à laquelle on accédait, du côté sud, par deux rangées d'escaliers se rencontrant en leur sommet. En outre, aux quatre points cardinaux de la grande balustrade au sol, furent ménagées quatre portes (*toraṇa*) monumentales, hautes d'environ 10 mètres, sans compter les symboles mystiques qui en couronnaient le sommet. Chaque porte se compose de deux jambages carrés, de 0 m. 68 de côté et de 4 mètres d'élévation. La distance qui les sépare est de 2 m 15. Les jambages sont surmontés de deux grands chapitaux, hauts de 1 m. 25, soutenant trois linteaux ou architraves légèrement incurvés et débordant sur les côtés. Tant sur leurs faces antérieures que postérieures, les portes sont couvertes de sculptures en bas-relief, et des caryatides relient le côté extérieur des chapiteaux à la première architrave.

Ces quatre portes sont sensiblement contemporaines. La porte méridionale était un « don d'Ānaṃda, fils de Vāṣithī, chef des artisans du rājan Sirī Sātakani » (Majumdar, 398; Lüders, 346), qui régna, semble-t-il, de 27 à 17 a. C. Les portes septentrionale, orientale et occidentale ont des inscriptions imprécatoires (Majumdar 389, 396, 404) caractérisées par un même type d'écriture et des formes d'expression identiques. Le linteau médian de la porte méridionale et le jambage sud de la porte occidentale furent offerts par une seule et même personne, Balamitra, disciple d'Ayacuḍa (Majumdar, 399, 402); de même, le jambage sud de la porte orientale et le jambage nord de la porte occidentale furent offerts, l'un et l'autre, par le même Nāgapiya, banquier d'Achāvaḍa, natif de Kurara (Majumdar, 397, 403).

Par son style décadent, le portail du stūpa 3, dont les sculptures reprennent les sujets déjà traités par le Grand stūpa 1, apparaît comme le plus récent en date.

De nombreux piliers, la plupart de l'époque Gupta, furent érigés sur la grande terrasse de Sāñcī. Celui d'Aśoka, haut de 12 m. 50, se dressait près de la porte méridionale et portait, en caractères brāhmī, l'édit condamnant le schisme. Il est aujourd'hui brisé : le tronc seul demeure *in situ;* le chapiteau, conservé au musée, se compose d'un lotus campaniforme renversé, d'un entablement sculpté de chèvrefeuilles et de paires d'oies, et de quatre avant-trains de lions adossés mais qui, à la différence du pilier de Sārnāth, ne soutenaient pas de Roue de la Loi.

Les stūpa 3, 4 et 6, sur la terrasse principale, et le stūpa 2, sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une petite balustrade en pierre à laquelle on accédait, du côté sud, par deux rangées d'escaliers se rencontrant en leur sommet. En outre, aux quatre points cardinaux de la grande balustrade au sol, furent ménagées quatre portes (*toraṇa*) monumentales, hautes d'environ 10 mètres, sans compter les symboles mystiques qui en couronnaient le sommet. Chaque porte se compose de deux jambages carrés, de 0 m. 68 de côté et de 4 mètres d'élévation. La distance qui les sépare est de 2 m 15. Les jambages sont surmontés de deux grands chapitaux, hauts de 1 m. 25, soutenant trois linteaux ou architraves légèrement incurvés et débordant sur les côtés. Tant sur leurs faces antérieures que postérieures, les portes sont couvertes de sculptures en bas-relief, et des caryatides relient le côté extérieur des chapiteaux à la première architrave.

Ces quatre portes sont sensiblement contemporaines. La porte méridionale était un « don d'Ānaṃda, fils de Vāṣithī, chef des artisans du rājan Sirī Sātakani » (Majumdar, 398 ; Lüders, 346), qui régna, semble-t-il, de 27 à 17 a. C. Les portes septentrionale, orientale et occidentale ont des inscriptions imprécatoires (Majumdar 389, 396, 404) caractérisées par un même type d'écriture et des formes d'expression identiques. Le linteau médian de la porte méridionale et le jambage sud de la porte occidentale furent offerts par une seule et même personne, Balamitra, disciple d'Ayacuḍa (Majumdar, 399, 402) ; de même, le jambage sud de la porte orientale et le jambage nord de la porte occidentale furent offerts, l'un et l'autre, par le même Nāgapiya, banquier d'Achāvaḍa, natif de Kurara (Majumdar, 397, 403).

Par son style décadent, le portail du stūpa 3, dont les sculptures reprennent les sujets déjà traités par le Grand stūpa 1, apparaît comme le plus récent en date.

De nombreux piliers, la plupart de l'époque Gupta, furent érigés sur la grande terrasse de Sāñcī. Celui d'Aśoka, haut de 12 m. 50, se dressait près de la porte méridionale et portait, en caractères brāhmī, l'édit condamnant le schisme. Il est aujourd'hui brisé : le tronc seul demeure *in situ;* le chapiteau, conservé au musée, se compose d'un lotus campaniforme renversé, d'un entablement sculpté de chèvrefeuilles et de paires d'oies, et de quatre avant-trains de lions adossés mais qui, à la différence du pilier de Sārnāth, ne soutenaient pas de Roue de la Loi.

Les stūpa 3, 4 et 6, sur la terrasse principale, et le stūpa 2, sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le flanc occidental de la montagne, sont de l'époque Śuṅga. D'une hauteur de 7 mètres, d'un diamètre de 15 mètres et muni d'un seul toraṇa, le stūpa 3 contenait deux reliquaires en pierre renfermant les ossements de Śāriputra et de Maudgalyāyana (MAJUMDAR, 14, 13; LÜDERS, 665, 666). Le stūpa 2, dont la balustrade sans *toraṇa* demeure intacte, renfermait, dans un coffre en pierre, quatre reliquaires en stéatite avec des ossements ayant appartenu aux saints Haimavata, et notamment à Majjhima et Kassapagotta connus par la chronique singhalaise (MAJUMDAR, 4, 3; LÜDERS, 656, 655).

2. Le site de Sonārī, 6 milles au S.-O. de Sāñcī, comportait huit stūpa, dont deux, de grandes dimensions — respectivement 14 m 40 et 8 m. de diamètre —, occupaient chacun le centre d'une large terrasse carrée. Le stūpa 2 contenait lui aussi, dans des boîtes en cristal et des cassettes en stéatite, les ossements des saints Haimavata : Majjhima, Kassapagotta et Dundubhissara (LÜDERS, 156-160).

3. Le mont Satdhāra, à l'ouest de Sāñcī, sur la rivière Beś, était occupé par sept stūpa. Le premier, de dimensions géantes — 30 mètres de diamètre sur 22 m 50 de hauteur — n'a livré aucun reliquaire. Le second, beaucoup plus petit, renfermait deux cassettes vides inscrites aux noms de Śāriputra et de Mahā-Maudgalyāyana (LÜDERS, 152-153). Le troisième contenait des reliquaires, mais sans inscriptions. Les quatre autres avaient déjà été « exploités » par des vandales.

4. Les stūpa de Bhojpur, sur les hauteurs de la Betwā à 7 milles au s.-e. de Sāñcī, étaient au nombre de trente-trois. Le plus grand d'entre eux, d'un diamètre de 18 m 30, occupait le centre d'une terrasse nivelée longue de 75 m 60 et large de 64 m 20. Les autres, de dimensions moindres, ont livré quelques jarres de terre cuite inscrites aux noms de saints inconnus, tel l'Upahitaka du stūpa 7 (LÜDERS, 678).

5. A Andher, 5 milles au s.-e. de Bhojpur, un groupe de trois petits stūpa bien conservés a fourni des reliques et boîtes ou vases en stéatite inscrits aux noms des saints Haimavata, et notamment Majjhima et Kassapagotta (LÜDERS, 680-684).

L'Avanti méridional, capitale Māhiṣmatī, eut également ses monuments bouddhiques [35]. Sur un massif montagneux situé aux envi-

35 Sur les fouilles récentes, H. D. SANKALIA, *Excavations in the Narmada valley*, Journ. Mahārāja Sayajirao Univ. of Baroda, II, 1953, p. 99 sq.; *The*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

rons de Māhiṣmatī, à trois milles au sud de Kasrawad (district de Nimad de l'état du Holkar), le site nommé Itbardi « Mont des briques », exploré au cours des années 1936-39, a révélé l'existence de onze stūpa de briques dont le plus grand avait 10 m. 50 de diamètre. Sur les fragments de tessons inscrits, figurent des noms de lieux et de personnes dont certains sont identiques à ceux trouvés sur les graffites de Bhārhut. Des monnaies, des objets en ivoire et de la verroterie ont aussi été trouvés, qui permettent d'assigner au site la date du IIe siècle a. C. [36].

Des rapports étroits unirent les bouddhistes de l'Avanti avec leurs coreligionnaires de la côte occidentale, désignée sous le terme générique d'Aparānta, et comprenant le Sindh, le Rājputāna occidental, le Cutch, le Gujarāt ainsi que les régions avoisinant la basse Narmadā. Selon la tradition sanskrite (*Vin. des Mūlasarv.*, T 1448, k. 2-4, p. 7 c - 17 a ; *Divya*, p. 24-55 ; *Karmavibhaṅga*, p. 63-64), reprise plus tard à Ceylan (*Comm. du Majjhima*, V, p. 85-92 ; *Comm. du Saṃyutta*, II, p. 374-379), les habitants du port de Śūrpāraka, en Śroṇāparāntaka, eurent connaissance de la Bonne Loi du vivant même du Buddha. Le riche marchand Pūrṇa, originaire de la ville, s'étant rendu à Śrāvastī avec une caravane, y rencontra le Buddha qui le convertit et prêcha à son intention le *Puṇṇovādasutta* (*Majjhima*, III, p. 267-270). Pūrṇa résolut d'amener ses compatriotes à la foi. Rentré à Śūrpāraka, il résida tour à tour aux monastères de l'Ambahaṭṭhapabbata, du Samuddagiri, de Mātulagiri pour se fixer enfin au Makulakārāma. C'est là qu'il réunit autour de lui un grand nombre de disciples des deux sexes et construisit, avec le bois de santal que son frère lui fournissait, un pavillon circulaire, le Candanamāla Prāsāda, demeuré célèbre dans l'iconographie bouddhique [37]. Pūrṇa y convia un jour le Buddha ; le maître s'y rendit par la voie des airs avec cinq cents disciples, et y séjourna durant une nuit. Au retour, sur la demande des Nāga, il laissa l'empreinte de son pied sur la rive de la rivière Narmadā. Si cette légende est probablement apocryphe, il n'en demeure pas moins qu'à l'époque Maurya la côte occidentale en général, Śūrpāraka en particulier,

archaeological sequence of Central India, South-Western Journal of Anthropology, IX, 1953, p. 343 sq.

36 D. B. Diskalkar, *Excavations at Kasrawad*, IHQ, XXV, 1949, p. 1-18.

37 Notamment une miniature népalaise du XIe siècle : A. Foucher, *Étude sur l'iconographie b. de l'Inde*, I, P., 1900, p. 62, pl. I, no 6.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fut travaillée par la propagande. On a retrouvé à Sopāra (nom actuel de Śūrpāraka) un fragment de basalte où se lit un petit morceau de l'édit VIII d'Aśoka, et un stūpa contenant des reliques enfermées dans des cassettes de pierre, d'argent et d'or [38]. Après le concile de Pāṭaliputra, Yonaka Dhammarakkhita aurait été dépêché en mission en Aparānta.

Dans le même temps, le thera Rakkhita était envoyé à Vanavāsa, dans le Kanara septentrional. Mais Hiuan-tsang, visitant Koṅkaṇapura — qu'il faut sans doute identifier à Vanavāsa —, y découvrit les traces d'une évangélisation plus ancienne : un stūpa élevé sur les cendres de Śroṇaviṃśatikoṭi, un stūpa d'Aśoka marquant l'endroit où l'arhat avait opéré des miracles et accompli des conversions, enfin une statue de Maitreya, en bois de santal, sculptée par ses mains. Ce Śroṇaviṃśatikoṭi n'est autre que le Soṇakoḷivisa des sources pāli : originaire du Campā, il était d'une richesse fabuleuse, et son corps avait l'éclat de l'or ; invité par Bimbisāra à Rājagṛha, il avait rencontré le Buddha, s'était converti et avait conquis l'état d'Arhat (*Vin.*, I, p. 179-185).

D'autres monuments anciens sont encore signalés par Hiuan-tsang sur la côte orientale et les régions avoisinantes : au Mahārāṣṭra, cinq stūpa de type primitif érigés en l'honneur des Buddha du passé ; au Gujarāt (Surāṣṭra et Lāṭa), à proximité de Valabhī, quantité de stūpa d'Aśoka destinés à commémorer une prétendue visite du Buddha en ces régions.

4. Mathurā. — Capitale des Śūrasena, important nœud de communications sur la Yamunā, Mathurā, actuellement Muttra, avait bénéficié d'une rapide visite du Buddha : le Maître n'y prolongea point son séjour, rendu désagréable par les inégalités du sol, l'épaisseur de la poussière, la méchanceté des animaux, la sauvagerie des Yakṣa et les obstacles mis à la mendicité (*Aṅguttara*, III, p. 256 ; et son *Comm.*, III, p. 329). Son disciple Mahākātyāyana n'eut pas la même répugnance, qui demeura quelque temps au monastère de Gundāvana où il reçut la visite du roi Avantiputra et de savants brāhmanes venus discuter avec lui les privilèges de leur caste (*Majjhima*, II, p. 84). Trente bhikṣu mathuriens embrassèrent le

38 Sur ce stūpa, réexaminé en 1939 par Mr. Munir, voir An. Bibl. of Indian Arch., XIV, 1939, p. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le roi indo-grec Démétrios. Les Maurya veillèrent avec un soin jaloux sur cette région dont ils mesuraient toute l'importance. L'Uttarāpatha, comme ils l'appelaient, était l'une des quatre provinces administrées par des vice-rois ou des princes royaux : Aśoka et son fils Kuṇāla y exercèrent tour à tour un gouvernement dont le siège était Takṣaśilā. Le grand empereur y établit son Dharma : deux recensions des quatorze ordonnances, en alphabet kharoṣṭhī, furent gravées sur le roc, l'une à Shāhbāzgaṛhī dans le district de Peshāwār, l'autre à Mānsehrā dans le district de Hazāra; de plus, un fragment d'édit, en écriture araméenne, a été découvert récemment au Lampāka dans le district de Laghmān. Les missionnaires bouddhiques suivirent de près les fonctionnaires impériaux, et les sources sanskrites sont d'accord avec la chronique pāli pour attribuer la conversion du Kaśmīra-Gandhāra à l'arhat Madhyāntika (pāli, Majjhantika) et à ses compagnons. Toutefois, pour les premières, Madhyāntika était un disciple d'Ānanda, et son activité se serait déployée en l'an 50 p. N., tandis que pour la seconde Majjhantika était contemporain d'Aśoka et disciple de Moggaliputtatissa. En fait, le Nord-Ouest n'a pas pu être converti avant l'époque Maurya : avant cette date en effet, la propagande bouddhique demeurait confinée dans la région du Gange Moyen et de l'Avanti, avec quelques poussées en direction des côtes occidentale et orientale, et l'Uttarāpatha se débattait encore sous les satrapes macédoniens dressés les uns contre les autres : le moment était mal choisi pour une pacification religieuse.

Les indices ne manquent pas, qui permettent de conclure à l'implantation du bouddhisme dans le Nord-Ouest à l'époque Maurya. Le plus probant est le grand nombre de « Stūpa d'Aśoka » signalés dans la région par Hiuan-tsang et dont la plupart avaient 200 pieds de hauteur : un à Śatadru sur la Sutlej; un à Kulūta sur la haute Biās; deux à Takka sur la Chenāb; un au Tāmasavana; quatre au Kaśmīr; deux à Siṃhapura dans le Salt Range; trois à Takṣaśilā (st. du Trésor de Maitreya, st. du Don de la tête et st. de Kuṇāla); deux en Uḍḍiyāna (st. du Don de la chair, st. de Rohitaka); cinq au Gandhāra (st. de la Prédication des Buddha du passé; st. du Don des yeux; stūpa commémorant deux exploits de Viśvantara; st. d'Ekaśṛṅga); trois dans le district de Nagarahāra (st. de la Prédiction de Dīpamkara, st. de l'offrande de la chevelure, et stūpa géant de Gunda Chismeh); plusieurs dizaines au Jāguḍa dans la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

versions qu'il fallut instituer un système de fiches pour les dénombrer. Ce fut lui, et non Moggaliputtatissa, qui s'instaura le conseiller spirituel d'Aśoka, le guida dans ses pèlerinages et lui indiqua l'emplacement des stūpa à construire. Par ces légendes, les Kaśmīriens espéraient démontrer la haute antiquité de leur école de Dhyāna, dont les origines ne remontent pas plus haut que la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne.

Mais les Kaśmīriens étaient aussi des maîtres en Vinaya dont ils connurent et traduisirent les cinq recensions. Comme on l'a vu plus haut, ils prétendirent que le texte primitif avait eu encore cours à Mathurā à l'époque d'Upagupta; mais les disciples de ce dernier, pour faire triompher leur vues particulières, divisèrent l'unique Grand Vinayapiṭaka en cinq Vinaya adventices.

Quoi qu'il en soit, Mathurā, avec le Nord-Ouest de l'Inde et le Kaśmīr, fut l'une des citadelles de l'école Sarvāstivādin qui passe pour avoir introduit l'usage du sanskrit dans la tradition bouddhique. L'*Aśoka-* et le *Divyāvadāna,* qu'il faut rattacher avec M. J. Przyluski à l'école de Mathurā, sont en sanskrit généralement grammatical, mais avec un vocabulaire distinct dont quelques termes sont en prākrit ou refaits sur le prākrit; de plus, ces textes ont de ces habitudes stylistiques de répétition et de coordination qui les rapprochent du pāli. Gauche et naïve, la langue des Avadāna est très inférieure au kāvya bouddhique pratiqué dans le Nord-Ouest de l'Inde par des poètes comme Mātṛceṭa, Kumāralāta et surtout Aśvaghoṣa. Mais Mathurā, au moment où l'Inde Centrale inaugurait l'usage du sanskrit mixte en épigraphie, semble bien avoir pris l'initiative du recours au sanskrit dans la rédaction des textes bouddhiques. Des brâhmanes instruits et versés dans les Veda étaient nombreux sur son territoire, et il importait de discuter avec eux sur un pied d'égalité, dans une langue dont le prestige était universellement reconnu.

5. Le Nord-Ouest de l'Inde. — L'importante marche frontière, après avoir subi le joug achéménide durant deux siècles et demi (559-336) et l'occupation macédonienne durant trois décades (336-306), avait rallié la mère patrie en 306, aux termes de la convention conclue entre Séleucos Ier et Candragupta. Elle devait graviter dans l'orbite de l'empire indien des Maurya de 306 à 189 environ, date à laquelle elle tomba à nouveau sous la coupe d'un souverain étranger,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le roi indo-grec Démétrios. Les Maurya veillèrent avec un soin jaloux sur cette région dont ils mesuraient toute l'importance. L'Uttarāpatha, comme ils l'appelaient, était l'une des quatre provinces administrées par des vice-rois ou des princes royaux : Aśoka et son fils Kuṇāla y exercèrent tour à tour un gouvernement dont le siège était Takṣaśilā. Le grand empereur y établit son Dharma : deux recensions des quatorze ordonnances, en alphabet kharoṣṭhī, furent gravées sur le roc, l'une à Shāhbāzgaṛhī dans le district de Peshāwār, l'autre à Mānsehrā dans le district de Hazāra; de plus, un fragment d'édit, en écriture araméenne, a été découvert récemment au Lampāka dans le district de Laghmān. Les missionnaires bouddhiques suivirent de près les fonctionnaires impériaux, et les sources sanskrites sont d'accord avec la chronique pāli pour attribuer la conversion du Kaśmīra-Gandhāra à l'arhat Madhyāntika (pāli, Majjhantika) et à ses compagnons. Toutefois, pour les premières, Madhyāntika était un disciple d'Ānanda, et son activité se serait déployée en l'an 50 p. N., tandis que pour la seconde Majjhantika était contemporain d'Aśoka et disciple de Moggaliputtatissa. En fait, le Nord-Ouest n'a pas pu être converti avant l'époque Maurya : avant cette date en effet, la propagande bouddhique demeurait confinée dans la région du Gange Moyen et de l'Avanti, avec quelques poussées en direction des côtes occidentale et orientale, et l'Uttarāpatha se débattait encore sous les satrapes macédoniens dressés les uns contre les autres : le moment était mal choisi pour une pacification religieuse.

Les indices ne manquent pas, qui permettent de conclure à l'implantation du bouddhisme dans le Nord-Ouest à l'époque Maurya. Le plus probant est le grand nombre de « Stūpa d'Aśoka » signalés dans la région par Hiuan-tsang et dont la plupart avaient 200 pieds de hauteur : un à Śatadru sur la Sutlej; un à Kulūta sur la haute Biās; deux à Takka sur la Chenāb; un au Tāmasavana; quatre au Kaśmīr; deux à Siṃhapura dans le Salt Range; trois à Takṣaśilā (st. du Trésor de Maitreya, st. du Don de la tête et st. de Kuṇāla); deux en Uḍḍiyāna (st. du Don de la chair, st. de Rohitaka); cinq au Gandhāra (st. de la Prédication des Buddha du passé; st. du Don des yeux; stūpa commémorant deux exploits de Viśvantara; st. d'Ekaśṛṅga); trois dans le district de Nagarahāra (st. de la Prédiction de Dīpamkara, st. de l'offrande de la chevelure, et stūpa géant de Gunda Chismeh); plusieurs dizaines au Jāguḍa dans la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vallée de l'Arghandāb et du Moyen Hēlmand ; un au Kapiśa (st. de Pīlu-sār) ; un dans la vallée de l'Andar-āb [46].

Il était très facile aux pèlerins de distinguer ces vieux stūpa, au dôme hémisphérique plein, des stūpa plus récents de type gandhârien, beaucoup plus compliqué, et comportant généralement une base carrée, un tambour, un dôme et enfin un pinacle de parasols. Plusieurs des stūpa anciens signalés par Hiuan-tsang ont été identifiés : les ruines du « Trésor de Maitreya » se trouvent sur la crête dominant Baotī Piṇḍ ; le « Don de la tête » est l'actuel Bhallaṛ Stūpa occupant la pointe occidentale du mont Sarda ; le « Mémorial de Kuṇāla » est situé sur la pente septentrionale du Hathiāl d'où l'on domine le site de Sirkap et toute la vallée du Haro [47]. Par ailleurs, les traits caractéristiques du stūpa aśokéen se reconnaissent encore actuellement dans les ruines de Mānikyāla au Penjab, du tope de Shāhpūr à l'est de Shāh-Ḍhērī et du tope de Chakpat près du fort de Chakdarra dans la vallée du Swāt [48].

Un autre indice de la pénétration bouddhique est la localisation sur le sol du Nord-Ouest, et plus particulièrement du Gandhāra, de l'Uḍḍiyāna et du Penjab occidental, de quantité de légendes empruntées aux vies antérieures du Tathāgata [49]. L'Inde gangétique avait été le théâtre de l'existence dernière du Buddha ; le Nord-Ouest prétendit que ses vies antérieures s'étaient déroulées sur son sol. Chaque ville, chaque localité eut bientôt sa légende à elle, et son stūpa pour la commémorer. A Nagarahāra (Jelāl-ābād), Śākyamuni avait reçu la prédiction du buddha Dīpaṃkara, et étendu sa chevelure sous les pieds du Tathāgata. A Puṣkarāvatī (Shāh-Ḍhērī et Chārsadda), Śibi avait fait don de ses yeux à un mendiant, et Śyāma, alors qu'il cueillait des fruits pour ses parents aveugles, avait été frappé par une flèche empoisonnée. A Varṣapura (Shāhbāzgaṛhī), Viśvantara avait cédé à un brāhmane insatiable son éléphant blanc, son royaume, son attelage, son épouse et ses enfants. A Shāh-koṭ, le ṛṣi Ekaśṛṅga, séduit par une courtisane, l'avait

46 Voir le détail dans WATTERS, I, p. 180-286.

47 Sir John MARSHALL, *Taxila*, I, p. 348 ; III, pl. 87 a.

48 Références dans A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 67, n. 1.

49 Sur l'acclimatation et la localisation des légendes dans le Nord-Ouest, voir A. FOUCHER, *Notes sur la Géographie ancienne du Gandhāra*, Extrait du BEFEO, 1902, 49 pp. avec une carte des sites ; *Art gréco-bouddhique*, II, p. 407-421 ; *Vieille Route de l'Inde*, p. 268 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ramenée en ville sur ses épaules. A Maṅgalapura (Manglaor), Kṣāntivādin s'était livré, sans une plainte, aux coups du roi Kali. Sur le mont Hi-lo ou Hidda (Ilam, sur la bordure du Swāt et du Būnēr), un jeune brâhmaṇe s'était précipité du haut d'un arbre pour avoir communication d'un verset de la Loi. Au Mahāvana (Sounīgrām), le roi Sarvada, voulant faire l'aumône alors qu'il était dépourvu d'argent, s'était livré à prix d'or à son ennemi. Au Masurasaṃghārāma (Goumbatai, près de Toursak dans le Būnēr), Dharmarata avait transcrit un texte de la Loi en utilisant sa peau comme parchemin, un de ses os comme calame, et son sang en guise d'encre. A Girārai, le roi Śibi avait racheté, au poids de sa chair, un pigeon poursuivi par un faucon. Au monastère de Sarpauṣadhi dans la vallée du Sānirāja (Adinzai), Indra, transformé en serpent, avait sauvé la population de la famine et de la peste, tandis qu'un serpent industrieux faisait jaillir l'eau d'un rocher. A Rohitaka, le roi Maitrībala avait nourri de son propre sang cinq Yakṣa. A Takṣaśilā, le roi Candraprabha s'était tranché la tête pour en faire don au brāhmaṇe Raudrākṣa. Sur le Haut Indus, le prince Mahāsattva avait livré son corps à une tigresse affamée; à Ādirājya et Bhadrāśva, sur l'emplacement des deux fondations alexandrines sur le Jhelum, Nikaia et Boukephala, le roi mythique Mahāsaṃmata avait reçu l'onction royale et pris livraison d'un merveilleux cheval.

Les zélés propagandistes avaient donc puisé dans le riche répertoire des Jātaka où le Bodhisattva, sous une forme d'existence humaine, animale ou divine, avait pratiqué les grandes vertus de son état, et notamment la générosité, la patience, l'énergie et la sagesse, non sans tomber parfois — comme ce fut le cas pour Ekaśṛṅga — dans d'inévitables faiblesses humaines. Avec Bénarès qui revendiquait également comme siens quelques Jātaka (l'Éléphant blanc à six défenses, la Perdrix, le Cerf et le Lièvre), le Gandhāra fut le seul à pratiquer le jeu — un peu puéril, mais profitable pour les lieux de pèlerinages — de l'acclimatation des légendes. Encore cet engouement n'eut-il qu'un temps. Le fait que des stūpa aśokéens, comme celui du Don du corps sur le pic de Banj, du Don de la chair à Girārai, du Don des yeux à Chārsadda, du Don de la tête à Takṣaśilā, de Viśvantara à Shāhbāzgaṛhī, etc., furent édifiés dès l'époque Maurya prouve que l'annexion des légendes débuta dès l'introduction de la Bonne Loi dans les marches du Nord-Ouest. Elle continua de s'exercer sous l'occupation indo-grecque, mais

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'éteignit pratiquement aux environs de notre ère. A cette époque en effet, l'invasion scythique ralentit l'expansion de la Bonne Loi et, lorsque celle-ci reprit sa marche en avant pour gagner le versant méridional du massif afghan (Kapiśa) et, par-delà l'Hindūkush, la Bactriane et la Sogdiane, la source d'inspiration était tarie et le flot des vieilles légendes n'atteignit jamais ces régions écartées : « C'est qu'il y a un temps pour tout, et que celui des pieuses légendes était passé » (Foucher).

Bien plus, devant les succès du bouddhisme à l'époque Kuṣāṇa, l'on jugea que les Jātaka ne suffisaient plus à conférer à la nouvelle terre sainte une garantie suffisante d'authenticité, et l'on inventa de toutes pièces un voyage du Buddha dans le Nord-Ouest, en compagnie du Yakṣa Vajrapāṇi, voyage dont on se plaisait à suivre les étapes sur la carte; et de nouveaux stūpa furent construits pour en commémorer les événements principaux [50]. Il s'agit là d'un nouveau moyen de propagande, inauguré, croyons-nous, à l'époque Kuṣāṇa. En effet l'un des épisodes de ce voyage a trait au grand caitya de Kaniṣka à Peshāwār, dont le Buddha aurait prédit l'érection.

Pour en revenir à l'époque ancienne, notons encore que les sources sanskrites sont d'accord avec les sources pāli pour signaler les combats que les missionnaires [51] eurent à soutenir contre « le roi des Nāga (Aravāḷa, ou Hulūṭa), quatre-vingt-quatre mille serpents, de nombreux Gandharva, Yakṣa et Kumbhaṇḍaka » (*Mhv.*, XII, 20), qui occupaient les étangs et défendaient les défilés. En présence du missionnaire, dragons et demi-dieux lancent la foudre et les éclairs, crachent la fumée et le feu, provoquent l'inondation et la famine. Le missionnaire s'enferme dans la méditation de la bienveillance; et les couteaux, les haches et les armes lancées contre lui se changent en fleurs *kumuda* qui s'épandent dans l'espace au dessus de son corps. La douceur triomphe de la force : le roi des Nāga et ses pareils prennent le refuge dans le Triple Joyau et s'astreignent à la quintuple moralité; le yakṣa Paṇḍaka et son épouse Hāritī, mère de cinq cents démons, obtiennent le srotaāpattiphala, premier fruit de la vie religieuse. Et le missionnaire de leur

50 Itinéraire de ce voyage dans BEFEO, XLIV, 1947-50, p. 152-158.

51 Il s'agit de Madhyāntika et de ses compagnons; ci-dessus, p. 228, 320, 331-332.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

adresser une homélie qui est en même temps une réconciliation solennelle : « Désormais ne laissez plus la colère vous dominer; ne nuisez plus aux moissons; aimez tous les êtres et laissez vivre les hommes en paix » (*Mhv.*, XII, 22). Sous sa forme imagée, la légende résume toute l'histoire des missions occidentales : pour faire triompher la Bonne Loi, les missionnaires eurent d'abord à combattre la superstition populaire qui trouvait son expression la plus commune dans le culte des Nāga et des serpents, déjà attesté dans les Veda et dont on peut retracer les origines jusqu'aux âges reculés de Mohen-jo-Dāro, au IIIe millénaire avant notre ère. Il s'agissait moins de substituer un culte nouveau à un culte ancien que de surélever ce dernier à la hauteur du message bouddhique. Les bouddhistes, comme d'ailleurs les Śivaites et les Viṣṇuites, admirent le serpent dans leur propre système religieux, mais à une place subordonnée.

Notons pour terminer que la Bonne Loi ne connut pas le même succès dans tous les districts du Nord-Ouest indistinctement. Les renseignements fournis par les pèlerins chinois et les trouvailles archéologiques montrent que seuls les districts du Penjab occidental, du Gandhāra, de l'Uḍḍiyāna et sans doute aussi du Jāguḍa (qui n'a pas encore été exploré systématiquement) furent véritablement bouddhisés dès l'époque Maurya. Il n'en fut pas de même pour le Kapiśa (Kohistān de Kābul) où Hiuan-tsang ne signale qu'un unique stūpa aśokéen, ni même pour le Kaśmīr où l'on n'a retrouvé aucune trace des fondations aśokéennes du Śuṣkaletra et du Vitastrāta mentionnées par les voyageurs et Kalhaṇa. Que quelques bouddhistes s'y soient aventurés à l'époque ancienne, nul ne songe à le nier; mais une hirondelle ne fait pas le printemps et, à la lumière des nombreux indices que nous aurons à examiner plus loin, on peut croire que le Kapiśa et le Kaśmīr ne devinrent de véritables fiefs bouddhiques qu'à l'époque Kuṣāṇa, grâce à l'active propagande menée par Kaniṣka. C'est plus tard encore que la Bactriane, séparée du bassin de l'Indus par la haute barrière de l'Hindūkush, devint à son tour une terre sainte du bouddhisme. C'est ce qui ressort, entre autres indices, du témoignage de Hiuan-tsang qui attribue la plupart des fondations bouddhiques du Trans-Hindūkush, non pas à Kaniṣka et moins encore à Aśoka, mais plus modestement et plus tardivement, à des « Anciens Rois » (*kieou-wang*), c'est-à-dire à des Kuṣāṇa tardifs (c. 231-390 p. C.), ou même à des Kidârites (c. 390-460 p. C.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. L'Inde centrale ou Madhyadeśa brahmanique. — Depuis les temps védiques, le centre du monde aryen, la « ferme contrée du milieu » (*dhruvā madhyamā diś*), s'étendait de la Sarasvatī au Doāb gangétique; c'est de là que rayonnait la civilisation brâhmanique sur les provinces extérieures : le Kosala et le pays de Kāśī baignés par le Sarayu et la Varaṇāvatī, le Videha arrosé par le Gandak, le Vidarbha dans la vallée de Wardhā. En dehors de la zone d'influence, vivaient des tribus d'origine mêlée, comme les Aṅga du Bihār oriental et les Māgadha du Bihār méridional, ou des clans aborigènes tels les Puṇḍra du Nord du Bengal, les Pulinda et les Śavara des forêts du Vindhya, et les Andhra de la vallée de la Godāvarī. Deux peuplades de sang noble dominaient l'Āryavarta : les Kuru, issus des tribus védiques des Pūru et Bharata, occupaient l'étendue de territoire située entre la Sarasvatī et la Dṛṣadvatī, ainsi que les districts de Delhi et de Meerut : leur capitale était Āsandīvat; les Pañcāla, d'origine védique eux aussi en tant que descendants des Krivi, étaient établis dans les districts de Bareilly, Budāūn et Farrukhābād des Provinces Unies où ils avaient pour chefs-lieux Kāmpilya et Ahicchatra [52]. Depuis longtemps les historiens ont signalé l'abîme spirituel et culturel qui séparait le Madhyadeśa brâhmanique de l'antique berceau du bouddhisme situé plus à l'est [53]. D'un côté des Āryens, dépositaires de la révélation védique, parangons de la civilisation brâhmanique, adonnés à l'élevage du bétail et à la culture du blé; de l'autre, des Muṇḍa demeurés partiellement fidèles aux usages du clan primitif, superficiellement brâhmanisés, plus soucieux des grands problèmes de la vie que du rituel et du sacrifice, exclusivement adonnés à la culture du riz, et végétariens convaincus.

Si Śākyamuni traversa le Doāb à plusieurs reprises, il n'y séjourna jamais longtemps : ses résidences fixes ne dépassèrent jamais l'ouest d'une ligne idéale reliant Śrāvastī à Kauśāmbī. Le message du

52 Sur Ahicchatra où d'importantes fouilles sont en cours, voir B. C. Law, *Pañcālas and their capital Ahicchatra*, Delhi, 1942; A. Ghosh et K. C. Panigrahi, *Pottery of Ahicchatra*, Ancient India, I, 1946, p. 37-59; V. S. Agrawala, *The Terracotas of Ahicchatra*, Ancient India, IV, 1948, p. 104-179; M. G. Dikhsit, *Beads from Ahicchatra*, Ancient India, VIII, 1952, p. 33-63. — Voir encore B. B. Lal, *Excavation at Hastināpura and other Explorations in the Upper Gaṅgā*, Ancient India, X et XI, 1954-55, p. 5-151.

53 A. Foucher, *Vie du Bouddha*, p. 123-124.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddha n'eut pas de prise sur une population farouchement attachée à ses livres et à ses traditions, fière de ses brâhmanes, fidèle à ses Deva et s'acquittant ponctuellement des sacrifices ancestraux où des animaux étaient immolés, où le Soma coulait à flots. Aśoka tenta bien d'y faire pénétrer son Dharma, ainsi qu'en témoignent l'édit sur roc de Kālsī et les édits sur pilier de Toprā et de Mīraṭh, mais ses efforts furent impuissants à changer l'esprit de la population. Quant aux missionnaires et propagandistes bouddhiques de l'époque Maurya, ils ne tentèrent même pas de localiser en ces régions ingrates les grands exploits du Bodhisattva au cours de ses existences antérieures, mais se bornèrent à signaler çà et là les endroits que Śākyamuni avait honorés de sa présence et où les Buddha antérieurs s'étaient manifestés. A propos des grandes villes du Madhyadeśa brâhmanique, Śrughna, Goviśana, Ahicchatra, Vilaśāṇa, Kapitha (Sāṃkāśya), Kanyākubja, Ayodhyā et Āyamukha, c'est toujours la même formule, monotone et désabusée, qui revient sous la plume de Hiuan-tsang : « Un stūpa d'Aśoka à l'endroit où le Buddha avait prêché son excellente doctrine durant x-temps; à côté, un stūpa où les quatre Buddha du passé s'étaient assis ou promenés; enfin un petit stūpa contenant des reliques de cheveux ou d'ongles du Buddha » [54]. Rien ne saurait mieux souligner l'échec de la propagande religieuse auprès d'une population qui « après la mort du Buddha fut égarée par ses chefs, amenée à croire en de fausses religions, et où le bouddhisme disparut » (T 2087, k. 4, p. 891 a) [55]. Que l'on ne nous objecte pas qu'à l'époque de Hiuan-tsang Kanyākubja comptait plus de 100 monastères et plus de 10.000 religieux, adeptes du Grand et du Petit Véhicule (T 2087, k. 5, p. 893 c 14) : il s'agit là d'un succès tardif de la Bonne Loi, artificiellement provoqué par la politique religieuse de Harṣavardhana (606-647 p. C.) ; et deux siècles auparavant, la ville, au témoignage de Fa-hien, ne comptait encore que deux monastères hīnayānistes (T 2085, p. 860 a). — Tout porte à croire que la situation n'était pas plus favorable à l'époque ancienne.

54 Quelques-uns de ces rares stūpa sont peut-être anciens. Ainsi on pense avoir retrouvé des traces de monuments aśokéens à Vilaśāṇa, le *P'i-lo-chan-na* de Hiuan-tsang, l'actuel Bilsad dans le district d'Etah de l'Uttar Pradesh. Cf. B. S. Suryavanshi, *Exploration at Bilsad*, JBBRAS, XXX, 1955, p. 56-65.

55 Mais le bouddhisme n'a pu « disparaître » d'une région où il n'avait jamais sérieusement mordu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il faut cependant faire une exception pour la ville de Sāṃkāśya, aujourd'hui Sankissa dans le district d'Étah des Provinces Unies, qui fut le théâtre de l'un des quatre miracles secondaires. C'est aux environs de la ville, exactement dans l'enclos Āpajjura, au pied de l'Udumbara, que le Buddha descendit du ciel des Trāyastriṃśa où il venait de prêcher la Loi à sa mère. Il créa à cette fin un triple escalier en matières précieuses : il emprunta celui du centre, Brahmā celui de droite, Indra celui de gauche. Quand il fut descendu, les trois escaliers s'enfoncèrent sous terre, et il n'en resta que sept degrés apparents. Le Buddha fut accueilli à son arrivée par une foule innombrable de laïcs et de religieux parmi lesquels on reconnaissait Udayana, roi de Kauśāmbī, Śāriputra et la nonne Utpalavarṇā qui, pour fendre la foule plus aisément, s'était déguisée en roi cakravartin. Un absent cependant, le vénérable Subhūti, que les mahāyānistes revendiquent comme un des leurs, fut le premier à saluer le Buddha : demeuré dans sa grotte située aux environs de Rājagṛha, il se borna à fixer sa pensée sur l'instabilité des choses humaines et cet hommage rendu au corps de la Loi (*dharmakāya*) des Buddha surpassait toutes les salutations adressées à son corps physique (*janmakāya*).

Le miracle de la « Descente des dieux » (*devāvatāra*), ainsi qu'on l'appelle, fut largement exploité par l'art et la littérature : il figure sur les monuments de Bhārhut, Sāñcī, Sārnāth, Loriyān-Tangai au Gandhāra, Mathurā, Nāgārjunikoṇḍa et Ajaṇṭā [56]. La littérature sanskrite, tant canonique que post-canonique, hīnayāniste ou mahāyāniste, y fait de nombreuses allusions [57]; et bien que l'événement ne soit pas mentionné dans le canon pâli, la tradition singhalaise lui fait place dans ses commentaires (Comm. du *Dhammapada*, III, p. 226; Comm. du *Suttanipāta*, II, p. 570).

Les pèlerins chinois, Fa-hien (T 2085, p. 859 c) et Hiuan-tsang

56 *Bhārhut*, pl. 17; *Monuments of Sāñchī*, II, pl. 34 c; Majumdar, *Guide to Sārnāth*, pl. 13 e; *Art gréco-bouddhique*, I, p. 539, fig. 265; Vogel, *Sculpture de Mathurā*, pl. 51 a; Longhurst, *Nāgārjunakoṇḍa*, pl. 11 d; Griffiths, *Ajaṇṭā*, pl. 54.

57 Divya, p. 401; Avadānaśataka, II, p. 94-95; Karmavibhaṅga, p. 159-160; Tsa-a-han, T 99, k. 23, p. 169 c; Tseng-yi-a-han, T 125, k. 28, p. 707 c 15 sq; Po-yuan-king, T 200, k. 9, p. 247 a; Yi-tsou-king, T 198, k. 2, p. 185 c; Tsao-siang-kong-tö-king, T 694, k. 1, p. 792 c; Fen-pie-kong-tö-louen, T 1507, k. 3, p. 37 c; Upadeśa, T 1509, k. 11, p. 137 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(T 2087, k. 4, p. 893 b), nous rapportent qu'Aśoka désirant exhumer l'escalier fit creuser un grand trou à sa base, mais la rencontre d'une nappe d'eau l'empêcha de poursuivre les travaux. Le roi sentit croître sa foi et sa vénération. Il fit donc élever un vihāra au-dessus de l'escalier et, sur la volée du milieu, érigea une statue de Buddha debout, haut de six pieds [58]. Derrière le vihāra, il dressa une colonne de pierre haute de vingt coudées et surmontée d'un lion. Mais ce lion était en réalité un éléphant mutilé de la trompe et de la queue : ce qui explique la méprise des pèlerins chinois. Le chapiteau auquel il appartient se dresse encore *in situ*, mais une maçonnerie en briques remplace la colonne disparue [59].

Si l'on cherche à expliquer l'origine de ce miracle, il faut en rendre responsables ces rampes artificielles d'irrigation s'inclinant à trente degrés au-dessus de la plaine, rampes qui abondent dans la région de Sankissa. « Il suffisait, dit M. Foucher, de revêtir l'une d'elles de trois rangs contigus de degrés de pierre pour recréer la triple *scala santa* attribuée à Aśoka » [60].

7. La côte orientale et l'Andhradeśa. — La limite orientale du Madhyadeśa bouddhique, voire de l'Inde tout court, était marquée par les localités de Puṇḍravardhana (Mahāsthān dans le district de Bogra, aux termes d'une vieille inscription brāhmī publiée dans EI, XXI, p. 83) et Kacaṅgala à 60 milles plus à l'est. Par delà étaient les Pays-frontières (*pratyantajanapada*) où la discipline monastique n'était plus observée dans sa pleine rigueur. Sur la côte orientale et son hinterland, le bouddhisme trouva des adversaires redoutables, non plus parmi les brâhmanes, mais en la personne des Jaina, les disciples de Mahavīra communément désignés sous le nom de Nirgrantha. Il n'est pas impossible qu'au début de son règne tout au moins, Aśoka soit entré en conflit avec ces Tīrthika : lors de la conquête du Kaliṅga, nombreux furent les śramanes qui subirent avec leurs compatriotes le meurtre, la mort ou la captivité (Bloch, p. 125-126) ; et l'*Aśokāvadāna* (*Divya*, p. 427) prétend qu'en une seule journée, Aśoka fit décapiter, par ses Nāga et ses Yakṣa, 18.000 Nirgrantha de Puṇḍravardhana qui avaient fabriqué des images représentant le Buddha prosterné devant le Jina. Mais

58 Anachronisme manifeste.

59 On trouvera une bonne photographie de cet animal mutilé dans N. Sastri, *Age of the Nandas and Mauryas*, pl. IV.

60 *Vie du Bouddha*, p. 277.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

si persécution il y eut, la proclamation du Dharma garantissant la liberté à toutes les sectes ramena bientôt la paix religieuse, et les Jaina, sous la protection des surintendants commis à leur surveillance (Bloch, p. 171), purent se développer librement dans l'empire. Samprati, petit-fils d'Aśoka, passe pour avoir embrassé leur foi sous l'influence du maître Suhastin. Au cours de migrations provoquées, croit-on, par la famine, ils avaient essaimé au pays de Mathurā, en Avanti, et occupé en force la côte orientale où Hiuan-tsang signale la présence des Digambara Nirgrantha à Puṇḍravardhana, au Samataṭa, au Koṅgoda, au Kaliṅga, à Dhānyakaṭaka, en pays Coḷa et Drāviḍa, enfin à Malakūṭa. Il ne s'agit pas là d'un développement tardif de la secte : en Orissa, dans le district de Puri, les Jaina creusèrent dans la montagne quantité de grottes dont les plus anciennes remontent au IIe siècle avant notre ère : 44 à Udayagiri, 19 à Khaṇḍagiri et 3 à Nila [61]; Khāravela, roi du Kaliṅga (ca 28-16 a. C.), avait embrassé leur religion, et l'inscription qui relate ses hauts faits débute par un hommage « à tous les Arahanta et à tous les Siddha »; à la fin de l'ère ancienne, les Nirgrantha possédaient même un couvent à Ceylan, au nord d'Anurādhapura : ce « Titthārāma » avait été construit par le roi Paṇḍukābhaya (380-310 a. C.) ; il fut exproprié et démoli par Vaṭṭagāmaṇi (32-20 a. C.) (*Mhv.*, XXXIII, 42, 79).

Un autre obstacle à la propagande bouddhique consistait dans le culte rendu aux Deva dont les temples étaient particulièrement nombreux sur la côte orientale. Il semble même que des sectes bouddhiques schismatiques aient rencontré quelques succès dans le Bengale oriental : l'inscription brāhmī de Mahāsthān concerne les dons faits par les habitants de Puṇḍranagara à des Ṣaḍvargika qui sont peut-être les « Six mauvais moines » du Vinaya [62]; et, au témoignage de Hiuan-tsang (T 2087, k. 10, p. 928 a), il y avait au Karṇasuvarṇa trois monastères bouddhiques où, en conformité avec les ordonnances de Devadatta (*Vinaya* II, p. 197), les moines s'interdisaient l'usage des produits lactés.

La région côtière ne fut nullement négligée, ni par Aśoka dans ses

61 Les inscriptions de ces grottes ont été publiées et traduites par B. Barua, *Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṇḍagiri Caves*, Calcutta, 1929.

62 EI, XXI, 2, p. 83; D. R. Bhandarkar, *Important fragmentary Inscription found at Mahāsthān*, Ind. Ant., LXII, p. 117 sq.; B. M. Barua, *The old Brāhmī Inscription of Mahāsthān*, IHQ, X, 1934, p. 57-66.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

plans de conquête du Dharma, ni par les missionnaires bouddhiques dans leurs tournées apostoliques. Les rescrits de la Loi furent publiés au Kaliṅga (Dhauli et Jaugaḍa) et jusqu'à l'extrême sud de l'empire : Maski, Pālkiguṇḍu, Gāvīmaṭh, Yerraguḍi, Brahmagiri et Jatinga-Rāmeśvara; des secours pour les hommes et les animaux parvinrent aux Cola du Coromandel, aux Pāṇḍya du Sud-Est, aux rois Satyaputra (d'identification incertaine) et Keralaputra du Malabar jusqu'à Taprobane (Bloch, p. 93) ; à Tosali et Samāpā, des édits séparés rappellent les fonctionnaires à leurs devoirs et leur enjoignent de gagner l'affection de leurs administrés (Bloch, p. 136 sq.) ; sur le territoire de l'empire, les Piteṇika du district de Paithāna sur la haute Godāvarī, les Andhra et les Parinda (ou Pulinda), d'identification incertaine, se plièrent aux pieuses recommandations de l'Ami des dieux, et leur exemple fut suivi, hors frontières, par les Coḷa, les Pāṇḍya jusqu'à Taprobane (Bloch, p. 130). Si les régions de la côte orientale, à l'exception peut-être de l'énigmatique Mahiṣamaṇḍala, ne sont point mentionnées dans la liste des territoires évangélisés par les missionnaires de Moggaliputtatissa, l'inscription de Nāgārjunikoṇḍa répare cette omission en félicitant les moines singhalais d'avoir aussi amené à la foi le Vaṅga (Bengale), Tosalī et Palura (Kaliṅga), le Damiḷa et le Tāmraparṇīdvīpa (Ceylan) [63].

Cependant l'action conjuguée de l'Ami des dieux et des missionnaires ne remporta point les mêmes succès qu'en Avanti, à Mathurā et au Nord-Ouest. Submergée par l'hindouisme et le jainisme, la côte orientale ne se rallia qu'assez tardivement au message du Śākya. A cet égard, il y a un contraste frappant entre la masse énorme des bhikṣu, signalée par exemple en Orissa et au Dakṣiṇakosala au VIIe siècle de notre ère, et les rares spécimens de « Stūpa d'Aśoka » relevés par Hiuan-tsang : un à Puṇḍravardhana; « quelques-uns » au Karṇasuvarṇa; un au Samataṭa; un à Tāmraliptī; dix en Orissa; un au Kaliṅga; un au Dakṣiṇakosala; un en pays Andhra; un en pays Coḷa; un en pays Drāviḍa; un au Malakūṭa. Quelque vingt stūpa sur une distance de 1.500 km! Ce n'est certes pas à l'époque ancienne que la côte orientale alla grossir en masse les rangs du bouddhisme. Les renseignements dont nous disposons permettent cependant d'entrevoir qu'à la fin de l'époque Maurya et durant

63 Voir ci-dessus, p. 326.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'époque Śuṅga, c'est-à-dire de 250 à 50 environ, deux régions constituèrent des foyers de culture bouddhique : le Kaliṅga et surtout l'Andhradeśa.

Traversant rapidement le Kaliṅga au début du VIIe siècle, Hiuan-tsang fait les remarques suivantes : « La contrée produit des éléphants sauvages estimés dans les régions voisines. Le climat est chaud. Le peuple est rude et décidé, il observe la bonne foi et la loyauté, il est clair et net en paroles ; dans son langage et ses coutumes, il diffère quelque peu de l'Inde Centrale. Il y a peu de bouddhistes, la majorité de la population appartenant à d'autres religions. Il y a plus de dix monastères bouddhistes et cinq cents religieux « étudiant le système de l'école Mahāyāna-Sthavira ». Il y a plus de cent temples de Deva, et les adeptes des différentes sectes sont très nombreux, la majorité étant Nirgrantha ... Près du mur sud de la cité (probablement Kaliṅgapatam, la capitale), il y avait un stūpa d'Aśoka à côté duquel se trouvait une place servant d'assise et d'exercice aux quatre Buddha du passé. Sur le sommet d'une montagne, au nord de la contrée, il y avait un stūpa de pierre, haut de cent pieds, là où un Pratyekabuddha était mort au début du présent Kalpa, lorsque la vie des hommes s'étendait sur d'innombrables années » (T 2087, k. 10, p. 929 a). On croit avoir identifié le site décrit ici par le maître chinois [64]. Sur le sommet et les flancs du mont Sālihuṇḍām dominant la rivière Vaṃśadhārā et la Baie de Bengale, a été découvert et exploré, entre 1943 et 1947, tout un complexe de constructions bouddhiques comprenant notamment un grand *caitya* à abside, un haut stūpa circulaire du type dit *mahācaitya* et d'autres temples et stūpa plus petits dont deux étaient ornés d'une statue de Buddha en position assise. L'un de ces Buddha-caitya a livré une poterie inscrite en caractère brāhmī du IIe siècle p. C., stipulant que la poterie en question appartenait au Kaṭṭahārāma (ou Kaṭṭahāra ārāma), doté par les descendants du Rāṣṭrapālaka Haṃkudeyika. En fait cependant l'aménagement du site remonte beaucoup plus haut dans le passé. Les fondations du Mahācaitya recélaient dans des coffres en pierre trois reliquaires de cristal contenant chacun une ou plusieurs fleurs d'or (*suvarṇapuṣpa*). Les trois reliquaires affectent la forme d'un stūpa. Le premier est

64 Détail et reproductions photographiques dans T. N. Ramachandran, *An inscribed Pot and other Buddhist Remains in Sālihuṇḍām*, EI, XXVIII, 1949, p. 133-137.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

en deux pièces, support et couvercle, mais s'adaptant si exactement que l'ensemble constitue un simple hémisphère. Le second est aussi de deux pièces : un support circulaire supportant une cloche de diamètre plus étroit, laquelle cloche est surmontée d'un petit pavillon carré avec bouton central. Le troisième enfin se décompose en quatre éléments : un haut support à large diamètre, une cloche hémisphérique de diamètre plus restreint, un pavillon cubique évoquant la forme d'une balustrade; enfin, couronnant le tout, une tige verticale représentant la hampe. Le premier reliquaire reproduisait le stūpa initial de type ancien, comme ceux de Bhārhut et de Sāñcī, dont l'essentiel était constitué par l'*aṇḍa* ou dôme hémisphérique; le second était la maquette d'un stūpa de type plus récent, avec terrasse (*medhi*), dôme (*aṇḍa*), kiosque (*harmikā*) et parasol (*chattra*); le troisième, plus délicatement travaillé, avec sa *harmikā* en forme de balustrade (*vedikā*) et sa hampe à parasol (*chattrayaṣṭi*), était l'exacte reproduction des Mahācaitya du pays Andhra tels qu'on pouvait les admirer à Amarāvatī, Jaggayyapeṭa ou Nāgārjunikoṇḍa. Il est donc très probable que le stūpa de Sālihuṇḍām, inauguré à l'époque ancienne sous la forme d'un « Stūpa d'Aśoka », ait subi au cours des âges diverses transformations qui l'ont finalement acheminé vers le « Type Andhra » du Mahācaitya. Les reliquaires enfouis tour à tour dans les fondations évoquaient les remaniements successifs auxquels fut soumis le monument.

Plus encore que le Kaliṅga, le pays Andhra peut revendiquer le titre de fief bouddhique, mais son histoire est des plus compliquées. On appelle aujourd'hui Andhradeśa la partie septentrionale de l'État de Madras comprise entre la basse Godāvarī et la basse Kistna, et occupée par une population de race dravidienne et de langage telugu. La région abonde en monticules dénommés *dibba* qui se révélèrent à l'examen d'anciennes fondations bouddhiques. Pour ne citer que les principales, mentionnons, en partant de Masulipatam et en remontant le cours de la Kistna : Bhaṭṭiprolu, à 6 milles au nord de Repalle; Gudivāda, à 20 milles au nord-ouest de Masulipatam; Ghaṇṭaśālā, à 13 milles à l'ouest de Masulipatam; Amarāvatī, à proximité de Dharanikota, anciennement Dhānyakaṭaka; Jaggayyapeṭa ou Betavolu, à 30 milles au nord-ouest d'Amarāvatī; Nāgārjunikoṇḍa, à 16 milles à l'ouest de Macherla; Goli, au confluent de la Gollaru et de la Kistna [65]. Le pays abonde en stūpa monumentaux,

[65] Sur ces sites, voir J. Burgess, *The Buddhist Stūpas of Amarāvatī and*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

improprement appelés Mahācaitya, qui comptent parmi les plus beaux joyaux de l'art indien et bouddhique, mais dont l'achèvement ne remonte pas plus haut que les IIe et IIIe siècles de notre ère. Nous n'avons donc pas à les décrire présentement; remarquons cependant que plusieurs de ces Mahācaitya prirent la place de stūpa plus anciens, et qu'à Amarāvatī notamment les constructeurs du Mahācaitya réemployèrent des sculptures de type aniconique provenant de l'ornementation d'un ancien stūpa édifié, croit-on, entre les années 200 à 100 avant Jésus-Christ [66].

Le malheur est que le berceau primitif des Andhra ne peut être déterminé avec précision. L'*Aitareya Brāhmaṇa* (VII, 92, 18) qui les associe aux tribus *dasyu* ou non-aryennes des Puṇḍra, Śavara, Pulinda et Mūtiba, semble les localiser au sud de l'Āryāvarta, dans les Vindhya occidentaux et la chaîne de l'Arāvalli ou sur la rivière Narmadā. Le treizième édit d'Aśoka les donne pour voisins des Bhoja lesquels occupaient le Dékhan septentrional comprenant le Vidarbha ou Berār. Pour les *Purāṇa*, la dynastie dékhanaise des Śātavāhana était d'origine Andhra (*andhrajātīya*) ou sujette aux Andhra (*andhrabhṛtya*). Les auteurs grecs et latins des premiers siècles, Pline (VI, 67) et Ptolémée (VII, 1, 84) — qui devaient tenir leurs renseignements de Mégasthénès — considèrent les Andarae comme une puissante nation détenant un grand nombre de bourgs, trente villes

Jaggayyapeṭa, L., 1887; A. Foucher, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, V, p. 9-24; A. Rea, *South Indian Buddhist Antiquities*, Madras, 1894; C. Sivaramamurti, *Amarāvatī Sculptures in the Madras Government Museum*, Madras, 1942 (contenant une nouvelle édition des inscriptions d'Amarāvatī); A. H. Longhurst, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunakoṇḍa, Madras Presidency*, Delhi, 1938; T. N. Ramachandran, *Nāgārjunakoṇḍa 1938*, Delhi, 1953; T. N. Ramachandran, *Buddhist Sculptures from a Stūpa near Goli Village, Guntur District*, Madras, 1929. G. Yazdani, *Excavations at Kondapur : An Andhra Town*, ABORI, XXII, 1941, p. 171-185; K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra and Andhra History*, 225-610 A. D., Allahābād, 1942; V. R. R. Dikshitar, *Buddhism in Andhradeśa*, B. C. Law Volume, Calcutta, 1945, I, p. 346-353; P. S. Sastri, *The Rise and Growth of Buddhism in Andhra*, IHQ, XXXI, 1955, p. 68-75.

Les inscriptions d'Amarāvatī, Bhaṭṭiprolu et Jaggayyapeṭa sont recensées dans la *Lüders List*, no 1025-1326, 1329-1339, 1202-1204; celles de Nāgārjunikoṇḍa sont publiées dans les vol. XX et XXI de l'*Epigraphia Indica*. Pour Ghaṇṭaśālā, J. Ph. Vogel, *Prakrit Inscriptions of Ghaṇṭaśālā*, EI, XXVII, 1947-48, p. 1-4.

66 A. Foucher, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, V, p. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

fortifiées avec des murs et des tours et fournissant à son roi 100.000 fantassins, 2.000 cavaliers et 1.000 éléphants; ils désignent les cités du Koṅkan sous le nom de « Villes des Andres Peiratai », c'est-à-dire des Andhra pirates, du nom des souverains Andhra ou Śātavāhana qui régnaient alors sur la région.

Nāgārjuna [67] fut en relation avec les rois Andhra, et nous possédons encore une traduction tibétaine (Mdo 94, 27) et trois traductions chinoises (T 1672-74) de la *Lettre Amicale* (Suhṛllekha) qu'il adressa « à son ancien dānapati appelé Jantaka, roi du Sud de l'Inde, dénommé Śātavāhana » (T 1674, p. 751 a-b; T 2125, k. 4, p. 227 c) [68]. Selon les historiens tibétains, il aurait passé la dernière partie de sa vie en Andhradeśa, sur le Śrīparvata, à proximité de Dhānyakaṭaka: « Il fut le fournisseur du clergé, construisit un grand nombre de sanctuaires et de temples, éleva au Vajrāsana [de Bodh-Gayā] une enceinte pareille à un filet de diamant, et érigea un édifice pour le sanctuaire de Dpal Ḥbras spuṅs [Śrī Dhānyakaṭaka] » (Bu-ston, II, p. 125). « Par lui, le sanctuaire de Dpal ldan Ḥbras spuṅs [Śrī Dhānyakaṭaka] fut entouré d'un mur et, à l'intérieur de ce mur, 108 temples furent construits » (Tāranātha, p. 71). Lorsque Nāgārjuna eut la tête tranchée par le prince Śaktimān, fils du roi Antīvāhana ou Udayanabhadhra, il résidait à Śrīparvata (Bu-ston, II, p. 127; Tāranātha, p. 73; Sum pa, *Dpag bsam ljon bzaṅ*), montagne de Nāgārjunikoṇḍa en pays Andhra où, à l'époque des Ikṣvāku, Bodhisiri éleva un temple à abside (EI, XX, 1929, p. 22).

Mais à en juger par Hiuan-tsang, qui rapporte également ces traditions, la topographie apparaît bien plus compliquée : le maître chinois distingue trois régions :

a. Le Dakṣiṇa Kosala (Vidarbha ou Berār), à 1800 *li* au nord-ouest du Kaliṅga. C'est dans cette région, marquée par un vieux monastère et un stūpa d'Aśoka, que Nāgārjuna fut en relation avec un roi Śātavāhana qui lui aménagea un couvent dans le roc du mont Brāhmaragiri, et qu'il se laissa décapiter par le fils du roi.

67 Sur les vies de Nāgārjuna, on trouvera quelques renseignements bibliographiques dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, p. X-XIV. Depuis, une traduction du Dpag-bsam-ljon-bzaṅ a été publiée par S. Pathak, *Life of Nāgārjuna*, IHQ, XXX, 1954, p. 93-95.

68 Voir H. Wenzel, *Nāgārjuna's « Friendly Epistle » tr. from the Tibetan*, JPTS, 1886, p. 1-32; S. Beal, *The Suhṛllekha tr. from the Chinese edition of I-tsing*, London, 1892; S. Lévi, *Kaniṣka et Śātavāhana*, JA, 1936, p. 107-110.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b. L'Andhra à 900 *li* au sud du précédent, région caractérisée par le monastère et le stūpa de l'arhat Ācāra, un stūpa d'Aśoka, et à laquelle demeurait attaché le souvenir du logicien bouddhiste Diṅnāga.

c. Dhānyakaṭaka à 1000 *li* (sic) au sud du précédent, où la plupart des monastères bouddhistes étaient déserts, et qui ne comptait plus qu'un millier de Mahāsāṃghika. C'est là que s'élevaient, sur les hauteurs situées à l'est et à l'ouest de la capitale, les monastères des Pūrva et Aparaśaila « érigés pour le Buddha par un ancien roi de la contrée qui avait aménagé un chemin de communication le long de la rivière et qui, en creusant le roc, avait créé de hautes salles avec de larges corridors communiquant avec les flancs escarpés des montagnes » (T 2087, k. 10, p. 930 c - 931 a). Demeurait attaché à la région le souvenir du docteur Bhāviveka et du bodhisattva Dharmapāla.

Ces précisions étaient nécessaires pour montrer les incertitudes auxquelles se heurte la localisation des légendes, et mettre le lecteur en garde contre les simplifications hâtives.

Si, par hypothèse, nous entendons par Andhradeśa le pays de langue telugu situé entre Godāvarī et Kistna, reste à savoir le moment précis où cette région fut touchée par la propagande bouddhique.

Selon le *Pārāyaṇa* (*Suttanipāta*, v. 976-1148), l'un des plus anciens textes bouddhiques utilisés comme source par les Sūtra canoniques, Bāvarī, un ascète brâhmanique originaire de Śrāvastī, s'était retiré au Dakṣiṇāpatha sur les bords de la Godāvarī où les rois Andhaka, nommés Assaka et Aḷaka, avaient mis un ermitage à sa disposition. Un brâhmane vint un jour lui demander cinq cents pièces d'or, mais Bāvarī était trop pauvre pour lui accorder pareille somme. Sur quoi, le brâhmane le maudit et lui annonça que sa tête éclaterait en sept morceaux. Bāvarī fut rassuré par une divinité qui lui affirma que le méchant brâhmane ignorait jusqu'à la signification des mots « tête » et « éclatement de la tête ». — Qui donc en connaît le sens? demanda Bāvarī. Et la divinité de lui apprendre qu'un Buddha était apparu dans le monde et se trouvait à Śrāvastī. Bāvarī décida de lui envoyer ses seize disciples, dont Ajita et Tissametteyya. Les disciples prirent donc la route du nord et, après un long voyage dont toutes les étapes sont soigneusement notées, finirent par trouver le Buddha à Vaiśālī. Le Maître répondit à toutes les questions qui lui étaient posées, et ses interlocuteurs atteignirent l'état d'Arhat à l'exception

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

de Piṅgiya, neveu de Bāvarī. Celui-ci retourna en pays Andhra pour communiquer à son oncle les réponses du Buddha. A la fin de son récit, le Buddha apparut devant eux dans toute sa gloire, et leur prêcha la Loi : Piṅgiya devint Arhat, et Bāvarī, anāgāmin.

Aux termes de cette très vieille légende, le pays Andhra aurait connu le message bouddhique de la bouche même de Śākyamuni. Mais le *Hien-yu-king* (T 202, k. 12, p. 432 b - 433 c) qui reprend le même récit non sans y introduire quelques variantes, fait de Bāvarī, non plus un ermite de l'Andhradeśa, mais tout simplement un chapelain (*purohita*) de Pāṭaliputra, et c'est en cette ville que le Buddha vint le convertir en personne.

On a vu plus haut comment, vers les années 100 ou 116 p. N., c'est-à-dire sous le règne d'Aśoka selon la chronologie courte, les partisans des cinq thèses de Mahādeva se séparèrent du Saṃgha primitif et se constituèrent en école séparée qui prit le nom de Mahāsāṃghika. Ces schismatiques qui devaient à leur tour se scinder en plusieurs filiales s'établirent soit au pays d'Aṅguttara au nord de Rājagṛha (renseignement fourni par Ki-tsang et Paramārtha), soit à Kauśāmbī (selon le *Nikāyasaṃgraha*). On a cependant de bonnes raisons de croire que certaines écoles-filles des Mahāsāṃghika se fixèrent en pays Andhra (Amarāvatī-Dhānyakaṭaka, Alluru, Ghaṇṭaśālā, Nāgārjunikoṇḍa) où des inscriptions prākrites des IIe et IIIe siècles signalent leur présence.

Ayirahaṃgha, Ayirahagha (= Ārya [mahā]saṃgha) : Nāgārjunikoṇḍa, EI, XX, 1929, p. 17, 20.

Bahusutīya (= Bahuśrutīya) : Ibid., EI, XX, p. 24; XXI, p. 62.

Cetika, Cetika de Rājagiri, Cetikiya, Cetiyavaṃdaka, Cetiavadaka, Jaḍikiya, Cetikaya (= Caitika ou Caityika) : Nāsik, Lüders, n° 1130; Amarāvatī, Lüders, n° 1250, 1248, 1223, 1263, 1244; Sivarāmamurti, *Amarāvatī Sculptures*, Madras, 1942, p. 278, n° 33.

[Se]liya, Mahavanasaliya, Mahavanasala (= Śaila, Mahāśaila) : Amarāvatī, Lüders, n° 1270, 1230, 1272.

Puvaseliya (= Pūrvaśaila) : Alluru, *Annual Report on South Indian Epigraphy*, 1923-24, p. 97; Dharanikota, EI, XXIV, p. 259.

Aparaseliya, Aparamahāvinaseliya (= Aparaśaila) : Ghaṇṭaśālā, EI, XXVII, p. 4; Nāgārjunikoṇḍa, EI, XX, p. 17, 19, 21.

Rājagirinivāsika (= Rājagirīya) : Amarāvatī, Lüders, n° 1250.

Sidhata (= pā. Siddhatthika) : Amarāvatī, Lüders, n° 1281; Sivarāmamurti, *l.c.*, p. 298, n° 102.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La plupart de ces sectes firent leur apparition au IIe siècle p. N., soit selon la chronologie courte dans le siècle qui suivit Aśoka. Sous les noms de Mahāsāṃghika, Bahuśrutīya, Caitika et Śaila, elles continuèrent à enseigner les cinq thèses hérétiques de Mahādeva, ainsi que beaucoup d'autres propositions combattues par le Theravāda. Or le *Kathāvatthu*, qui en dénombre jusque 72, les désigne en bloc sous le nom de « Thèses Andhaka », ce qui prouve bien que ces sectes avaient leur centre en pays Andhra, dans les vallées de la Godāvarī et de la Kistna.

Au risque d'empiéter sur la matière du volume suivant, remarquons encore que le bouddhisme Andhra connut une époque d'efflorescence artistique au IIe siècle de notre ère, sous les grands Śātavāhana, et au IIIe sous la petite famille des Ikṣvāku. Le nom du Śātavāhana Pulomā, c'est-à-dire Vāsiṣṭhīputra Pulumāvi (ca 130-159 p. C.), figure sur les monuments d'Amarāvatī (LÜDERS, 1248), et c'est probablement sous son règne que fut terminé le célèbre mahācaitya (EI, XXIV, 1938, p. 256-260). Quant aux Ikṣvāku du IIIe siècle, le site de Nāgārjunikoṇḍa leur doit presque tout (EI, XX, 1929, p. 1-37). C'est à la glorification de leurs pieuses femmes que semble consacrée une prophétie du *Mahāmeghasūtra* (T 387, k. 6, p. 1107 a), ouvrage mahāyāniste traduit en chinois entre les années 414 et 421. Mais, à cette époque, le royaume Andhra était réduit à sa plus simple expression :

> Sept cents ans après mon Nirvāṇa, dans l'Inde du Sud, il y aura un petit royaume nommé Sans-lumière (*Wou-ming*, Andha, forme prākrite pour Andhra); dans ce royaume, il y aura un fleuve nommé Noir (*Hei-ngan*, Kṛṣṇā, actuellement Kistna); sur la rive sud de ce fleuve, une ville nommée Grain mûr (*Chou-kou*, Dhānya[kaṭaka], actuellement Dharanikōt); dans cette ville, il y aura un roi nommé « Egal-véhicule » (Śātavāhana). L'épouse de ce roi mettra au monde une fille nommée « Accroissement » (*Tseng-tchang*, en tibétain *Dpal-ḥphel*, en sanskrit *Śrīvṛddhi*); elle sera si belle que tout le monde l'aimera; elle observera les prescriptions religieuses; sa bonne volonté sera inépuisable.

Au début du VIIe siècle, Hiuan-tsang dénombre à Dhānyakaṭaka vingt monastères habités par un bon millier de Mahāsāṃghika; sur les hauteurs dominant la ville, il découvrit encore les couvents fameux des Pūrva et Aparaśaila (T 2087, k. 10, p. 930 c). Mais le bouddhisme y était déjà en pleine décadence : un grand nombre de cou-

CC-0. Mumukshu Bhawan Varanasi Collection. Digitized by eGangotri

vents étaient en ruines, et la région n'était plus ce lieu de retraite idéale où Arhat et Non-arhat affluaient de toute part pour passer la saison des pluies et conquérir la sainteté.

Un autre centre bouddhique situé dans l'Inde méridionale fut Kāñcī, l'actuel Conjeevaram, capitale des Drāviḍa ou Coḷa, sur la rivière Palār, à 43 milles au sud-ouest de Madras. Selon Hiuan-tsang (T 2087, k. 10, p. 931 c), le Buddha y fit de fréquentes visites, et le roi Aśoka y érigea des stūpa aux divers endroits où le Buddha avait prêché et admis des membres dans son ordre. Le maître de la Loi signale encore, au sud de la ville, un vaste monastère servant de rendez-vous aux personnalités les plus éminentes de la contrée : il renfermait dans son enceinte un stūpa d'Aśoka, haut de plus de cent pieds, élevé à l'endroit où le Buddha avait un jour confondu les hérétiques et converti un grand nombre de personnes.

Les affirmations du grand maître chinois ne sont pas susceptibles d'être vérifiées. Si Mahinda et ses compagnons fondèrent à Ceylan, dès l'époque d'Aśoka, une communauté bouddhique florissante, d'autres missionnaires sthaviriens ont très bien pu s'installer à la même époque en Coromandel. Cependant, si mission il y eut, elle ne fut pas accueillie par les Drāviḍa et Coḷa avec le même enthousiasme qu'à Ceylan. En effet les Sena et Guttika, le Coḷa Eḷāra et les sept Damiḷa qui tentèrent et réussirent des débarquements à Ceylan, respectivement en 180, 148 et 47 a. C., étaient tous des incroyants, et leurs armées ne comptaient que deux bouddhistes, le reste étant « de mauvaises vues, de mauvaise conduite et pareil à des bêtes » (*Mahāvaṃsa*, XXV, 110). Dans ces conditions, on peut se demander si c'est bien à l'époque d'Aśoka que le pays tamoul se couvrit de stūpa et de monastères.

Il n'en demeure pas moins qu'à une époque de son histoire Kāñcī fut un centre bouddhique assez florissant. C'est là que furent rédigés par les Porāṇācariya les commentaires singhalais de l'*Andha-Atthakathā* et peut-être aussi de la *Sankhepa-Atthakathā* [69], utilisés par Buddhaghosa au Ve siècle et cités par lui comme sources autorisées (cf. *Samantapāsādikā*, IV, p. 747). C'est tout naturellement en Coromandel que les moines de Ceylan se réfugiaient lorsque les cir-

69 Voir C. Rhys Davids, *Buddhist Manual of Psychological Ethics*, 2e éd., L., 1923, p. XXVIII; W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916, p. 17.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

constances économiques ou politiques les amenaient à quitter leur île (*Manorathapūraṇī*, I, p. 92; *Mahāvaṃsa*, XXXVI, 112; *Ts'eu-ngen-tchouan*, T 2053, k. 4, p. 241 c 26-29). La côte tamoule devait fournir, au Ve siècle, des exégètes de valeur à l'école de langue pāli. Buddhadatta, donné comme contemporain de Buddhaghosa (*Sāsanavaṃsa*, p. 29; *Gandhavaṃsa*, p. 66), était originaire d'Uragapura (UReiyūr), capitale des Coḷa, sur la Kāveri (colophon du *Vinayavinicchaya*). Ānanda, auteur d'une *Mūlaṭīkā* sur l'Abhidhamma, provenait lui aussi du continent (*Gandhavaṃsa*, p. 66). Parmi les quatre Dhammapāla connus de la tradition, le plus célèbre, auteur d'un commentaire partiel sur le Khuddakanikāya intitulé *Paramatthadīpanī*, était originaire de Padaratittha, localité voisine de Kāñcī (*Sāsanavaṃsa*, p. 33; cf. *Si-yu-ki*, T 2087, k. 10, p. 931 c). Enfin, comme on le verra au volume suivant, c'est à Kāñcī que se forma la légende de la déesse bouddhique Maṇimekhalā.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE IV

LA PÉRIODE DES ŚUṄGA ET DES YAVANA

Traits généraux de la période. — Si l'époque Maurya et en particulier le règne glorieux d'Aśoka marquent l'âge d'or du bouddhisme, les deux derniers siècles de l'ère ancienne constituent une période de crise au cours de laquelle la Bonne Loi, tout en marquant des progrès, eut à triompher de nombreuses difficultés.

Celles-ci provenaient en grande partie de l'instabilité politique et sociale dont eurent à souffrir les royaumes faibles et décentralisés des Śuṅga (187-75) et des Kāṇva (75-30 a. C.).

Après avoir assassiné le roi Bṛhadratha, le général indien Puṣyamitra établit, sur les ruines de l'empire Maurya, un royaume dont la légitimité fut aussitôt contestée. Brâhmane d'origine, il s'appuya sur le clan des brâhmanes pour se maintenir au pouvoir et, sur leurs conseils, tenta de remettre en vigueur les vieux usages védiques. Toute cette politique allait à l'encontre des intérêts bouddhiques, et Puṣyamitra ligua contre lui les disciples du Śākyā et les partisans de la légitimité Maurya. Pour beaucoup de ses sujets, il fit figure d'usurpateur et de persécuteur. Les derniers Śuṅga et les Kāṇva semblent avoir favorisé la secte des Bhāgavata, protagoniste d'un puissant mouvement théiste développé autour du culte du dieu hindou Viṣṇu. Rejetés par les maîtres du pouvoir, les bouddhistes trouvèrent cependant des sympathies et des soutiens parmi quelques vassaux des Śuṅga établis dans le bassin du Gange et notamment à Bhārhut, Kauśāmbī, Ahicchatra et Mathurā.

Durant la même époque, les rois Siṃhala de Ceylan eurent à défendre leur île contre les assauts répétés des envahisseurs dravidiens. Mais la Bonne Loi n'eut guère à souffrir de ces guerres incessantes. Parmi les dix-huit princes qui se succédèrent à Anurādhapura entre les années 200 et 20 av. J.-C., il faut relever les noms de Duṭṭhagāmaṇi (104-80) et de Vaṭṭagāmaṇi (47, 32-20). Duṭṭhagāmaṇi fait figure de héros national et de saint bouddhique : après avoir libéré le territoire de l'emprise des Damiḷa, il construisit

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les monuments illustres qui, aujourd'hui encore, font la gloire de Ceylan, le Maricavaṭṭi Thūpa (Mirisaveṭi Dāgaba), le Palais d'airain (Lohapāsāda) et surtout le Mahāthūpa (Ruvanveli Dāgaba) dont la consécration donna lieu à des cérémonies d'un faste sans précédent. Le règne de Vaṭṭagāmaṇi fut marqué par deux événements importants dans l'histoire religieuse : la rédaction par écrit des écritures canoniques pāli et la fondation du thūpa et du vihāra de l'Abhayagiri. Bientôt les moines de ce monastère se séparèrent des Thera du Mahāvihāra pour constituer une école rivale, ouverte aux idées et aux tendances nouvelles.

Mais l'événement politique le plus important fut le rôle actif joué sur le sol même de l'Inde par des envahisseurs étrangers : les Yavana ou Grecs, partis de la Bactriane. Sous la conduite de leurs rois Euthydème de Magnésie et Démétrios, entre les années 205 et 167, les Bactriens s'étaient emparés du bassin du Gange dans sa presque totalité. Et si les dissensions intérieures les empêchèrent de maintenir leurs positions avancées, ils demeurèrent près d'un siècle et demi dans la région du Nord-Ouest de l'Inde où ils avaient constitué deux royaumes rivaux : le royaume grec occidental (167-90 a. C.) et le royaume grec oriental (167-30 a. C.). Affaiblis par des guerres incessantes, ils devaient l'un et l'autre succomber, à la fin de l'ère ancienne, sous les hordes des envahisseurs Śaka.

Le Saṃgha bouddhique subit le contre-coup de tous ces événements, mais poursuivit sa marche en avant, sans se laisser arrêter par les difficultés :

1. Selon une tradition bien établie, Puṣyamitra aurait soumis les bhikṣu à une cruelle persécution. Sur l'ensemble de son territoire, il aurait assassiné les religieux, détruit les stūpa et incendié les monastères. L'examen des sources ne permet pas de conclure à une persécution générale, mais il est certain que les bouddhistes se crurent poursuivis et traqués, et que cet état d'esprit détermina chez eux une série de réactions dont l'histoire doit tenir compte.

2. La propagande théiste inaugurée à l'époque Śuṅga dans les milieux viṣṇuites fit courir à la Bonne Loi un danger autrement grave, mais dont on ne semble pas avoir mesuré tout le péril. Si, au début tout au moins, le message de Śākyamuni parvint à maintenir son intégrité doctrinale, les ferments hindouistes levèrent dans quelques sectes bouddhiques, et facilitèrent l'avènement du Mahāyāna.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

3. Les obstacles rencontrés par la Bonne Loi n'interrompirent point le mouvement missionnaire. Aux vihāra remontant aux origines, aux saṃghārāma fondés à l'époque Maurya vinrent s'ajouter de nouveaux établissements sur lesquels une liste d'origine singhalaise fournit quelques renseignements.

4. L'époque Śuṅga vit encore la naissance et l'efflorescence de l'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale qui eut pour centres principaux Bhārhut, Bodh-Gayā, Sāñcī et Amarāvatī (première manière). Indépendamment de sa valeur artistique, cette école de sculpture fournit des indications précieuses sur les croyances et l'idéal religieux des milieux laïcs qui en assurèrent le succès.

Il restera enfin à apprécier la rencontre historique entre le bouddhisme et l'hellénisme, et l'attitude prise par les disciples de Śākyamuni en face des peuples étrangers. D'une façon générale, les Grecs demeurèrent fidèles aux dieux de leur panthéon traditionnel, mais les exigences de la politique déterminèrent certains d'entre eux à s'intéresser aux croyances indiennes, voire même à s'appuyer sur elles pour asseoir leur autorité. Les bouddhistes favorisèrent ces rapprochements, démontrant par là-même le caractère universel de leur religion. Le roi indo-grec Ménandre passe pour s'être converti au bouddhisme et de récentes découvertes plaident en faveur de cette tradition.

Quant aux Indiens en général et aux bouddhistes en particulier, ils se montrèrent réfractaires aux propagandes étrangères, et l'hellénisme n'exerça aucune action sur leur mentalité profonde. Quelques inscriptions gravées par des roitelets, stratèges ou méridarques passés au bouddhisme montrent que la piété de ces derniers n'était pas exempte de caractère intéressé et qu'à la différence de leurs coreligionnaires indiens ils n'avaient pas compris à fond le mécanisme de la rétribution des actes. Mais ce fut là le fait de quelques individualités. L'influence grecque sur le bouddhisme ne dépassa pas le domaine, d'ailleurs important, de l'invention artistique, et malgré la controverse engagée à ce sujet, il demeure probable que l'idée de donner une forme humaine au Buddha de l'existence dernière ait germé dans l'esprit d'un artiste grec, mais ce n'est pas avant les débuts de l'ère chrétienne qu'elle sera communément appliquée. Par ailleurs, la légende bouddhique s'enrichit au contact du folklore universel alimenté par le monde méditerranéen et le Proche-Orient.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. — FAITS HISTORIQUES

1. — LES ŚUṄGA ET LES KĀṆVA

Succession des princes. — La chute des Maurya vers 187 a. C. entraîna la dissolution de l'empire indien. Des barbares étrangers traversèrent la frontière du Nord-Ouest et établirent de puissants royaumes au Gandhāra dans la vallée du Kābul, à Śākala au Penjab oriental, et en d'autres lieux. Les provinces méridionales se rendirent indépendantes, et rivalisèrent en pouvoir et en splendeur avec ce qui restait de l'empire gangétique. Au Madhyadeśa enfin, les Maurya furent remplacés par une nouvelle dynastie qui révéla sa faiblesse dès le début et dut partager le pouvoir avec de nombreux feudataires.

Selon les *Purāṇa* (P., p. 31-33), le royaume Śuṅga eut une durée de 112 ans (c. 187-75 a. C.) et compta dix souverains :

1. Puṣyamitra régna 36 ans.
2. Agnimitra régna 8 ans.
3. Vasujyeṣṭha (Sujyeṣṭha) régna 7 ans.
4. Vasumitra (Sumitra) régna 10 ans.
5. Bhadraka (Odruka) régna 2 (ou 7) ans.
6. Pulindaka régna 3 ans.
7. Ghoṣa régna 3 ans.
8. Vajramitra régna 7 (ou 9) ans.
9. Bhāga (Bhāgavata) régna 32 ans.
10. Devabhūti régna 10 ans.

Les Śuṅga eurent pour successeurs les Kāṇvāyana ou Śuṅgabhṛtya qui régnèrent 45 ans (75-30 a. C.) et furent au nombre de quatre :

1. Vasudeva régna 9 (ou 5) ans.
2. Bhūmimitra régna 14 (ou 24) ans.
3. Nārāyaṇa régna 12 ans.
4. Suśarman régna 10 (ou 4) ans.

Puṣyamitra (187-151 a. C.) [1]. — Le fondateur de la dynastie Śuṅga est connu par quelques notes de grammairiens (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, IV, 1, 117 ; Patañjali, *Mahābhāṣya*, III, 2, 111 ; III, 2, 123),

1 R. C. Mozumdar, *Pusyamitra and his Empire*, IHQ, I, 1925, p. 91 sq. ; J. C. Ghosh, *Caste of the Śuṅga*, IHQ, XV, 1939, p. 629-632 ; D. Sharma, *The Nature of Puṣyamitra Śuṅga's Rule*, IHQ, XXV, 1949, p. 214-215.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

une inscription sanskrite d'Ayodhyā (EI, XX, 1929, p. 54 sq.), quelques passages du *Mālavikāgnimitra* de Kālidāsa (éd. KARMARKAR, Poona, 1950, p. 9-11; 111-112), une brève remarque de Bāṇa dans son *Harṣacarita* (éd. PARAB, Bombay, 1946, p. 198-199), quelques lignes des *Purāṇa* (P., p. 31-33) et un assez grand nombre de sources bouddhiques : *Aśokāvadāna* (T 2042, k. 3, p. 111 a sq.; T. 2043, k. 5, p. 149 a sq.; T 99, k. 25, p. 181 b sq.; *Divyāvadāna*, p. 433), *Mahāvibhāṣā* (T 1545, k. 125, p. 655 b-c), *Śāriputrapariprcchā* (T 1465, p. 900 a-b); *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 530-537) et Tāranātha (p. 81). Mais il s'agit de renseignements épars, ne formant en aucune manière une histoire suivie.

C'est à tort que les sources bouddhiques (*Divya*, p. 433) font de Puṣyamitra le dernier des Maurya. Selon Pāṇini (IV, 1, 117), les Śuṅga appartenaient au clan brâhmanique de Bhāradvāja, et d'après Kālidāsa (*Mālavika*, p. 83), Puṣyamitra était de la famille (*kula*) des Baimbika. Il était général en chef (*senānī*) du dernier des Maurya, Bṛhadratha, et c'est en cette qualité, disent les *Purāṇa* (P., p. 31-33), qu'il renversa Bṛhadratha et exerça la royauté durant trente-six ans.

La traîtrise du général est stigmatisée par Bāṇa (*Harṣacarita*, p. 198-199) : « Après avoir réuni toute l'armée sous prétexte de lui montrer les forces de l'empire, un ignoble général, Puṣpamitra (sic), fit périr son maître le Maurya Bṛhadratha, homme faible en ses desseins ».

Puṣyamitra régna à Pāṭaliputra avec le titre de général. Ses possessions s'étendaient au sud jusqu'à la Narmadā, au nord-ouest jusqu'à Jālandhara et Śākala (Penjab). Son fils, le prince héritier Agnimitra, établit sa cour personnelle à Vidiśā, l'actuel Besnagar, au Mālwā oriental, et incarcéra l'ancien « Ministre des Maurya » (*Mauryasaciva*) qui représentait la légitimité maurya en Avanti. Le beau-frère de ce ministre, Yajñasena, gouverneur du Bérār, fit défection et fonda le royaume indépendant du Vidarbha (*Mālavika*, p. 10). Il entreprit aussitôt de faire libérer son parent.

Sur ces entrefaites, Mādhavasena, cousin de Yajñasena, et rallié à l'usurpateur, entreprit de se rendre en Avanti, avec sa femme et sa sœur, pour y rejoindre Agnimitra. Yajñasena le fit arrêter par un garde-frontière et jeter en prison. Agnimitra exigea aussitôt l'élargissement de Mādhavasena, mais Yajñasena répondit qu'Agnimitra devait d'abord relâcher lui-même l'ancien ministre des Maurya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La guerre éclata. Agnimitra mit à la tête de son armée le frère de son épouse, un certain Vīrasena, commandant une forteresse sur les bords de la Mandākinī (Narmadā). Habile tacticien, Vīrasena envahit le Vidarbha, vainquit les armées de Yajñasena et libéra Mādhavasena de prison. A la suite de quoi, le royaume de Vidarbha fut divisé entre les deux cousins Yajñasena et Mādhavasena, la rivière Varadā (actuelle Wardhā) marquant la frontière entre les deux gouverneurs qui semblent avoir reconnu la suzeraineté de Puṣyamitra et de son fils (*Mālavika*, p. 9-10, 95, 104).

La petite guerre du Vidarbha tient de la tragi-comédie. Cependant Puṣyamitra eut à faire face à un danger plus sérieux en provenance des frontières du Nord-Ouest. Renouvelant les tentatives d'Alexandre le Grand, de Séleucos Ier Nicatōr et d'Antiochos III le Grand, le roi de Bactriane Démétrios et ses lieutenants s'emparèrent du Penjab et du Sindh, et s'enfoncèrent au cœur de l'empire indien. Nous reparlerons plus loin de cette expédition, sur la base des sources grecques et purāṇiques. Notons simplement ici qu'elle fut confirmée par un contemporain de Puṣyamitra, le grammairien Patañjali. Expliquant le temps du verbe qui s'impose pour spécifier qu'il s'agit d'un fait récent dont on aurait pu être le témoin, Patañjali donne en exemple les phrases : *Aruṇad Yavano Sāketam; Aruṇad Yavano Madhyamikām* (*Mahābhāṣya*, III, 2, 111), ce qui signifie : « [De mon temps] le Grec assiégea Sāketa (Ayodhyā dans l'Oudh) et Madhyamikā (Nagarī au Rājputāna, près de Chitor) ».

Cependant l'avance ennemie qui atteignit les murs de Pāṭaliputra fut brisée par les dissensions entre Grecs, et les armées de Démétrios furent contraintes à se retirer au Penjab. Au cours de cette retraite, quelques succès locaux furent remportés par les Indiens. Vasumitra, petit-fils de Puṣyamitra et fils d'Agnimitra, bouscula un escadron de Yavana sur la rive méridionale de la Sindhu, c'est-à-dire l'Indus ou, plus probablement, la Kālī Sindhu, affluent du Chambal, qui passe à quelque 150 km. de Madhyamikā.

Puṣyamitra annonça ce succès à Agnimitra par une lettre dont le *Mālavikāgnimitra* (p. 111-112) a reproduit le texte :

> Salut! Du terrain liturgique, le général en chef, Puṣyamitra, embrasse affectueusement son fils, le Vénérable Agnimitra résidant à Vidiśā, et lui communique la nouvelle que voici : Prêt à accomplir le sacrifice du Rājasūya, j'ai confié à la garde de Vasumitra et de cent princes (indiens) le cheval (destiné au sacrifice); puis j'ai mis l'animal en liberté avec ordre de le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ramener au bout d'un an. Or, tandis qu'il se trouvait sur la rive sud de la Sindhu, ce cheval fut attaqué par un escadron de Yavana. Il y eut un vif engagement entre les deux armées. Après avoir vaincu l'ennemi, Vasumitra, le puissant archer, m'a ramené l'excellent cheval qu'on voulait lui enlever. Je vais donc maintenant procéder au sacrifice du cheval que m'a ramené mon petit-fils. Viens sans délai et en toute quiétude, avec mes brus, pour assister au sacrifice.

Puṣyamitra remit donc en honneur la vieille liturgie védique, négligée par les Maurya pro-bouddhistes, et célébra notamment ce sacrifice du cheval (*aśvamedha*) dont l'accomplissement ne réclame pas moins d'une année. Avant d'être immolé, le cheval erre en liberté durant un an vers les quatre points cardinaux, entouré de la garde du roi qui prétend au titre de souverain universel (*cakravartin*).

Aussi Patañjali, dans son *Mahābhāṣya* (III, 2, 123), met-il dans la bouche des brâhmanes de son temps la déclaration solennelle : *Iha Puṣyamitraṃ yājayāmaḥ* « Voici que nous sacrifions pour Puṣyamitra ». Et une inscription Śuṅga (EI, XX, 1929, p. 57), qui par parenthèse est la première inscription sanskrite connue, attribue au souverain un double *aśvamedha* en célébration de ses victoires : « Cet autel a été élevé en l'honneur de Phalgudeva, le père du Dharmarāja ... par Dhana(-deva, -bhūti, etc.), Seigneur du Kosala, fils de Kauśikī, le sixième (fils ou successeur) du Senāpati Puṣyamitra qui a célébré deux fois l'Aśvamedha ».

Comme on le verra plus loin, les sources bouddhiques font de Puṣyamitra un persécuteur du bouddhisme, et lui attribuent une mort ignominieuse. Son règne marque, semble-t-il, le début d'une réaction brâhmanique qui devait atteindre son plein développement cinq siècles plus tard sous Samudragupta et ses successeurs. Les Śuṅga s'entourèrent d'un conseil (*sabhā*) ou assemblée de ministres (*mantripariṣad*) où les brâhmanes étaient en majorité.

Successeurs de Puṣyamitra (ca 151-75 a. C.). — Les aventures d'Agnimitra, vice-roi de Vidiśā, forment le sujet principal de la tragi-comédie de Kālidāsa intitulée *Mālavikāgnimitra*. Son fils Vasumitra ou Sumitra, le 4e Śuṅga, se signala durant sa jeunesse par la victoire de la rivière Sindhu mentionnée plus haut; mais son goût pour le théâtre le perdit : « Grand amateur de jeux dramatiques, il fut assailli par Mitradeva au milieu de ses acteurs, et fut décapité d'un coup de cimeterre » (*Harṣacarita*, p. 198).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le cinquième Śuṅga apparaît dans les *Purāṇa* sous les noms les plus divers : Bhadraka, Ārdraka ou Odruka, Āndhraka, enfin Antaka. Les mêmes sources lui attribuent 2 ou 7 ans de règne. Une inscription de Pabhosā (LÜDERS, 904) est datée de l'an 10 d'un certain Udāka auquel il faut peut-être identifier ce prince. Sir J. Marshall le rapproche également du roi Kāśīputra Bhāgabhadra, mentionné sur le célèbre Garuḍa-pillar trouvé à Vidiśā (LÜDERS, 669).

Sous le neuvième Śuṅga, Bhāga ou Bhāgavata, fut élevé, toujours à Vidiśā, un second Garuḍa-pillar : il est daté de la douzième année du mahārāja Bhāgavata (*Arch. Surv. Ind. An. Rep.*, 1913-14, p. 190 sq.).

A l'instigation de son ministre Vasudeva, Devabhūti, le dernier Śuṅga, fut assassiné par la fille d'une esclave qui s'était approchée de lui sous le déguisement de la reine (*Harṣacarita*, p. 199).

FEUDATAIRES DES ŚUṄGA. — Tandis que la maison royale, après avoir tenté une restauration brâhmanique, passait finalement à la religion bhāgavata, ses vassaux en règle générale restaient fidèles au bouddhisme.

1. Les inscriptions permettent de reconstituer la lignée des roitelets de Bhārhut :

Gāgī
|
Visadeva = Goti
|
Āgaraju = Vāchi
|
Dhanabhūti = Nāgarakhitā
|
Vādhapāla

Ces princes érigèrent et ornèrent de sculptures le célèbre stūpa de Bhārhut en Inde Centrale :

« Sous le règne des Suga (Śuṅga), un portail (*toraṇa*) fut érigé, et des sculptures (*silākaṃmanta*) exécutées, sur l'ordre de Dhanabhūti Vāchiputra, fils d'Āgaraju Gotiputra, petit-fils du rājan Visadeva Gāgīputra » (LÜDERS, 687 ; BARUA, 1).

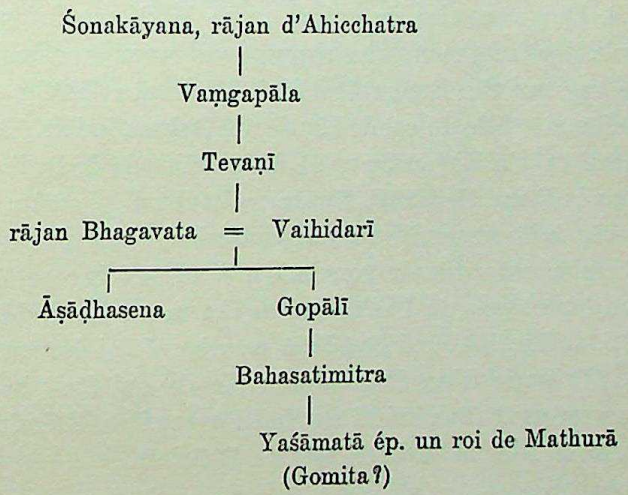
Une traverse (*sūci*) de la palissade est un « don de Nāgarakhitā, épouse du rājan [Dhanabhū]ti » (LÜDERS, 882 ; BARUA, 115).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Un autre élément est « don du prince Vādhapāla, fils du rājan Dhanabhūti » (LÜDERS, 869; BARUA, 103).

Le souvenir de la pieuse famille reste aussi attaché aux fondations bouddhiques de Mathurā et notamment à la « Maison précieuse »; une inscription commémore « la dédicace d'une balustrade (*vedikā*) et de portails (*toraṇa*) au Ratanagṛha par [Vādhapā]la, [fils] de Dhanabhūti Vātsīputra, en union avec ses parents et les quatre ordres (*pariṣā*), pour le culte de tous les Buddha » (LÜDERS, 125).

2. En l'an 10 du règne d'Udāka — qu'il faut peut-être identifier à Odruka, le 5e Śuṅga, — régnait à Kauśāmbī un roi Bahasatimitra (Bṛhaspatimitra ou Bṛhatsvātimitra) qui témoignait de sa foi bouddhique en frappant des monnaies portant à l'avers un bœuf indien devant un caitya et, au revers, un arbre entouré d'une balustrade (CHI, p. 538, pl. V, 2). D'après les inscriptions de Pabhosā (LÜDERS, 904-905) et les briques inscrites découvertes à Ganeshrā près de Mathurā, sa généalogie s'établirait de la façon suivante :



Āṣāḍhasena, oncle maternel du roi Bahasatimitra, fit creuser à Prabhosā, aux environs de Kauśāmbī, des grottes en faveur de la secte bouddhique des Kāśyapīya : « Excavation d'une grotte (*lena*) par Āṣādhasena, fils de Gopālī Vaihidarī et oncle maternel du rājan Bahasatimitra, fils de Gopālī, pour les Kaśśapīya Arahaṃta » (LÜDERS, 904). — « Excavation d'une grotte par Āṣāḍhasena, fils de Vaihidarī et du rājan Bhāgavata, fils de Tevaṇī (Traivarṇī), fils de Vaṃgapāla, fils de Śonakāyana (Śaunakāyāna), rājan d'Ahicchatra » (LÜDERS, 905).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. Dès avant l'avènement des Śuṅga, régnait à Ahicchatra, capitale du Pañcāla (Rohilkhand), une dynastie qui ne compta pas moins d'une douzaine de souverains. Leurs noms, qui pour la plupart se terminent en *mitra*, sont connus par les monnaies du British Museum et du Musée de Lucknow (ALLAN, CCAI, p. CXVI-CXX) : Agnimitra, Bhadraghoṣa, Bhānumitra, Bhūmimitra, Dhruvamitra, Indramitra, Jayagupta, Jayamitra, Phalgunīmitra, Rudragupta, Sūryamitra, Viṣṇumitra, Viśvapāla et Bṛhaspatimitra. A en juger par les divinités ou les symboles qui figurent au revers de leurs monnaies, c'étaient des adorateurs d'Agni, de Lakṣmī, de Bhūmi, de Dhruva (Śiva), de Viṣṇu ou de Sūrya. Mais leur proche famille comptait certainement des sympathisants bouddhiques : c'est ainsi qu'une architrave et plusieurs piliers de la palissade du « Temple Royal » (*rājaprāsādacaitya*) construit par Aśoka à Bodh-Gayā sont des « dons de Kuraṃgī, belle-sœur d'Iṃdāgimitra (Indrāgnimitra), fille de Jivā, au Temple Royal » (LÜDERS, 939-944).

4. Des monnaies de cuivre, avec la déesse Lakṣmī à l'avers et trois éléphants montés au revers, conservent les noms d'une douzaine de vassaux des Śuṅga établis à Mathurā : Gomita (II), époux de Yaśāmatā, fille du roi de Kauśāmbī Bahasatimitra ; Balabhūti ; Brahmamitra, etc. Le poteau n° 91 de la palissade de Bodh-Gayā où Indra, sous la forme de Śānti, figure en haut-relief, est un « don de Nāgadevā, belle-sœur du roi Brahmamitra » (*Bodh-Gayā*, p. 58). On cherche, sans grande conviction, à rapprocher ce Brahmamitra de son homonyme, le Brahmamitra des monnaies de Mathurā.

5. L'inscription d'Ayodhyā mentionnée ci-dessus (EI, XX, 1929, p. 57) parle d'un Seigneur du Kosala qui était le sixième (fils ou successeur ?) du général en chef Puṣyamitra. Il était peut-être apparenté à Dhanabhūti, roitelet de Bhārhut.

LES KĀṆVA (75-30 a. C.) — « Un ministre nommé Vasudeva renversera le roi dissolu Devabhūmi à cause de sa jeunesse, et sera roi parmi les Śuṅga. Ce Kāṇvāyana régnera 9 ans ; son fils Bhūmimitra, 14 ans ; son fils Nārāyaṇa, 12 ans ; son fils Suśarman, 10 ans. Ils sont mentionnés comme rois Serviteurs des Śuṅga (*śuṅgabhṛtya*) et descendants de Kaṇva (*kāṇvāyana*). Ces quatre Kāṇva jouiront de la terre durant 45 ans. Les princes voisins leur seront soumis. Ils seront vertueux. Après leur disparition, le territoire passera aux Andhra » (P., p. 34-35).

Résumée de la sorte par les *Purāṇa*, l'histoire de ces rois n'est

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pas autrement connue mais, à en juger par leurs noms, deux d'entre eux, Vasudeva et Nārāyaṇa, devaient être des viṣṇuites à l'instar des derniers Śuṅga. Ils furent renversés vers 30 a. C. par le roi Andhra Simuka et ses congénères, lesquels, disent les Purāṇa « attaqueront les Kāṇvāyana et Suśarman, détruiront ce qui restera des Śuṅga (*Śuṅgānāṃ caiva yac cheṣam*) et s'empareront de ce territoire» (P., p. 38). Ce passage semble insinuer que les Andhra renversèrent simultanément les Śuṅga et les Kāṇva, et certains historiens en ont déduit que les 45 années de règne assignées aux Kāṇva étaient comprises dans les 112 années attribuées aux Śuṅga. Cependant les *Purāṇa* affirment catégoriquement que Devabhūti, le 10e Śuṅga, fut assassiné par le premier Kāṇva. Mais la nouvelle dynastie a pu laisser subsister à côté d'elle quelques descendants des Śuṅga, et ceux-ci auraient été éliminés définitivement par les Andhra vers 30 a. C.

2. — CEYLAN DE 200 A 20 a. C.

Succession des rois. — En proie aux luttes intestines, ralliés au brahmanisme d'abord, à la religion bhāgavata ensuite, les Śuṅga et les Kāṇva ne continuèrent pas avec les rois de Ceylan, bouddhistes convaincus, les relations, aussi étroites qu'amicales, nouées autrefois par le pieux Aśoka. Selon le témoignage des chroniques, 18 souverains se succédèrent sur le trône de Ceylan entre les années 286 à 466 après le Nirvāṇa (200-20 a. C.) : la plupart se rattachaient à l'antique lignée de Vijaya; mais ces princes légitimes durent, à trois reprises, céder le trône à des envahisseurs Damila, venus du continent indien. Voici d'après le *Dīpa* (ch. XVIII-XX) et le *Mahāvaṃsa* (ch. XXI-XXXIII) les divisions de cette période et la suite des règnes : 1. la période des Cinq rois (englobant les règnes n° 8 à 12) ; 2. le règne d'Eḷāra (n° 13) ; 3. le règne du Duṭṭhagāmaṇi (n° 14) ; 4. la période des Dix rois (n° 15 à 24).

Souverains	Durée du règne	Ère du Nirv.	Ère anc. (a. C.)
8. Mahāsiva	10	286-296	200-190
9. Sūratissa	10	296-306	190-180
10. Sena	22	306-328	180-158
11. Guttika			
12. Asela	10	328-338	158-148

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

13. Eḷāra	44	338-382	148-104
14. Duṭṭhagāmaṇi	24	382-406	104-80
15. Saddhātissa	18	406-424	80-62
16. Thūlathana	1 mois	424	62
17. Lañjatissa	9	424-433	62-53
18. Khallāṭanāga	6	433-439	53-47
19. Vaṭṭagāmaṇi		439	47
20. Pulahaṭṭha			
21. Bāhiya			
22. Panayamāra	14	439-454	47-32
23. Pilayamāra			
24. Dāṭhika			
19. Vaṭṭagāmaṇi	12	454-466	32-20

La période des Cinq rois (286-338 p. N.; 200-148 a. C.). — Sous ce titre, la chronique singhalaise désigne les princes qui régnèrent à Ceylan durant l'époque troublée qui, sur le continent indien, fut marquée par la chute du grand empire Maurya et l'avènement du royaume Śuṅga.

Succédant à leur frère Uttiya, Mahāsiva et Sūratissa régnèrent chacun dix ans (200-180 a. C.). Le premier construisit le Nagaraṅgaṇavihāra au profit du thera Bhaddasāla, dernier survivant des missionnaires māgadhiens venus à Ceylan sous la conduite de Mahinda. Le second, grand bâtisseur, passe pour avoir fondé dans l'île cinq cents vihāra.

En 180, Ceylan tomba pour la première fois aux mains des hordes Damiḷa (tamoules) venus du continent sous la conduite de deux marchands de chevaux, improvisés généraux, Sena et Guttika. Leur règne fut juste et se prolongea 22 ans (180-158 a. C.).

Asela, l'un des neuf fils de Muṭasiva et frère de Devānaṃpiyatissa, parvint à reconquérir le trône de ses pères et à le conserver durant dix ans (158-148 a. C.) : une nouvelle invasion tamoule devait le renverser.

Le Coḷa Eḷāra (338-382 p. N.; 148-104 a. C.). — Natif du pays Coḷa sur la côte du Coromandel, Eḷāra, débarqué à Ceylan, vainquit Asela et s'empara du trône. Secondé par deux habiles généraux, Mitta et Dīghajantu, il se maintint au pouvoir durant 44 ans. Également juste envers ses amis et ses ennemis, le conquérant, sans partager les croyances de ses sujets, entretint de bonnes relations

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avec les bouddhistes. Cependant les princes singhalais dépossédés s'étaient réfugiés dans la province méridionale du Rohaṇa, et se préparaient à la revanche.

DUṬṬHAGĀMAṆI ABHAYA (382-406 p. N.; 104-80 a. C.). — Le libérateur du territoire, le héros national par excellence, fut Duṭṭhagāmaṇi, le Sans-peur. Il était fils de Kākavaṇṇatissa, chef de la principauté de Mahāgāma sur la côte méridionale. Il reçut une éducation militaire très poussée, au milieu des meilleurs guerriers de son temps. Bouillant de combattre l'envahisseur, et ne parvenant pas à décider son père à engager les hostilités, il quitta le toit paternel et envoya à Kākavaṇṇatissa un habit de femme pour lui reprocher sa lâcheté. Appelé au trône de Mahāgāma, il eut tout d'abord à combattre son frère Tissa qui voulait le supplanter. Il essuya une défaite à Cūḷaṅganiyapiṭṭhi, mais remporta finalement la victoire. A la demande du Saṃgha bouddhique, il laissa la vie à Tissa, et se réconcilia avec lui.

Sacré roi à Mahāgāma, il déclara aussitôt la guerre aux Damiḷa, engagea le combat à Mahiyaṅgana sur le Mahāgaṅga, s'empara tour à tour de trente-deux forteresses tamoules, conquit de haute lutte, après quatre mois de siège, la citadelle de Vijitapura, et se porta à l'assaut de la capitale Anurādhapura. La ville était défendue par Eḷāra en personne, assisté de trente-deux princes tamouls; des combats furieux s'engagèrent; les Damiḷa furent taillés en pièces, et Duṭṭhagāmaṇi, en un combat singulier engagé aux abords de la porte méridionale, terrassa de sa propre main son rival Eḷāra. Par un geste d'une rare élégance, il rendit les honneurs à la dépouille de son ennemi, lui éleva un monument, et ordonna à tous ceux qui passeraient devant son tombeau de descendre de voiture et d'observer le silence. Ce décret serait, paraît-il, encore observé aujourd'hui par les Singhalais, mais le monticule informe situé au sud de la ville et qu'ils appellent la « Tombe d'Eḷāra » est en réalité le Dakkhiṇa Thūpa dont la fondation remonte au règne de Vaṭṭagāmaṇi (32 a. C.).

Les Damiḷa tentèrent de reconquérir l'île qui venait de leur être arrachée. Soixante mille Tamouls venus du continent sous la conduite de Bhalluka, neveu d'Eḷāra, débarquèrent à Mahātiṭṭha, et se portèrent à l'attaque d'Anurādhapura. La bataille décisive eut lieu dans l'enceinte même du Mahāvihāra. Une fois encore Duṭṭhagāmaṇi fut vainqueur, et l'armée tamoule, exterminée. Devant pareil carnage le roi, saisi de remords, se prit à douter de son salut. Les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

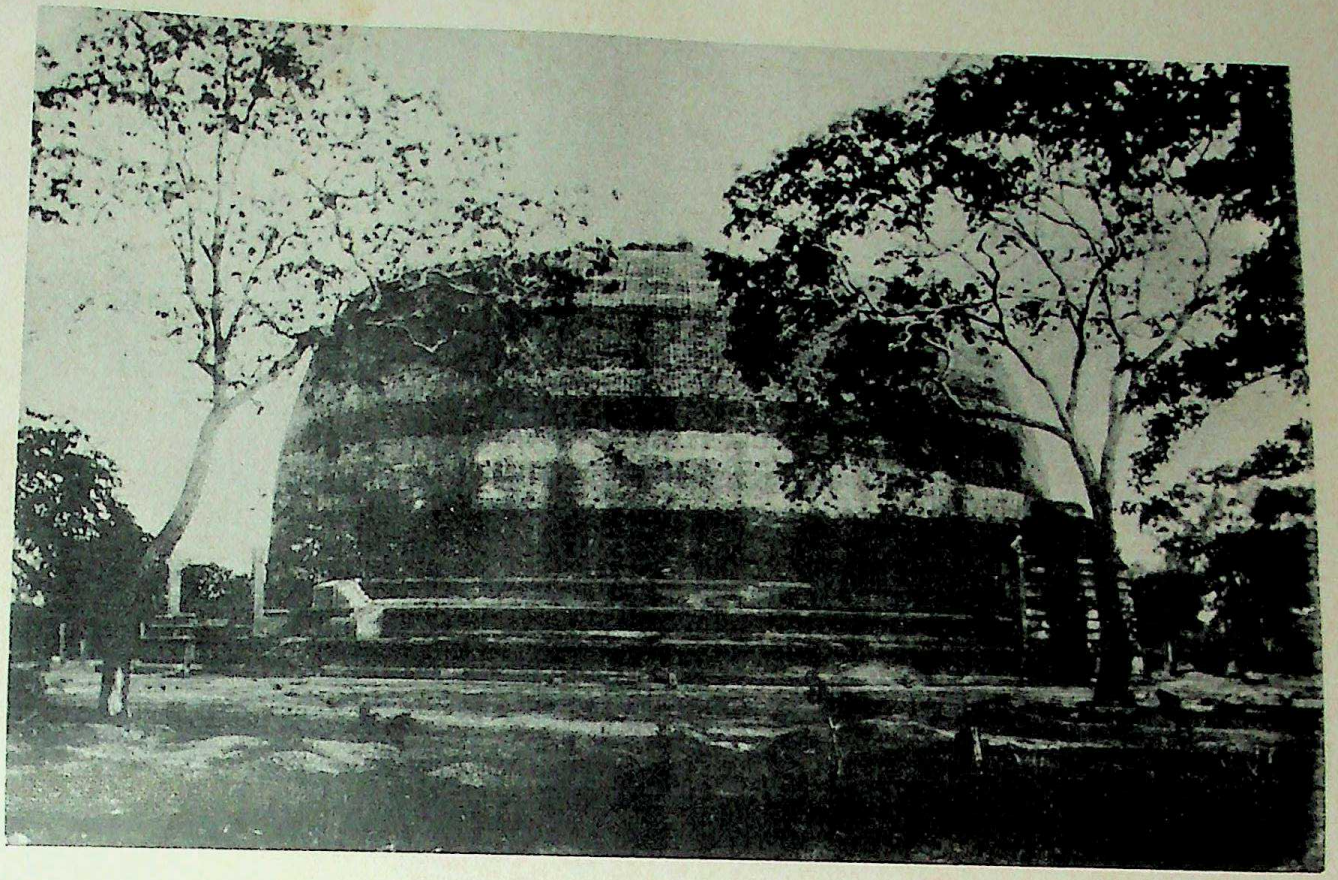
thera du Piyaṅgudīpa se chargèrent de le rassurer : « Tes exploits, lui dirent-ils, ne constituent pas un obstacle à ta montée aux cieux. En réalité tu n'as tué ici qu'un être humain et demi : le premier avait pris le triple refuge ; le second s'était astreint aux cinq règles (de l'adepte laïc). Tous les autres étaient des mécréants et des gens de mauvaise vie, moins estimables encore que des bêtes. Pour ta part, tu feras la gloire de la doctrine du Buddha de diverses manières ; bannis donc de tout cœur toute inquiétude ». Comprenant qu'il avait à patronner le bouddhisme, Duṭṭhagāmaṇi consacra le reste de son règne à des fondations pieuses.

1. Le septième jour après son couronnement, il célébra selon l'usage, aux bords du lac Tissavāpi, un festival de l'eau. Il ficha dans le sol la lance sacrée qui l'avait conduit à la victoire et qui contenait une relique du Buddha. La fête terminée, il voulut reprendre sa lance, mais celle-ci demeura fixée au sol, quelque effort que l'on fît pour l'en arracher. Ce que voyant, le roi construisit en cet endroit le Maricavaṭṭi-thūpa, connu aujourd'hui sous le nom de Mirisaveṭiya Dāgaba [1]. Primitivement le monument avait une hauteur de 80 coudées (60 mètres), et son diamètre à la base est de 168 pieds (50 mètres). Il a subi de nombreuses transformations au cours des temps : agrandi vers la fin du IIe siècle par Gajabāhu Ier, il fut partiellement restauré en 1889 par les soins d'un prince siamois. Sa superstructure a disparu, mais le corps du stūpa, relativement bien conservé, est un spécimen typique de l'ancienne architecture singhalaise.

2. Dans l'enceinte du Mahāmeghavana, à proximité du Mahāvihāra, Duṭṭhagāmaṇi construisit le grand Lohapāsāda ou Palais d'airain, destiné aux cérémonies de l'uposatha. C'était un monument cubique de 75 m. de côté, reposant sur 1.600 piliers de granit, hauts de 3 m. 60 et rangés sur 40 lignes parallèles, de 40 piliers chacune. Le premier étage formé par cette colonnade était en pierre, les autres en bois. Les étages étaient au nombre de neuf, comportant chacun cent chambres. Les fenêtres ouvraient sur des balcons en corail sertis de pierres précieuses, avec des rangées entières de sonnettes d'argent. La construction coûta trente millions. Incendiée sous le règne de Saddhātissa (80-62 a. C.), elle fut rebâtie, à sept étages, pour le prix de neuf millions. Dans la suite, le monument eut beau-

[1] Cf. S. Paranavitana, *The stūpa in Ceylon*, Colombo, 1947, p. 6 et pl. II, a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



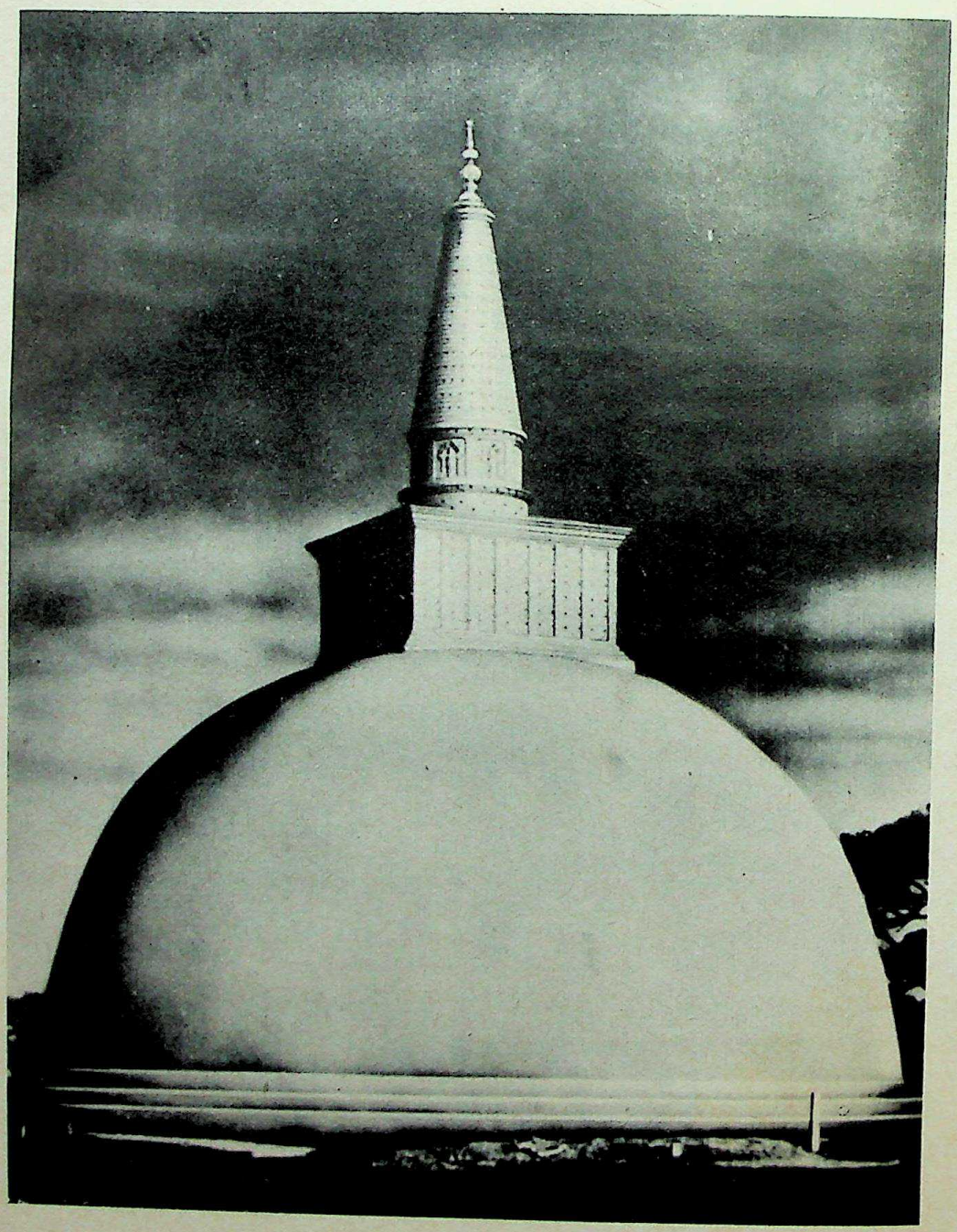
(Cl. Platé.)

IX. — Ceylan. Anurādhapura. Mirisaveṭiya Dāgaba.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Platé.)

X. — Ceylan. Anurādhapura. Ruvanveli Dāgaba.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

coup à souffrir du pillage et de l'incendie, mais tous les princes eurent à cœur de l'embellir, de l'agrandir et éventuellement de le reconstruire. La dernière restauration date du règne de Parakkamabāhu Ier (1153-1186) ; après quoi, le monument tomba en ruines. Cependant l'ancienne colonnade est toujours visible.

3. La légende s'est emparée du Mahāthūpa, actuellement Ruvanveli Dāgaba (correspondant au pāli Ratanamālī [2]). La chronique (*Dpv.*, XIX ; *Mhv.*, XXVIII-XXX) lui consacre plusieurs chapitres ; et un long poème, le *Thūpavaṃsa* (XIIe siècle), lui est dédié. Le tope s'élève à Anurādhapura, au centre même du Mahāmeghavana, à l'endroit où les Buddha du passé avaient séjourné lors de leurs visites à Ceylan. Mahinda lui-même en avait désigné l'emplacement, mais la construction projetée dès l'an 250 ou 249 a. C. par Devānaṃpiyatissa fut retardée jusqu'au règne de Duṭṭhagāmaṇi (104-80 a. C.) et parachevée par son frère et successeur Saddhātissa (80-62 a. C.).

Les dieux eux-mêmes recueillirent par toute l'île les matériaux nécessaires à la construction : briques, cuivre, argent, perles et pierres précieuses. Les travaux commencèrent sous la direction de l'architecte Sirivaḍḍha et de son assistant Acala, à la pleine lune du mois de Visākha (avril). La pose de la première pierre eut lieu le quatorzième jour de la première quinzaine du mois d'Āsāḷha (juin), en présence de tout le clergé singhalais et de plusieurs milliers de moines indiens envoyés en délégation par les quatorze plus grands établissements bouddhiques du continent.

Le stūpa évoquait la forme d'une bulle d'eau. Haut de 120 coudées (90 m.), il était décoré sur toute sa surface de peintures appliquées sur une couche de plâtre blanc. La chambre aux reliques était formée par six « pierres couleur d'or » (*medavaṇṇapāsāṇā*), de 80 coudées de côté. Elles avaient été importées de l'Uttarakuru par les śrāmaṇera Uttara et Sumana. La chambre fut décorée de sculptures et de peintures représentant des scènes de la vie du Buddha, ainsi que plusieurs Jātaka, dont celui de Vessantara. On y déposa un boisseau de reliques insignes que le moine Soṇuttara était allé quérir au palais du Nāga Mahākāla. Au moment de l'enchâssement, ces reliques s'élevèrent dans les airs, et reproduisirent les miracles jumeaux accomplis autrefois à Śrāvastī par Śākyamuni. Puis, d'elles-

[2] Id., *ibid.*, p. 6-7.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mêmes, elles se disposèrent dans le reliquaire sous la forme du Buddha couché en Nirvāṇa.

Complètement restauré aujourd'hui, le Ruvanveli Dāgaba a la forme d'un dôme monumental haut de 81 mètres; son diamètre mesure 90 mètres. Autour de la base, se trouvent trois terrasses circulaires d'une épaisseur de 2 m. environ. L'ensemble repose sur une plate-forme carrée de 150 m. de côté, flanquée de plusieurs centaines d'éléphants, modelés en terre cuite [3]. Le dôme est surmonté d'une construction cubique et d'un cône effilé se terminant par une flèche, mais ces éléments, comme d'ailleurs la plate-forme, sont des additions postérieures.

State Museum Lucknow Library 7240

La période des dix rois, dont Vaṭṭagāmaṇi (406-466 p. N. = 80-20 a. C.). — La mort de Duṭṭhagāmaṇi marque le début de la « Période des dix rois » qui, en l'espace de soixante ans, se succédèrent sur le trône d'Anurādhapura. Les cinq premiers, Saddhātissa et ses quatre fils, étaient de la famille royale singhalaise; les cinq autres furent des usurpateurs tamouls.

Fidèles aux traditions de leur maison, Saddhātissa et ses fils furent des bouddhistes pieux, et leurs noms demeurent attachés à diverses fondations religieuses.

Saddhātissa (80-62 a. C.) termine le Mahāthūpa laissé inachevé par son frère, et rebâtit le Lohapāsāda détruit par un incendie.

Thūlathana (62 a. C.), indûment porté au trône par les intrigues des ministres et des moines, ne règne qu'un mois, et est renversé par son frère aîné Lañjatissa.

Lañjatissa (62-53 a. C.), d'abord hostile aux moines qui avaient tenté de l'écarter, se réconcilie avec eux, agrandit des stūpa et fonde divers monastères, notamment l'Ariṭṭhavihāra, à mi-chemin entre Anurādhapura et Pulatthipuva.

Khallāṭanāga (53-47 a. C.), après six ans de règne, est assassiné par son général Mahārattaka. Sa mort est vengée par son jeune frère Vaṭṭagāmaṇi qui tue l'usurpateur et monte sur le trône en 47 a. C.

Le règne de Vaṭṭagāmaṇi fut marqué par des événements de première importance pour l'histoire religieuse de Ceylan. Commencé en l'an 47, il fut interrompu durant 14 ans (47-32 a. C.) par une usurpation tamoule, mais reprit en 32 pour se poursuivre, durant

[3] Reproduction dans Paranavitana, *o. l.*, pl. XIII, a.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

12 ans encore, jusqu'en l'an 20 a. C. Des sources de dates diverses fournissent sur l'histoire mouvementée de Vaṭṭagāmaṇi des renseignements qui ne sont pas toujours concordants et dont il importe de distinguer la provenance. On suivra ici la chronique du *Mahāvaṃsa* (XXXIII, 33-103), tout en ajoutant, en un corps spécial, les données complémentaires fournies par les commentaires singhalais.

1. Monté sur le trône d'Anurādhapura, Vaṭṭagāmaṇi, surnommé Abhaya « Sans peur », épousa Anulādevī, veuve de son frère Khallāṭanāga, et adopta leur enfant, Mahācūḷī. Il prit pour seconde épouse la belle Somadevī qui lui donna un fils, Coranāga encore appelé Mahānāga. Ces deux jeunes princes étaient destinés à lui succéder.

2. Cinq mois après son sacre, Vaṭṭagāmaṇi eut à faire face à une révolte en Rohaṇa et à une invasion tamoule qui devait le priver de son trône pendant quatorze ans (47-32 a. C.).

Le brâhmane Tissa, qualifié par les sources de brigand (*cora*) et de violent (*caṇḍana*), était originaire du Rohaṇa, province méridionale de l'île de Ceylan. Il eut connaissance d'un horoscope promettant la possession de l'île à tout brigand qui commencerait ses activités sous une certaine combinaison de planètes. Au moment voulu, il se livra donc au brigandage, et mit Vaṭṭagāmaṇi en demeure de lui céder le trône.

Au même moment, sept chefs Damiḷa débarquèrent leurs troupes à Mahātittha, sur la côte occidentale, et envoyèrent un ultimatum à Vaṭṭagāmaṇi, l'enjoignant de déposer le pouvoir.

Le roi répondit au brâhmane Tissa que le trône lui appartiendrait s'il repoussait les Damiḷa. Tissa le prit au mot, et se porta contre les envahisseurs; mais il perdit la bataille de Saṅketahāla et fut fait prisonnier.

Le roi ne fut pas plus heureux dans sa résistance aux Damiḷa. Vaincu dans la bataille de Kolambālaka, il ne dut son salut qu'à la fuite. Au moment où il quittait sa capitale par la porte nord, un religieux nirgrantha, nommé Giri, habitant l'ermitage du Titthārāma, ne lui épargna pas ses quolibets : « Voilà, dit-il, le grand Lion noir en fuite ». Vaṭṭagāmaṇi jura de venger plus tard l'affront qui lui était infligé.

Le roi était accompagné dans sa fuite par ses deux femmes, Anulā et Somadevī, et ses deux fils, Mahācūḷī et Mahānāga. Mais,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour accélérer sa marche, il fut contraint d'abandonner Somadevī, porteuse du diadème royal.

Somadevī tomba ainsi aux mains des Damiḷa qui s'emparèrent encore de la sébille précieuse du Buddha. Deux des six chefs regagnèrent le continent avec leur butin; les cinq autres restèrent à Anurādhapura et en occupèrent le trône tour à tour : Puḷahattha (47-44 a. C.), Bāhiya (44-42), Panayamāraka (42-35), Piḷayamāraka (34) et enfin Dāṭhika (34-32).

Quant à Vaṭṭagāmaṇi, il chercha refuge auprès de l'abbé Mahātissa du Kupikkalavihāra, et celui-ci lui procura une retraite à Mātuvelaṅga, dans la province centrale de Malaya. Le roi et sa suite furent hébergés dans la maison d'un laïc, un certain Tanasīva.

3. Durant les quatorze années (47-32 a. C.) de la retraite du roi et de l'occupation tamoule à Anurādhapura, l'île de Ceylan fut ravagée par un terrible fléau dont le souvenir reste toujours vivace, et qui est désigné en singhalais sous le nom *Bāmiṇiṭiyāsāya*: « Famine du Brāhmaṇa-Tissa ». Il n'en est pas question dans le *Mahāvaṃsa,* mais les Commentaires sur les saintes écritures pāli y font de fréquentes allusions qui, malheureusement, ne sont pas toutes concordantes. Parmi ces Commentaires, citons ceux de l'Aṅguttara (*Manorathapūraṇī,* I, p. 92; III, p. 343-345), du Saṃyutta (*Sāratthappakāsinī,* II, p. 111) et du Vibhaṅga (*Saṃmohavinodanī,* p. 445-451). La date de cette famine est généralement fixée sous le règne de Vaṭṭagāmaṇi, exception faite pour le *Rājāvaliya* qui la situe, sous Coranāga, à une date coïncidant avec le début de l'ère Śaka, en 78 p. C. [4].

Pendant douze ans, le brâhmane Tissa soumit le pays à une coupe réglée. Une famine rigoureuse affaiblit la population au point que la naissance d'un enfant était saluée comme un événement extraordinaire. Dans les grands monastères du Rohaṇa, au Cittalapabbatavihāra et au Tissamahārāma, les stocks de vivres furent dévorés par des rats affamés, de dimensions énormes. A Anurādhapura, le Mahāvihāra fut déserté, et son Grand stūpa envahi par la végétation.

Dans son impuissance à aider les moines, le dieu Śakra leur conseilla d'émigrer. La grande majorité des religieux, au nombre de sept cents environ, s'embarquèrent à Jambukola sur un radeau, et gagnèrent le continent indien. Cependant une soixantaine de moines demeurèrent dans l'île pour « protéger sur place le Tepiṭaka ». Sous la direction de vénérables thera, Cūlasīva, Isidatta et Mahāsoṇa, ils se retirèrent dans la partie sud de la province centrale du Malaya, et y vécurent tant bien que mal en se nourris-

[4] Sur ce synchronisme, difficile à justifier, voir W. Geiger, *Cūlavaṃsa translated,* part. II, Colombo, 1930, p. XVII.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sant de bulbes, de racines et de feuilles. Ce n'est qu'au prix d'efforts inouïs qu'ils parvinrent à conserver dans sa totalité le Tipiṭaka composé par le Maître et confié à leur garde.

Au bout de douze ans, vers l'an 451 p. N. (35 a. C.), le brâhmane Tissa trouva la mort, la disette se fit moins rigoureuse et les sept cents moines qui avaient émigré regagnèrent l'île de Ceylan. Ils rejoignirent leurs confrères au Maṇḍalārāma de Kallagāma, sans doute le Kālakagāma du Malaya. Ils confrontèrent leurs souvenirs textuels avec ceux des moines restés au pays, et constatèrent avec joie la coïncidence parfaite de leurs tepiṭaka respectifs : elle s'étendait jusqu'à la dernière voyelle et la dernière consonne.

Surgit alors pour la première fois une controverse qui devait dominer dès lors toute l'histoire religieuse de Ceylan. La question était de savoir si la base de la religion (*sāsana*) résidait dans la pratique du dhamma (*paṭipatti*) ou dans la science religieuse (*pariyatti*).

Deux opinions se firent jour : les Paṃsukūlika « Religieux vêtus de haillons » furent d'avis que la base de la religion demeurait la pratique; les Dhammakathika « Prédicateurs » affirmèrent que la science l'emportait sur la pratique. Des arguments furent produits en faveur de l'une et l'autre thèse. Les Paṃsukūlika invoquaient un sutta cité dans le *Milinda* (p. 133) : « La religion du Maître a la pratique pour racine, a la pratique pour essence; elle subsiste tant que la pratique demeure ». Les Dhammakathika répliquaient par une autre citation : « Tant que subsistent les Suttanta, tant que brille le Vinaya, aussi longtemps resplendit la lumière, comme au lever du soleil ... Si le Suttanta est intact, la conduite est intacte » [5].

Le parti des Dhammakathika finit par l'emporter. Il fut reconnu que la science prime la pratique, et tous les Commentaires singhalais s'exprimèrent en conséquence : « Qu'il y ait ou non réalisation (*paṭivedha*) ou pratique (*paṭipatti*), la science (*pariyatti*) suffit pour le maintien de la religion. L'homme érudit, pourvu qu'il ait appris le Tepiṭaka, remplira les deux... C'est pourquoi, tant que la science demeure, la religion demeure ». — « Qu'il y ait cent ou mille bhikṣu adonnés à la vision correcte, si la science fait défaut, aucune réalisation du noble chemin n'est possible » [6].

4. Ayant mesuré l'importance de la science scripturaire, les religieux consignèrent par écrit la Parole du Buddha. Cette démarche, capitale dans l'histoire du bouddhisme, est brièvement relatée, en termes identiques, par les chroniques du *Dīpa* (XX, 20-21) et du

5 Manorathapūraṇī, I, p. 93.
6 *Ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahāvaṃsa (XXXIII, 100-101) à la fin du chapitre consacré à Vaṭṭagāmaṇi.

Après avoir rappelé que « le roi Vaṭṭagāmaṇi Abhaya régna douze ans [454-466 p. N. = 32-20 a. C.] et au début [439 p. N. = 47 a. C.] cinq mois » (*Dīpa,* XX, 19), la chronique poursuit :

Piṭakattayapāliṃ ca tassā aṭṭhakathaṃ pi ca
mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmatī;
hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā
ciraṭṭhitthaṃ dhammasa potthakesu likhāpayuṃ.

H. Oldenberg (*Dīpavaṃsa, ed. and transl.,* London, 1879, p. 211) traduit : « Before this time, the wise Bhikkhus had orally handed down the text of the three Piṭakas and also the Aṭṭhakathā. At this time, the Bhikkhus who perceived the decay of created beings, assembled and in order that the Religion might endure for a long time, they recorded (the above-mentioned texts) in written books ».

A son tour W. Geiger (*The Mahāvaṃsa transl.,* London, 1912, p. 237) comprenait : « The text of the three piṭaka and the aṭṭhakathā thereon did the most wise bhikkhus hand down in former times orally, but since they saw that the people were falling away (from religion) the bhikkhus came together, and in order that the true doctrine might endure, they wrote them down in books ».

Ces traductions négligent deux importantes indications chronologiques contenues dans le texte :

Dans le contexte du *Dīpavaṃsa,* l'adverbe *pubbe* du deuxième vers se réfère à l'époque antérieure à la reprise du pouvoir par Vaṭṭagāmaṃi en 454 p. N. = 32 a. C.

Le *hāniṃ disvāna sattānaṃ* du troisième vers ne signifie pas « percevant la décadence des êtres créés » et encore moins « voyant que le peuple s'écartait (de la religion) », mais « voyant la décroissance, la diminution (numérique), des êtres créés ». C'est une allusion aux ravages causés parmi la population de Ceylan par la terrible famine du Brāhmaṇatiyabhaya qui débuta lors de l'invasion des Damiḷa en 439 p. N. = 47 a. C. et, au témoignage de la *Manorathapūraṇī* (I, p. 92, l. 17-18), se poursuivit durant douze ans (*dvādasa saṃvaccharāni*), de 439 p. N. à 451 p. N. (= 47-35 a. C.). Selon notre interprétation, la mise par écrit des écritures se situerait donc entre l'an 451 p. N. (35 a. C.), date de la fin de la famine et de la mort du Brāhmaṇatissa, et l'an 454 p. N. (32 a. C.) date de la reprise du pouvoir par Vaṭṭagāmaṇi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Voici, pour terminer, la traduction paraphrasée des quatre vers de la chronique : « Auparavant [c'est-à-dire, avant la reprise du pouvoir par Vaṭṭagāmaṇi en 454 p. N.], les bhikkhu très intelligents transmirent oralement le texte des trois Piṭaka et aussi le Commentaire à leur sujet. Mais alors, ayant constaté la décroissance [numérique] de la population [singhalaise], les bhikkhu se réunirent et, pour assurer la longue durée de la Loi, rédigèrent en livres [les textes mentionnés plus haut] ».

Nous savons par d'autres sources et notamment par le *Nikāyasaṃgraha* (p. 10-11), œuvre du XIVe siècle, que la rédaction des écritures fut le résultat d'un concile auquel participèrent cinq cents thera sous la direction d'un certain chef de clan. Le concile se tint à Aluvihāra (Ālokavihāra), temple rupestre situé à quelques milles de la ville de Mātale, dans la Province Centrale.

5. Durant tout ce temps, le roi Vaṭṭagāmaṇi, son épouse Anulādevī et leurs deux fils se morfondaient dans leur retraite du Malaya. Anulādevī s'étant querellée avec la femme de Tanasīva qui les hébergeait, Vaṭṭagāmaṇi tua son hôte par représailles. Il se fit reconnaître par ses sujets, choisit pour ministres huit valeureux guerriers et s'apprêta à reprendre la lutte contre les Damiḷa.

Cependant l'un de ses ministres, Kapisīsa, ayant négligé de se prosterner devant lui, il le tue sur le champ. Ce que voyant, les sept autres ministres l'abandonnent. Dans leur fuite, ils tombent aux mains des brigands, et sont dépouillés de tous leurs biens. Ils sont recueillis par le thera Tissa de l'Hambugallakavihāra qui les réconforte, et leur conseille de rejoindre le roi plutôt que de passer aux Damiḷa.

Le thera Mahātissa de Kupikkala, ami fidèle de Vaṭṭagāmaṇi, offrit ses bons offices et, à l'intervention des deux thera, le roi se réconcilia avec ses ministres.

6. Ayant enfin réuni ses troupes, Vaṭṭagāmaṇi passe à l'attaque. Il se porte contre Anurādhapura, défait les Damiḷa et tue leur roi Dhāṭika. Il remonte pour la seconde fois sur le trône et parvient à retrouver sa seconde femme Somadevī, demeurée captive des Damiḷa.

Le règne de Vaṭṭagāmaṇi devait se poursuivre durant douze ans de 454-466 p. N. (32-20 a. C.).

Son premier acte fut de confisquer au nord de la ville le Titthārāma occupé jusqu'alors par le nirgrantha Giri — ce personnage

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui s'était moqué de lui lors de sa fuite en 47 — et d'y fonder un monastère bouddhique, l'Abhayagirivihāra.

Le stūpa qui décorait ce monastère, l'Abhayagiri Dāgaba, erronément appelé aujourd'hui Jetavana Dāgaba, est le monument bouddhique le plus élevé de l'île [7]. Des agrandissements successifs portèrent sa hauteur à 140 coudées (105 m.) ; la ruine actuelle est haute de 73 m. 50, le diamètre à la base étant de 106 m. 50. Malgré ces dimensions gigantesques, sa célèbrité n'atteignit jamais celle du Mahāthūpa construit par Duṭṭhagāmaṇi dans l'enceinte du Mahāmeghavana. Il ne semble pas que l'Abhayagiri ait jamais contenu de reliques insignes; on sait seulement qu'à l'endroit où il s'élève le Buddha avait fait halte lors d'une de ses visites à Ceylan.

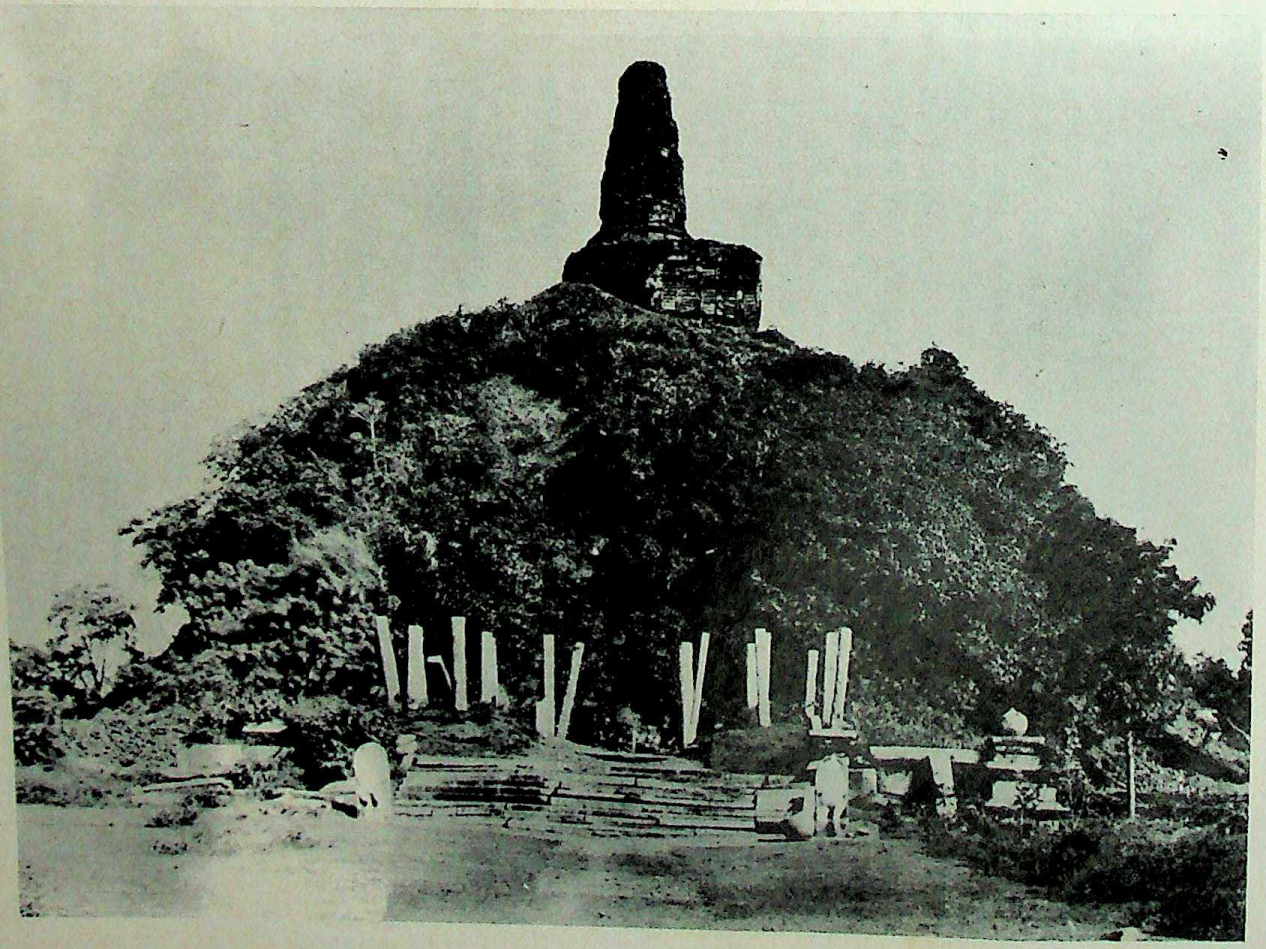
Vaṭṭagāmaṇi offrit l'Abhayagirivihāra à son ami de toujours, le thera Mahātissa de Kupikkala qui l'avait soutenu et conseillé dans sa retraite. Ce fut la première fois qu'un vihāra fut offert à un moine à titre personnel. De leur côté, les sept ministres du roi construisirent des vihāra dont ils firent don au thera Tissa d'Hambugallaka qui les avait sauvés des mains des brigands et réconciliés avec leur maître. L'un de ces monastères était le Dakkhiṇavihāra, au sud d'Anurādhapura, dont les ruines sont aujourd'hui appelées « Tombe d'Eḷāra ».

7. Le sort avait favorisé le thera Mahātissa, Abbé d'un petit monastère, le Kupikkalavihāra perdu dans la jungle du Malaya, il était devenu le propriétaire du plus vaste vihāra d'Anurādhapura, et la faveur royale en avait fait un personnage politique de premier rang.

Ces succès portèrent ombrage aux moines du Mahāvihāra qui jugeaient leur autorité et leur prestige menacés. Ils accusèrent donc le thera Mahātissa d'avoir fréquenté les familles des laïcs (*kulasaṃsaṭṭha*) et portèrent contre lui une sentence de banissement temporaire (*pabbājaniyakamma*).

Un disciple de Mahātissa, surnommé Bahalamassu-Tissa « Tissa à longue barbe », protesta contre cette décision, et pour avoir soutenu un moine impur, fut frappé à son tour de suspense (*ukkhepaniyakamma*). Furieux, il quitta le Mahāvihāra avec plusieurs autres religieux et gagna l'Abhayagiri où il forma une faction séparée. « Dès

[7] S. Paranavitana, *The Stūpa in Ceylon*, p. 7-8, et pl. II, b. Pour plus de détails, D. T. Devendra, *Abhayagiri*, dans *Encyclopedia of Buddhism* (Volume of Specimen articles), Ceylan, 1957, p. 1-4.



(Cl. Archaeological Service of Ceylon.)

XI. — Ceylan. Anurādhapura. Abhayagiri Dāgaba.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lors, dit le *Mahāvaṃsa* (XXXIII, 97-98), ces bhikkhu ne fréquentèrent plus le Mahāvihāra, et c'est ainsi que les bhikkhu de l'Abhayagiri se séparèrent du Theravāda. Dans la suite les moines du Dakkhiṇavihāra se séparèrent de ceux de l'Abhayagiri et ainsi les bhikkhu qui s'étaient écartés des adhérents du Theravāda formèrent deux groupes ».

8. Selon le *Nikāyasaṃgraha* (p. 11), la faction de l'Abhayagiri fut renforcée dès l'an 454 p. N. (32 a. C.) par l'arrivée à Ceylan d'un groupe de moines provenant du Pallarārāma [8] dans le sud de l'Inde. Ils se prétendaient bouddhistes, mais étaient tenus pour hérétiques par les religieux orthodoxes de l'Inde et de Ceylan : ils appartenaient en effet à l'école Vajjiputtaka dont les théories laxistes avaient été autrefois condamnées au concile de Vaiśālī. Leur maître était l'ācariya Dhammaruci. Arrivés à Ceylan, ils furent éconduits par les religieux du Mahāvihāra, mais trouvèrent le meilleur accueil à l'Abhayagiri. L'abbé du monastère, le thera Mahātissa, adopta les vues des nouveaux venus qui, à vrai dire, ne concernaient que des points mineurs de la discipline, et prit lui-même le nom de Dhammaruci. C'est ainsi que les Dhammarucika, se séparant du Theravāda orthodoxe, inaugurèrent un schisme qui devait se prolonger durant près de douze siècles.

3. — BACTRIENS ET INDO-GRECS [1]

1. Le royaume grec de bactriane. — Fondé vers 250 a. C. par Diodotos Ier, le royaume grec de Bactriane fut officiellement reconnu par les Séleucides lors de la convention de 206 conclue entre Antiochos III d'une part, Euthydème de Magnésie et son fils Démétrios d'autre part.

La question réglée, Antiochos III regagna ses états par la route de l'Hindūkush, non sans se heurter au passage avec le roi indien Subhāgasena, dernier représentant des Maurya sur les frontières du Nord-Ouest. Rentré en Syrie, Antiochos s'engagea à l'ouest dans

8 Lieu non identifié. Il s'agit sans doute d'un monastère situé sur les bords de la rivière Palār, passant à Kāñcī.

1 Les monnaies constituant pour cette période la source principale d'information, le lecteur est prié de se reporter aux ouvrages suivants : dans les *British Museum Catalogues*, P. Gardner, *Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, L., 1886; J. Allan, *Coins of Ancient India*, L., 1936. Voir encore E. J. Rapson, *Indian Coins*, Strassburg, 1898; la *Cambridge History of India*, I, p. 462-466; p. 586-592, et les pl. I à VIII; R. B. Whitehead, *Notes on*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des opérations qui devaient lui faire oublier les marches orientales de ses possessions. Il conclut avec Philippe V de Macédoine un traité secret pour le partage des possessions égyptienne d'outre-mer (202). S'étant rendu maître de la Syrie ptolémaïque et de la Palestine (202-198), il se porta en Europe avec l'intention de reconquérir la Thrace (196). L'intervention séleucide dans le bassin de la Méditerranée inquiéta le sénat romain. Des légions furent envoyées à la rencontre d'Antiochos, qui perdit les batailles des Thermopyles et de Magnésie du Sipyle et subit une grave défaite navale à Korykos. Par la paix d'Apamée conclue en 188, l'empire des Séleucides cessa d'être une puissance méditerranéenne, et l'année suivante, Antiochos III tomba sous les coups d'un assassin. Cependant les rois de Bactriane n'avaient pas attendu sa disparition pour franchir les portes de l'Inde, mal défendues depuis l'humiliation infligée, vers 206, au roi indien Subhāgasena.

Fin du règne d'Euthydème (205-189 a. C.). — Vers l'an 200, Euthydème franchit les passes du massif afghan, et prit possession des Paropamisades, de l'Arachōsie et du Séistān. En effet, si ses monnaies d'argent du type « Profil du prince : Hercule assis sur un rocher » sont particulièrement nombreuses au nord de l'Hindūkush, à Balkh (Bactres) et au Bukhara (Sogdiane), ses monnaies de cuivre du type « Profil d'Hercule : Cheval au galop » sont très répandues dans les régions de Kābul, de Kandahār et du Séistan. La légende cependant demeure exclusivement grecque : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΘΥΔΗΜΟΥ. Le roi mourut vers 189, laissant à son fils Démétrios le soin de poursuivre ces conquêtes.

Démétrios (c. 189-167 a. C.). — Démétrios [2] était appelé à ajouter

the Indo-Greeks, dans Numismatic Chronicle, 5th series, XX, 1940, p. 1; 6th series, VII, 1947, p. 28; *Rare and unique coins, other than punch-marked, found at Taxila between 1912 and 1934*, dans Sir John MARSHALL, *Taxila*, Cambridge, 1951, Vol. II, p. 795-842.

La chronologie des rois indo-grecs est encore fort discutée : le présent exposé adopte les dates proposées par Sir John MARSHALL, *Taxila*, I, p. 27-44.

Pour toute cette période, voir W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Cambridge, 1951, p. 71-350; F. ALTHEIM, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, 2 vol. Halle, 1947-48, vol. I, p. 286-353; vol. II, p. 35-128; E. BAZIN et A. FOUCHER, Compte-rendu sur l'ouvrage de Tarn, JA, 1938, p. 501-516; A. FOUCHER, *La Vieille Route de l'Inde*, II, p. 210-213.

[2] Sur Démétrios, voir en outre W. W. TARN, *Demetrios in Sind*, JRAS, 1940, p. 179-193; P. C. BAGCHI, *Krimiśa and Demetrius*, IHQ, XXII, 1946, p. 81-91.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à son titre de roi de Bactriane, celui de roi des Indiens. Son monnayage portera les traces de cette nouvelle qualité. Sur ses tétradrachmes d'argent, le prince apparaît coiffé de la dépouille de l'éléphant (indien) ; et une tête d'éléphant figure aussi sur ses monnaies de cuivre.

Les patients travaux de Tarn lui ont rendu une famille. Démétrios descendait d'Euthydème de Magnésie et d'une fille du général bactrien Diodotos. Il eut pour frères et collaborateurs Antimachos I et Apollodotos ; ses enfants furent au nombre de cinq : Euthydème II, Démétrios II, Pantaléon, Agathoclès et Agathocleia, future épouse du général Ménandre.

Au moment où Démétrios prit le pouvoir, l'empire des Maurya était sur le point de s'effondrer, et les défaites successives d'Antiochos III sonnaient le déclin des Séleucides. Le roi de Bactriane décida de mettre les circonstances à profit pour se tailler dans les Indes un vaste empire.

1. Au cours d'une première campagne qui se situe entre 187 et 182, Démétrios prend possession du Gandhāra, du Penjab et de la vallée de l'Indus, et établit sa capitale à Taxila. Mais la cité est transférée de Bhir Mound à Sirkap, de l'autre côté de la Tamrā pā'ā : une nouvelle ville est édifiée sur le plan en damier caractéristique des cités hellénistiques. Celui-ci est encore aisément reconnaissable malgré les trois siècles d'occupation grecque, scythe, parthe et kuṣāṇa, époque à laquelle la cité se transféra à Sirsukh.

Absorbé par ses projets militaires, Démétrios confia l'administration de ses états à des vice-rois choisis parmi les membres de sa famille : Antimachos à Hérat, Démétrios II au Gandhāra, Pantaléon et Agathoclès à Taxila (jusque 175). On attribue à Démétrios II une pièce de forme carrée représentant à l'avers le buste du prince coiffé d'un scalp d'éléphant, au revers le foudre ailé, et inscrite d'une légende bilingue en caractère grecs et kharoṣṭhī : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΙΚΗΤΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Maharajusa aparajitasa Demetriyusa.*

2. L'effondrement de l'empire Maurya en 187 et la prise du pouvoir par le général en chef Puṣyamitra incitèrent Démétrios à pour-

On croit généralement, avec Tarn, que l'invasion de l'Inde par les Yavana de Démétrios eut lieu au début du règne de Puṣyamitra. Pour certains historiens cependant, l'invasion se place quelque temps avant 185 a. C., sous le règne de Bṛhadratha, le dernier des Maurya. Cf. A. N. Lahiri, *When did Demetrius invade India?* IHQ, XXXIII, 1957, p. 40-49.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

suivre sa marche vers l'est. De la région du Sindh il lança contre le royaume Śuṅga une attaque en tenaille qui mena Puṣyamitra tout près de sa perte. Une armée yavana, commandée par Apollodotos, longeant le désert indien en direction du sud-est, pénétrait au Kāthiāwār, au Gujarāt et au Mālwā, et s'emparait de la vice-royauté d'Ujjayinī ainsi que de l'important port de Bharukaccha. Simultanément, le général Ménandre, à la tête d'une autre armée d'invasion, poussait en direction du Gange, s'emparait tour à tour de Śākala, de Mathurā et de Sāketa et venait mettre le siège devant Pāṭaliputra. A une date qui se situe aux environs de l'an 180, les Bactriens détenaient solidement les deux provinces indiennes du Penjab oriental (Śākala) et de l'Avanti (Ujjayinī) et menaçaient dangereusement la capitale. Démétrios détenait des territoires s'étendant de l'Iran oriental au Gange Moyen et du Turkestān russe jusqu'à la presqu'île du Kāthiāwār. C'est à juste titre que l'historien latin Justin (XLI, 6, 4) lui assigne le titre de *Rex Indorum*.

Les sources grecques et indiennes conservent le souvenir de ces événements mémorables, mais ne renseignent malheureusement pas sur le détail.

Il faut reproduire ici le passage si souvent cité de Strabon (XI, 11, 1, p. 516) :

La Bactriane dont la frontière septentrionale borde l'Arie sur une certaine longueur, dépasse de beaucoup cette contrée dans la direction de l'est. Elle a une étendue considérable et un sol propre à toutes les cultures, celle de l'olivier exceptée. Grâce à ses immenses ressources, les Grecs qui l'avaient détachée [de l'empire des Séleucides] devinrent bientôt tellement puissants qu'ils purent s'emparer de l'Ariane et de l'Inde elle-même, au dire d'Apollodore d'Artémita, et que leurs rois, Ménandre surtout, s'il est vrai qu'il ait franchi l'Hypanis [Hyphasis ou Beās] et se soit avancé vers l'est jusqu'à l'Isamos [*Iomanès* ou Yamunā, affluent du Gange; *Icchumai*, en skr. Ikṣumatī, l'actuelle Kālīnadī, rivière du Pañcāla dans la région de Kanauj; plus probablement, *Soamos* ou Soṇa, affluent de la rive droite du Gange dont le confluent se situe à proximité de Pāṭaliputra], finirent par compter plus de sujets et de tributaires que n'en avait comptés Alexandre, grâce aux conquêtes faites tant par Ménandre en personne que par Démétrios, fils du roi de Bactriane Euthydème. Ajoutons que, du côté de la mer, non contents d'occuper toute la Patalène [Sindh], ils avaient pris aussi possession du littoral adjacent, à savoir les royaumes de Saraostos [Surāṣṭra, c'est-à-dire Kāthiāwār et Gujarāt] et de Sigerdis [Sagaradvīpa, ou presqu'île de Cutch]. En somme Apollodore a eu raison d'appeler la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bactriane le boulevard de l'Ariane, les rois de ce pays ayant poussé leurs conquêtes jusqu'aux frontières des Sères et des Phruni [en Asie Centrale] [3].

D'un autre passage de Strabon (XV, 1, 27, p. 698), il ressort que la poussée grecque atteignit Pāṭaliputra :

De la partie orientale de l'Inde nous ne connaissons que ce qui est en deçà de l'Hypanis [Hyphasis ou Beās] et ce qu'en ont ajouté ceux qui, après Alexandre, ont pénétré au delà de l'Hypanis jusqu'au Gange et à Palibothra [Pāṭaliputra] [3].

Les exploits que Strabon assigne ici à Ménandre et à Démétrios sont attribués par Trogue Pompée (XLI, Prologue) à Apollodote et à Ménandre.

Les sources indiennes confirment à leur manière le témoignage grec. Comme on l'a vu plus haut, Patañjali dans son *Mahābhāṣya* (III, 2, 111) note que de son temps « le Grec assiégea Sāketa et Madhyamikā » : Sāketa est une ville du Kosala, proche voisine d'Ayodhyā ; Madhyamikā est Nagarī, près de Chitor, au Rājputāna.

Dans le détestable style prophétique des *Purāṇa*, la *Gārgī Saṃhitā* (YP., 94-116) déplore l'avance grecque jusque sous les murs de la capitale et le bouleversement qu'elle entraîna dans la société indienne elle-même :

Ayant conquis Sāketa [Ayodhyā], les Pañcāla [Doāb] et Mathurā, les Yavana méchants et vaillants atteindront Kusumadhvaja [Pāṭaliputra]. L'épais mur de Puṣpapura [Pāṭaliputra] étant atteint, toutes les provinces seront bouleversées. Finalement une grande bataille avec glaives et massues aura lieu. A la fin du yuga, il y aura des Anāryens dépourvus de religion; Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya et Śūdra seront des hommes inférieurs, empruntant les mêmes vêtements et les mêmes pratiques. Les hommes s'uniront aux hérétiques et concluront des alliances pour des femmes. Il y aura de vils bhikṣuka, vêtus de l'habit religieux, portant tresses et vêtements d'écorces : ces hommes de basse caste, [improvisés gardiens] des trois feux, offriront les oblations, sans scrupules, avec les hymnes débutant par l'Oṃkara. Des Śūdra interpelleront les brâhmanes par « Bho! », et les brâhmanes les salueront du mot « Ārya ». Les anciens *Tamā* de Dharmamita [Démétrios] dévoreront le peuple. Les Yavana commanderont, et les princes disparaîtront. Mais les Yavana, ivres de batailles, ne demeureront pas au Madhyadeśa. Une guerre civile éclatera chez eux : sur leur propre

3 Traduction TARDIEU.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

territoire, aura lieu une terrible bataille, extrêmement meurtrière : il en résultera la destruction complète des Yavana.

En attendant Démétrios, appelé Dattamitra dans le *Mahābhārata* (I, 139, 23), ne demeurait pas inactif : son nom reste attaché à de nombreuses Démétriades fondées par ses soins : Tarmita, Termez en Sogdiane, est mentionné sous le nom de Dharmamitra dans un texte sanskrit traduit en tibétain (JA, 1933, p. 27, n. 1) ; une Démétriaspolis est signalée dans les *Stationes Parthicae* (19) d'Isidore de Charax ; une Dāttāmitrī en Sauvīra (Sindh) est relevée par le grammairien Kramadīśvara (p. 796) ; enfin une inscription de Nāsik (LÜDERS, 1140) signale un « Yonaka d'Otarāka », c'est-à-dire un Grec du Nord, natif d'une Dattāmitrī, non autrement spécifiée.

Il ne semble pas qu'Apollodotos ait poursuivi son avance en direction de Vidiśā, seconde ville en importance du royaume Śuṅga, où résidait Agnimitra, fils de Puṣyamitra. On a vu plus haut, sur le témoignage du *Mālavikāgnimitra* (p. 111-112), comment Vasumitra mit en déroute un escadron de Yavana sur la rive de la Kālī Sindhu. Certains auteurs pensent qu'à partir de 175, Apollodotos, à la requête de son frère, exerça la vice-royauté de Taxila.

3. La guerre civile ruina l'œuvre des Grecs en Iran oriental et dans l'Inde. Le déplacement vers l'est de la puissance bactrienne laissait dangereusement dégarnies les frontières occidentales. Les Indiens eux-mêmes se rendaient compte que la dissension entre Grecs militait en leur faveur : outre la *Gārgī Saṃhitā* (*l. c.*) qui attribue l'évacuation du Madhyadeśa à la guerre civile éclatant « sur le territoire même » des Yavana, les *Purāṇa* (P., p. 56) constatent que les usurpateurs Yavana « adonnés à des pratiques coupables par suite de la décadence des temps, se massacrèrent les uns les autres ».

Antiochos IV Épiphane (175-163 a. C.), le dernier grand roi séleucide, chercha à restaurer l'empire de Syrie et à le sauver de la désagrégation par une politique d'hellénisation en profondeur. Son intervention en Égypte (169), ses démêlés avec les Juifs (168) ne l'empêchaient point de mesurer la menace que constituait à ses frontières orientales la puissance grandissante de Démétrios. Il est possible qu'il ait chargé l'un de ses lieutenants, Eucratidès, de restaurer en Bactriane la légitimité séleucide. Tarn fait de cet Eucratidès le propre cousin d'Antiochos IV. En tout cas, il avait du sang royal dans les veines. Les bustes conjoints de ses parents, le satrape

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hélioclès (tête nue) et la princesse séleucide Laodice (coiffée du diadème), figurent sur les tétradrachmes d'argent qu'Eucratidès fit frapper après ses succès en Bactriane.

La campagne débuta vers l'an 168, mais le détail historique manque. Il est probable qu'Eucratidès, profitant de l'absence de Démétrios retenu dans ses possessions indiennes, bouscula ses vice-rois, Agathoclès en Arachōsie-Séistān, Antimachos à Hérat, et pénétra victorieusement en Bactriane. Frappé dans le dos, Démétrios ordonna probablement à Ménandre d'évacuer la région du Gange et de se retrancher au Penjab oriental. Lui-même regagna en hâte la Bactriane afin d'y rétablir la situation. C'est là sans doute que, vers les années 168 ou 167, il put se mesurer avec son rival. La rencontre se termina par la défaite totale et sans doute la mort de Démétrios et de plusieurs de ses lieutenants. Justin (XLI, 6, 4) résume en quelques lignes le bilan de l'opération : « Bien qu'il eût déjà usé ses forces, Eucratidès, assiégé par Démétrios, roi des Indiens, fit de continuelles sorties, et avec 300 soldats, vainquit 60.000 (sic) ennemis. Ayant fait lever le siège, il réduisit l'Inde en son pouvoir ».

Ainsi en 167, à la mort de Démétrios, deux royaumes grecs ennemis demeuraient en présence : le royaume grec occidental régi par Eucratidès et comprenant la Bactriane, la Sogdiane, l'Arie, le Séistān et l'Arachōsie ; le royaume grec oriental gouverné par l'Euthydèmide Apollodotos Ier (territoires situés à l'ouest du Jhelum : Penjab occidental, Gandhāra et Kapiśa) et le général Ménandre (territoires situés à l'est du même fleuve : Penjab oriental).

Les deux royaumes rivaux se développeront chacun pour leur propre compte, mais les seuls renseignements que l'on puisse recueillir à leur sujet sont fournis par quelques inscriptions et de nombreuses monnaies dont l'interprétation comporte une bonne part d'hypothèses : « Tout petit prince a des ambassadeurs, toute grande ville frappe monnaie ; les monnaies sont refrappées ; le lieu où on les retrouve n'est pas toujours une indication certaine de leur origine ; l'effigie du prince survit à son règne » (A. Foucher).

2. Le royaume grec oriental (167-30 a. C.). — Il fut gouverné par des princes qui, tout en restant fidèles aux usages et aux traditions helléniques, comprenaient la population indienne, respectèrent ses croyances et se montrèrent favorables au bouddhisme.

1. *Apollodotos Ier* (c. 167-163 a. C.). — Apollodotos, frère de Démétrios, occupait, depuis 175 environ, la vice-royauté du Penjab occi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dental (Taxila). Malgré la victoire d'Eucratidès sur Démétrios et ses lieutenants, il continua à régner quelque temps sur les territoires situés à l'ouest du Jhelum, avec le titre de ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΠΟΛΛΟΔΟΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ, *Maharajasa Apaladatasa tradarasa*. Il se réclamait du patronage d'Apollon, ainsi qu'il ressort des monnaies de cuivre du type « Apollon : trépied » frappées à son effigie. D'autre part des monnaies d'argent du type « Éléphant : buffle indien » montrent qu'il exerça le pouvoir sur la ville de Taxila au Penjab oriental (symbolisée par l'éléphant) et sur celle de Puṣkarāvatī au Gandhāra (représentée par le buffle indien de Śiva).

Cependant, vers 164, Eucratidès qui avait déjà enlevé aux Euthydèmides la Bactriane, la Sogdiane, l'Arie, le Séistān et l'Arachōsie reprit sa marche en avant. Il s'empara du Kapiśa (Paropamisades) et du Gandhāra, et atteignit l'Indus. Il est douteux qu'il ait traversé ce fleuve et atteint Taxila. Apollodotos trouva la mort au cours des combats qui l'opposèrent à Eucratidès, mais ses états furent sauvés et recueillis par le général Ménandre allié à la famille des Euthydémides par son mariage avec Agathocleia.

2. *Ménandre* (c. 163-150 a. C.) [4]. — Le plus illustre des rois indo-grecs fut Ménandre, *Menemdra* sur les monnaies, *Minadra* sur les inscriptions, *Milinda* en pāli, *Minara* dans Tāranātha. Le *Milindapañha* (p. 82-83) le fait naître « au village de Kalasi, dans le *dīpa* d'Alasanda, à deux cents *yojana* (lieues) de la ville de Sāgala ». D'après cette indication, Ménandre serait originaire de Kavisi (Kāpiśī) dans le district d'Alexandrie-sous-Caucase situé à environ 200 lieues de Śākala au Penjab oriental; et l'on pourrait supposer, avec A. Foucher, qu'il était fils d'un grec et d'une indigène et, en cette qualité de sang mêlé, particulièrement adapté à comprendre le monde hellénique et le monde indien à la fois. Mais la traduction chinoise du *Milindapañha* (tr. Demiéville, p. 30, 168) le fait naître « au bord de la mer, au pays de *Ta-ts'in* (Orient hellénique), au pays d'*A-li-san* situé à deux mille *yojana* (de Śākala) équivalents à quatre-vingt-mille *li* » : ce qui aboutit à Alexandrie d'Égypte.

Quoi qu'il en soit, Ménandre fut, avec Apollodotos Ier, le meilleur soutien du trône des Euthydèmides. En sa qualité de général de

[4] Sur Ménandre, voir P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 35-46; A. Foucher, *Le lieu de naissance du roi indo-grec Ménandre*, AIBCR de 1939, p. 541-557; *A propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre*, AIBM, XLIII, 1943, p. 260-295.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Démétrios, il conduisit une armée yavana à travers le Doāb et l'Oudh jusque sous les murs de Pāṭaliputra (c. 180). Lorsque l'attaque surprise d'Eucratidès contraignit Démétrios à évacuer le bassin du Gange, Ménandre se retrancha avec son armée au Penjab oriental (167) : c'est sans doute vers la même date qu'il épousa Agathocleia, fille de Démétrios, et qu'il établit son quartier général à Śākala. Après la débâcle et la mort d'Apollodotos (c. 163) et l'occupation des Paropamisades et du Gandhāra par Eucratidès, Ménandre recueillit l'ensemble des possessions euthydémides. Peu de temps après, il parvint à récupérer le Gandhāra, mais dut abandonner le Kapiśa à son ennemi. Enfin, après la défaite infligée à Eucratidès par le roi parthe Mithridate (159), Ménandre semble avoir rétabli son autorité sur l'Arachōsie.

Le *Milindapañha* débute par une description idyllique de la ville de Śākala ou régnait Ménandre, entouré d'une garde prétorienne de 500 Yavana, et assisté de ministres portant des noms grecs (p. 29) : Devamantiya (Démétrios?), Anantakāya (Antiochos), Maṅkura (Pacoros) et Sabbadinna (Sabbadotos?). Śākala (pāli, Sāgala) a été identifiée avec la ville actuelle de Siālkot, entre Chenāb et Rāvi. Elle est mentionnée dans le *Mahābhārata* (II, 32, 14) et le *Divyāvadāna* (p. 434). On sait par le géographe Ptolémée (VII, 1, 46) qu'elle était aussi appelée Euthydêmia (variante : Euthymêdia). Dans le premier cas les Grecs, Ménandre en l'occurrence, l'auraient ainsi dénommée en souvenir de la glorieuse lignée des rois indo-grecs inaugurée par Euthydème de Magnésie. Dans le second, Euthymêdia serait une allusion à la conversion de Ménandre au bouddhisme, le vocable grec εὐθυμηδία apparaissant comme la traduction littérale du terme bouddhique *saṃyaksaṃkalpa* « la résolution correcte » présentée par le Buddha comme l'un des huit membres de l'octuple chemin du Nirvāṇa [5].

Les états de Ménandre furent très étendus. Il est possible, mais non certain, qu'en direction de l'est, la domination du roi ait englobé la ville de Mathurā, capitale du district des Śūrasena, sur la Yamunā. Cependant la région ne devait pas tarder à devenir un fief Śuṅga sous l'autorité de princes indiens dont les monnaies et quelques inscriptions ont conservé les noms.

5 Sur les leçons des manuscrits de Ptolémée, voir L. Renou, *La Géographie de Ptolémée, L'Inde*, Paris, 1925, p. 21. Pour l'interprétation, A. Foucher, *Vieille Route de l'Inde*, p. 274-275.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A l'ouest de l'Indus, de vastes territoires furent gouvernés par les vice-rois de Ménandre, choisis aussi bien parmi les indigènes que parmi les Grecs :

1. Au Gandhāra, à en juger sur les monnaies, régnèrent en qualité de vice-roi de Ménandre et de Straton Ier, Antimachos II, Polyxénos et Épander.

2. En Uḍḍiyāna, plus exactement dans le district du Bajaur situé à vingt milles à l'ouest du confluent du Paṇjkora et du Swāt, le roitelet indien Viyakamitra, qui établit une relique du Buddha dans le stūpa de Shinkot (EI, XXIV, 1937, p. 7), se donne comme contemporain et vassal de Ménandre.

En revanche, la région kôhistânaise du Kapiśa demeura aux mains d'Eucratidès qui inaugure à Kāpiśī les monnaies du type « Zeus sur le trône », caractéristiques de la région.

3. Relevaient aussi de Ménandre le Sindh, Kacchā (presqu'île de Cutch), le Surāṣṭra (Kāthiāwār et Gujarāt) ainsi que la région côtière jusqu'au port de Bharukaccha (Broach). En effet le *Périple de la Mer Érythrée* (47) montre que, jusqu'à la fin du Ier s. ap. J.-C., « avaient encore cours à Barygaza d'anciennes drachmes gravées en caractères grecs et portant l'effigie de ceux qui régnèrent après Alexandre : Apollodotos et Ménandre ».

4. Enfin, vers 159, date à laquelle le roi des Parthes Mithridate enleva à Eucratidès une partie de ses possessions d'Arie et d'Arachōsie, Ménandre semble avoir reconquis l'Arachōsie orientale, et s'y être fait représenter par le vice-roi Zoilos.

Le monnayage de Ménandre abonde en types divers : « Nicée », « Boucephala » et surtout « Athèna Promachos ». La légende est bilingue : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ, *Mahārajasa tratārasa Meneṃdrasa*. Le titre de « Sauveur », déjà adopté par Apollodotos Ier, semble indiquer que les Euthydémides du royaume oriental se sont posés en défenseurs, non seulement des Yavana, mais aussi des bouddhistes du Nord-Ouest et des anciens partisans de la légitimité Maurya contre l'usurpateur Puṣyamitra. Sans être spécifiquement bouddhique, le symbole de la roue à huit rais qui figure sur les monnaies de Ménandre ne pouvait manquer d'évoquer soit la figure d'un « roi de la Loi » comme le Buddha, soit encore celle d'un Cakravartin ou conquérant universel.

Tant du côté indien que du côté grec, Ménandre fut considéré

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme un saint bouddhique. On examinera plus loin sinon le bien-fondé, du moins les développements de cette tradition.

3. *Straton Ier et ses successeurs* (150-30 a. C.). — A la mort de Ménandre survenue vers l'an 150, son fils Straton n'avait pas encore atteint sa majorité. Sa mère Agathocleia exerça donc le pouvoir en qualité de régente. Une monnaie de cuivre du type « Héraclès assis » représente à l'avers le buste de la reine avec la légende ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΘΕΟΤΡΟΠΟΥ ΑΓΑΘΟΚΛΕΙΑΣ, au revers Héraclès assis sur un rocher avec la légende *Maharajasa tratārasa dhramikasa Stratasa.*

Dans un stade ultérieur, Straton et sa mère régnèrent de concert. Des monnaies d'argent du type « Athèna Promachos » représentent leurs bustes conjoints avec la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΣΤΡΑΤΩΝΟΣ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟΚΛΕΙΑΣ.

Finalement, Straton exerça seul le pouvoir, et frappa des monnaies d'argent, toujours du type « Athèna Promachos », où il apparaît tour à tour sous la forme d'un jeune homme casqué, d'un adulte barbu et enfin d'un vieillard usé. La légende est unilingue : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΡΑΤΩΝΟΣ.

Au début de son règne, le Penjab occidental (Taxila) et le Gandhāra (Puṣkarāvatī) faisaient encore partie de ses possessions. C'est ce que semblent établir d'une part des monnaies de cuivre du type « Apollon : trépied », imitées d'Apollodotos Ier, d'autre part des pièces de cuivre du type « Buste d'Héraclès : Niké ». Ici la légende est bilingue : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΣΤΡΑΤΩΝΟΣ, *Mahārajasa pracachasa tratarasa Stratasa.*

Mais Straton ne put maintenir longtemps l'intégrité du royaume de Ménandre. Certaines monnaies du roi de Bactriane Hélioclès montrent le taureau à bosse du Gandhāra et l'éléphant de Taxila, et d'autres monnaies de Straton du type « Niké » ont été refrappées au nom d'Hélioclès. On en conclut qu'à une certaine date (145 a. C.) Hélioclès enleva à Straton l'Arachōsie, le Gandhāra, Taxila et le Sind Sāgar Doāb. Rejetés à l'est du Jhelum, Straton et ses successeurs furent relégués dans la bande des territoires situés entre cette rivière et la Yamunā, avec capitale Śākala dans le Rechna Doāb.

Les successeurs de Straton : Apollodotos II, Dionysios et Zoilos continuèrent à frapper des pièces de cuivre du type « Apollon : trépied » et des monnaies d'argent du type « Athèna Promachos », ces dernières marquées d'un monogramme identique. D'autre part,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il existe des pièces « Athèna Promachos » où la légende associe le nom de Straton Ier à celui de son petit-fils Straton II : ΒΑCΙ-ΛΕΩC CΩΤΗΡC CΤΡΑΤΩΝC [ΚΑΙ ΦΙΛΟ]CΤΡΑΤΩΝC, *Maharajanaṃ tratarasa Stratasa potrasa casa priyapita- Stratasa.*

Le royaume grec oriental disparut vers l'an 30 a. C. par la conquête du Śaka Azès Ier, et en signe de sa victoire, le roi scythe frappa à son tour des monnaies portant au revers l'Athèna Promachos.

3. Le royaume grec occidental (c. 164 - 90 a. C). — Le second volet du diptyque est rempli par les gestes du royaume grec occidental fondé par Eucratidès après sa victoire sur Démétrios. Au risque de se répéter, il faut résumer ici les grandes étapes de son histoire.

1. *Eucratidès* (c. 164-158). — *a.* Vers l'année 168-167, à la demande du séleucide Antiochos IV, Eucratidès, fils de la princesse Laodice, attaque l'empire Bactro-indien de l'euthydèmide Démétrios. Ce dernier vient l'assiéger avec des forces supérieures en Bactriane, mais Eucratidès affaiblit son adversaire par des sorties continuelles et finit par en triompher. Il s'empare aussitôt de la Bactriane, de la Sogdiane, de l'Arie, du Séistān et de l'Arachōsie.

Les succès d'Eucratidès dans les satrapies orientales n'empêchèrent pas son suzerain Antiochos IV d'essuyer ailleurs de graves déboires : l'ultimatum du consul romain Popilius Lenas, le force à évacuer l'Égypte (169-168) ; les juifs persécutés se soulèvent (168-167), et Antiochos IV trouve la mort dans une expédition contre Artaxias en Arménie (164). Aussitôt l'empire séleucide se désagrège ; un peu partout, les satrapes se rendent indépendants, et Eucratidès lui-même se proclame grand roi de Bactriane. Ses premières monnaies sont des tétradrachmes d'argent mettant en valeur l'aristocratique beauté du prince : à l'avers, le buste du roi diadémé, avec ou sans casque, les épaules couvertes ou le dos nu ; au revers, les Dioscures, coiffés des *pilei*, et emportés dans une charge à cheval. La légende est unilingue : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΕΥΚΡΑΤΙ-ΔΟΥ.

Strabon (XI, 11, 2, p. 516) est impressionné par la puissance du nouveau roi :

> Les rois de Bactriane avaient dans leurs états plus d'une ville importante : Bactres d'abord, ou comme on l'appelle quelquefois Zariaspa, que traverse une rivière du même nom, tributaire de l'Oxus ; puis Adraspa et plusieurs autres encore. Au nombre des villes principales du pays figurait aussi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Eucratidie, ainsi nommée du roi [grec qui l'avait fondée]. Une fois maîtres de la Bactriane, les Grecs l'avaient [à l'exemple des Perses] subdivisée en satrapies [6].

b. Les soucis de l'administration ne parvinrent pas à étouffer l'ardeur guerrière du roi de Bactriane : « Eucratidès conduisit plusieurs guerres avec un grand courage ... et réduisit l'Inde en son pouvoir » (Justin, XLI, 6, 4). Les détails manquent sur cette campagne indienne qui, entre les années 163 et 160, opposa victorieusement Eucratidès aux deux Euthydèmides Apollodotos Ier et Ménandre, mais les monnaies bilingues montrent que le *Basileus megas* se considérait à son tour comme un *mahārāja.*

Le monnayage une fois encore permet de suivre sa progression vers l'est en direction de l'Indus.

Traversant l'Hindūkush, Eucratidès s'empare tout d'abord des Paropamisades, ou Kapiśa, qui devaient rester longtemps un fief convoité du royaume grec occidental. En signe de victoire, il inaugure la monnaie de cuivre du type « Cité de Kāpiśī » : à l'avers le buste du roi casqué avec la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΕΥΚΡΑΤΙΔΟΥ; au revers, Zeus sur le trône entre deux emblèmes, avant-train d'éléphant à gauche, montagne à droite, avec la légende *Kavišiye nagara devatā* « divinité de la ville de Kāpiśī ».

Poursuivant sa marche vers l'est, Eucratidès enlève à Apollodotos le Gandhāra, et inaugure en cette région la monnaie de cuivre du type « Niké avec guirlande et palme » et la légende bilingue ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΚΡΑΤΙΔΟΥ, *Maharajasa Evukratitasa.*

Il est possible, mais non certain, que le conquérant, ait traversé l'Indus et se soit emparé de la ville de Taxila. Il fut en tout cas le premier à frapper des monnaies d'argent portant au revers les « *Pilei* des Dioscures », type propre à la ville de Taxila et qu'empruntèrent après lui une longue suite de souverains.

La main-mise d'Eucratidès sur la vallée du Kābul entraîna la disparition de son rival, le roi Apollodotos (163), mais le royaume grec oriental fut sauvé par Ménandre qui sut profiter de circonstances politiques favorables pour restaurer en partie l'empire d'Euthydème.

c. La fin du règne d'Eucratidès fut marquée par une éclipse du

6 Traduction TARDIEU.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pouvoir. Tout d'abord il fut expulsé du Gandhāra — mais non point du Kapiśa — par Ménandre, et ce fut au tour de ce dernier à frapper sur ses pièces la « Victoire ailée », caractéristique de la région.

Mais l'ennemi le plus dangereux pour le nouveau royaume indo-grec, comme d'ailleurs pour l'empire séleucide, fut le roi des Parthes Mithridate Ier ou Arsace VI (171-138) dont Eucratidès était le contemporain, ainsi que le remarque Justin (XLI, 6, 1). Entre les années 160 et 140, Mithridate, véritable fondateur de la puissance Parthe, devait arracher aux Séleucides et à leurs vassaux la Médie, la Perse, la Susiane et s'établir en Mésopotamie où il éleva, face à Séleucie, un vaste camp militaire qui plus tard se transformera en capitale parthe, Ctésiphon. La résistance opposée par la Syrie aboutit à un humiliant échec : Démétrios II Nicatôr fut battu et capturé (140-139).

Eucratidès fut la première victime de l'avance parthe. Dès le début de la campagne, vers 159, « deux satrapies dites d'Aspionos et de Tourioua furent enlevées aux Bactriens par les Parthes, sous le règne d'Eucratidès » (Strabon, XI, 11, 2, p. 517). Il s'agit vraisemblablement de deux districts de l'Arie, Tapuria et Traxiané, situés le premier sur le haut Atrek, le second dans la vallée du Kasaf-rud, l'un et l'autre autour de l'actuelle Méched.

Eucratidès, absent au moment de cette attaque brusquée, se hâta de regagner ses états :

> A son retour, il fut assassiné, en route, par son fils qu'il avait associé à l'empire et qui, sans cacher son parricide, et comme s'il avait tué un ennemi et non un père, poussa son char sur le corps sanglant, et le fit jeter sans sépulture (Justin, XLI, 6, 5) [7].

Ménandre mit ces événements à profit pour recouvrer l'Arachōsie orientale : c'est ce que semble indiquer la monnaie du type « Éléphant et massue », frappée par ce prince, la massue étant le symbole d'Héraclès dont la connexion avec l'Arachōsie est attestée par le monnayage subséquent.

2. *Hélioclès* (c. 158-135 a. C.). — Eucratidès eut pour successeur Hélioclès, peut-être ce fils parricide dont Justin ne précisait pas le nom. Il fut, lui aussi, un roi plus indien que grec. Sa légende est

[7] Traduction Chambry.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bilingue : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΗΛΙΟΚΛΕΟΥΣ, *Maharajasa dhramikasa Heliyakreyasa.*

Sans mesurer le danger que faisaient courir à la Bactriane les incursions des nomades Scythes et les ambitions parthes, il céda au mirage indien, et tenta de reconquérir les états enlevés à son père par Ménandre et Straton Ier.

Vers l'an 145, faisant du Kapiśa sa base de départ, il poussa vers l'est et le sud, et parvint à enlever à Straton Ier l'Arachōsie, le Gandhāra, Taxila et le Sind Sāgar Doāb, remportant des succès plus considérables que ceux d'Eucratidès. Mais, ici encore, le monnayage constitue l'unique source d'information.

a. Pour la Bactriane et l'Arachōsie, « Zeus debout », tenant le foudre dans la main droite et le sceptre dans la main gauche.

b. Pour le Kapiśa ou Paropamisades, « Zeus sur le trône », type dont Eucratidès avait été l'initiateur.

c. Pour le Gandhāra et Taxila conjointement, des pièces de cuivre du type « Éléphant : buffle indien » inauguré par Apollodotos Ier, l'éléphant représentant Taxila, et le buffle (de Śiva), le Gandhāra.

d. Pour Taxila seul, Hélioclès inventa le cuivre « Buste du roi : éléphant », et l'un de ses successeurs, Antialcidas, en poursuivit la frappe.

Hélioclès fut le dernier roi indo-grec à régner simultanément sur la Bactriane et le Nord-Ouest de l'Inde, de part et d'autre de l'Hindūkush. Mais les guerres perpétuelles avaient épuisé les Bactriens :

> Ballottés de guerre en guerre, ils perdirent non seulement leur empire, mais encore leur liberté. Fatigués de leurs guerres contre les Sogdiens, les Arachotes, les Dranges, les Ariens et les Indiens, ils tombèrent à la fin, comme épuisés, sous le joug des Parthes jusque-là plus faibles qu'eux (Justin, XLI, 6, 3) [8].

En effet, vers l'an 140, à la suite d'un important déplacement de populations sur lequel nous reviendrons plus loin, les Grecs durent abandonner la Bactriane aux nomades, et se retirer au sud de l'Hindūkush. Les états d'Hélioclès furent réduits à la vallée de Kābul et au Penjab occidental : ils voisinaient à l'est du Jhelum avec les possessions de Straton et de ses successeurs. Hélioclès semble s'être fixé à Taxila, laissant à des vice-rois — Diomédès,

8 Traduction CHAMBRY.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Philoxénos, Artémidōros, Peucolaos — le soin de gouverner le Gandhāra, district de Puṣkarāvatī. En effet tous ces princes frappèrent des monnaies du type « Déesse de Puṣkarāvatī : buffle indien », avec la légende prākrite *Pakhalavadi devada, uṣabhe*. La déesse en question apparaît sous les traits d'une indigène (monnaies de Philoxénos) ou encore sous ceux d'Artémis (monnaies d'Artémidōros et de Peucolaos). Le nom même de Peucolaos dérive du toponyme Peucolaïtis ou Peucelaotis, transcription grecque de Puṣkarāvatī.

3. *Lysias* (c. 135-125 a. C.). — Lysias succéda à Hélioclès sur le trône de Taxila et se décerna le titre d'invincible : ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΙΚΗΤΟΥ ΛΥΣΙΟΥ, *Maharajasa apaḍihatasa Lisikasa*. Ses monnaies d'argent du type « Héraclès debout », imité de Démétrios, le mettent en connexion avec l'Arachōsie. Il peut avoir débuté comme vice-roi d'Arachōsie, sous Hélioclès, avant d'avoir accompagné ce dernier au Penjab.

4. *Antialcidas* (c. 125-100 a. C.). — Il existe une monnaie de cuivre, unique, associant Lysias et Antialcidas : le nom du premier figure à l'avers avec le buste d'Héraclès, celui du second au revers avec les « *Pilei* des Dioscures ». Ce rapprochement est l'indice d'une succession immédiate.

Une inscription de Vidiśā, actuellement Besnagar (LÜDERS, 669) fait régner Antialcidas à Taxila, et le donne comme contemporain du roi indien Kāśīputra Bhāgabhadra où l'on croit reconnaître le 5e Śuṅga connu des *Purāṇa* sous le nom de Bhadraka :

> Ce Garuḍadhvaja (pilier surmonté de l'oiseau Garuḍa) de Vāsudeva (Viṣṇu), le dieu des dieux, a été érigé par Héliodora (Héliodōros), sectateur du Bhagavat, fils de Diya (Dion) et habitant de Takṣaśilā qui vint comme ambassadeur grec (*yavanadūta*) du grand roi Aṃtalikita (Antialcidas) auprès du roi Kāśīputa Bhāgabhadra, le sauveur (*trātāra*), en la quatorzième année de son règne.

Il s'agit d'une tentative de rapprochement entre un souverain grec, Antialcidas, et un roi indien de la dynastie Śuṅga, Bhāgabhadra. Les premières relations entre Yavana et Śuṅga avaient eu un caractère nettement offensif : les Euthydèmides Démétrios, Apollodotos Ier et Ménandre avaient porté la guerre au cœur même du royaume indien, puis après la constitution du royaume grec oriental, Apollodotos et Ménandre s'étaient institués les « Sauveurs » (σωτήρ,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

trātāra) des indiens bouddhistes contre les entreprises de Puṣyamitra qui se posait en restaurateur des institutions brâhmaniques. Les relations ne furent sans doute pas meilleures entre les derniers Euthydèmides, Straton Ier et ses successeurs, toujours favorables au bouddhisme, et les derniers Śuṅga, Bhadraka, etc., qui étaient passés à la religion des Bhāgavata et favorisaient la propagande viṣṇuite dans la région de Vidiśā, en Avanti. Représentant du royaume grec occidental fondé par Eucratidès et Héliocles, Antialcidas, mettant à profit cet antagonisme, tenta de porter un coup fatal à ses rivaux, les Euthydèmides du royaume oriental. Mis au courant des sympathies que le roi indien Bhāgabhadra nourrissait pour le viṣṇuisme, il lui envoya comme ambassadeur un grec de Taxila, nommé Dion, mais rallié lui aussi à la religion bhāgavata. Arrivé à Vidiśā, l'ambassadeur éleva en l'honneur de Viṣṇu un pilier surmonté d'un Garuḍa. Ce grec converti ne pouvait manquer d'être *persona grata* à la cour des Śuṅga. Son action ne se borna pas sans doute à ce geste pieux : on peut supposer qu'il négocia une alliance entre Antialcidas et Bhāgabhadra, alliance dirigée contre le royaume grec oriental. Toutefois celui-ci parvint à se maintenir jusqu'à l'arrivée des hordes Śaka.

Antialcidas a laissé des monnaies d'argent représentant à l'avers le buste du roi, diadémé, casqué et portant le *kausia*; au revers Zeus sur le trône, type inauguré à Kāpiśī par Eucratidès. Les pièces de cuivre sont du type « Buste du roi : éléphant de Taxila » ou, plus fréquemment, « Buste de Zeus : *Pilei* des Dioscures » type inauguré à Taxila par Eucratidès. La légende est bilingue ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΑΝΤΙΑΛΚΙΔΟΥ, *Maharajasa jayadharasa Aṃtialikitasa.*

5. *Archébios* (c. 100-90 a. C.). — Les « *Pilei* des Dioscures » qui apparaissent tour à tour au revers des pièces d'Eucratidès, de Lysias et Antialcidas conjoints, enfin d'Antialcidas seul, se retrouvent encore sur les monnaies du ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΑΡΧΕΒΙΟΥ, *Mahārajasa dhramikasa jayadharasa Arkhebiyasa.* On en conclut qu'Archébios succéda immédiatement à Antialcidas comme roi de Taxila. Après lui, le Penjab occidental tomba aux mains des Śaka de Mauès, et ce fut au tour d'un satrape scythe, Liaka Kusūlaka, de frapper monnaie au type des « *Pilei* des Dioscures », imité, il est vrai, non pas d'Archébios directement, mais de son lointain prédécesseur Eucratidès.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. LE BOUDDHISME SOUS LES ŚUṄGA

A l'époque qui nous occupe, le bouddhisme fut loin de rencontrer chez les princes les faveurs qu'il avait connues sous les empereurs Maurya et, en particulier, chez son bienfaiteur attitré Aśoka. Dans le bilan de ses réalisations, les profits et les pertes s'équilibrent. Il convient de ranger au passif la persécution de Puṣyamitra et les dangers que fit courir à la foi le monothéisme des Bhāgavata; à l'actif cependant, le développement des centres bouddhiques sur le continent, la formation de l'école de sculpture de l'Inde Centrale, l'« orthodoxie » de la piété populaire, enfin et surtout l'efflorescence des écoles et des sectes. Ce dernier point est si important qu'un chapitre spécial lui sera réservé. Les autres seront traités ici sommairement.

1. — LA PERSÉCUTION DE PUṢYAMITRA

Ainsi qu'on a vu plus haut, le fondateur de la dynastie Śuṅga, Puṣyamitra (187-151 a. C.), était d'origine brâhmanique. Général en chef du dernier Maurya, Bṛhadratha, il assassina son maître et prit le pouvoir. Il eut à soumettre Yajñasena, le roi du Vidarbha, demeuré fidèle à l'ancienne famille régnante; et une double invasion grecque faillit lui enlever son trône. Libéré du danger extérieur par les dissensions entre ses ennemis, il jugea ses succès suffisants pour célébrer par deux fois le sacrifice du cheval. La paix revenue, il remit en honneur la vieille liturgie védique, et gouverna avec l'appui des brâhmanes.

Il est certain qu'il ne favorisa point les bouddhistes, mais il est moins sûr qu'il les persécuta [1]. Pourtant, selon une tradition bouddhique persistante et partagée par toutes les écoles, Puṣyamitra est tenu pour l'ennemi numéro un des fils du Śākya, le plus cruel persécuteur de la religion. Voici, classées chronologiquement, les pièces que les bouddhistes versèrent à son dossier :

1. La *Vibhāṣā* (T 1545, k. 125, p. 655 b-c), œuvre des Arhat cachemiriens du IIe siècle de notre ère, représente les vues de l'école

[1] La question a été brièvement examinée par N. N. Ghosh, *Did Puṣyamitra Śuṅga persecute the Buddhists?*, B. C. Law Volume, I, Calcutta, 1945, p. 210-217.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. Elle veut qu'après une persécution sanglante, Puṣyamitra ait trouvé la mort des mains d'une divinité, sous l'arbre de la Bodhi :

Autrefois, il y avait un roi-brâhmane *Pou-cha-yeou* (Puṣyamitra) qui haïssait la Loi du Buddha : il mettait le feu aux Sūtra, détruisait les Stūpa, rasait les Saṃghārāma et massacrait les Bhikṣu. Dans le pays-frontière (*pratyantajanapada*) du royaume de *Kia-chö-mi-lo* (Kaśmīra), il détruisit 500 Saṃghārāma et, en d'autres lieux, bien plus encore. Le méchant Māra lui dépêcha habilement des Kumbhaṇḍa, des Yakṣa et des Asura pour appuyer secrètement sa puissance si bien que, nulle part, il n'était personne pour lui résister. Détruisant graduellement la Loi du Buddha, il parvint à l'arbre de la Bodhi. La divinité de cet arbre, nommée *Ti-yu* (Satyavāk) fit la réflexion suivante : « Voici ce roi, sot et cruel, qui veut détruire le lieu où les Buddha Bhagavat, aussi nombreux que les sables du Gange, ont vaincu le méchant Māra et réalisé la merveilleuse illumination ». Aussitôt, elle manifesta par transformation un corps féminin de toute beauté, et se prosterna devant le roi. A cette vue, le roi fut saisi de désir, mais dès que la bonne divinité protectrice de la Loi eut obtenu ses faveurs, elle le tua et massacra son armée, ainsi que la troupe des Asura : nul n'échappa à ses coups.

Ainsi donc, selon cette relation, l'Holopherne brâhmanique trouva la mort sous les coups d'une Judith bouddhique à Bodh-Gayā, au pied de l'arbre de la Bodhi.

2. La *Légende d'Aśoka* (*Divya*, p. 433-434 ; T 2042, k. 3, p. 111 a 28-111 b 26 ; T 2043, k. 5, p. 149 a 15-149 b 17 ; T 99, k. 25, p. 181 b 19-182 c 2) présente du même événement une version différente et plus développée, mais là encore il s'agit d'un ouvrage de provenance sarvāstivādin.

Puṣyamitra délibérant avec ses ministres leur dit : « Comment pourrais-je répandre mon nom dans le monde? » Alors il y eut un conseiller qui répondit : « Jadis votre prédécesseur, le roi Aśoka, érigea dans le Jambudvīpa 84.000 Stūpa et donna cent *koṭi* d'or. Aussi longtemps qu'on suivra la Loi du Buddha et qu'elle subsistera dans le monde, son nom demeurera constamment. Vous pouvez, ô roi, ériger à son exemple 84.000 Stūpa et votre nom demeurera longtemps dans le monde ». Puṣyamitra répondit : « Jadis mon prédécesseur était assez puissant pour réaliser ces choses. Mais moi, comment pourrais-je exécuter de telles œuvres? Y a-t-il encore quelque autre moyen d'égaler Aśoka? »

Il y eut un conseiller aux vues perverses qui dit : « Qu'on fasse le bien ou qu'on fasse le mal, dans les deux cas on gagne également du renom.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Parce que le roi précédent a pu ériger 84.000 Stūpa, sa gloire sera de longue durée. Si vous les détruisez, votre nom sera transmis aux générations futures ». Puṣyamitra rassembla les quatre corps d'armée et s'avança jusqu'au monastère du Kukkuṭārāma [de Pāṭaliputra] dans le dessein d'enfoncer les portes du monastère. A ce moment, à la porte du monastère, le rugissement du lion se fit entendre. Le roi fut très effrayé. Il n'osa pas entrer dans le monastère et s'en retourna. Trois fois il revint ainsi sans pouvoir entrer. Enfin il fit appeler les bhikṣu et leur dit : « Je veux détruire la Loi du Buddha. Voulez-vous, ô bhikṣu, conserver le stūpa ou la demeure du Saṃgha? » Les bhikṣu répondirent : « Nous voulons conserver le stūpa ». Là-dessus Puṣyamitra mit à mort les religieux et détruisit la demeure du Saṃgha. Et appliquant progressivement ces mesures jusqu'au royaume de Śākala [au Penjab oriental], il publia l'édit suivant : « Quiconque m'apportera la tête d'un Śramaṇa recevra en récompense une pièce d'or ».

Or en ce pays-là, dans un grand stūpa [var., au monastère du « Roi de la Loi »], demeurait un Arhat. Il produisit magiquement plusieurs myriades de têtes de Śramaṇa et il dit aux habitants de les faire porter au roi. Le roi, ayant appris cela, voulut faire périr l'Arhat. Mais celui-ci entra dans l'extase de la destruction (*nirodhasamāpatti*), et il fut impossible de le tuer.

Alors le roi partit et se rendit au royaume de Sthūlakoṣṭhaka [en Uḍḍiyāna] dans l'intention de détruire la Loi du Buddha. Sur le territoire de ce royaume, il y avait un *yakṣa* [Daṃṣṭrānivāsin] qui protégeait la Loi du Buddha. Il fit cette réflexion : « J'ai reçu et je maintiens les défenses du Buddha; je ne puis pas faire de mal à qui que ce soit. Comment pourrai-je protéger et maintenir la Loi du Buddha? Jadis le yakṣa Kṛmiśa m'a demandé ma fille. Je la lui ai refusée parce qu'il se conduisait mal. Il faut maintenant que je lui donne ma fille dans l'intérêt de la Loi du Buddha ». Il y avait cependant un yakṣa extrêmement robuste qui protégeait sans cesse le roi Puṣyamitra et, à cause de sa force, nul ne pouvait faire du mal au roi. Mais le yakṣa Daṃṣṭrānivāsin [var. : les génies de la Bodhi] entraîna le yakṣa qui protégeait Puṣyamitra jusqu'à l'océan du Sud. Alors le yakṣa Kṛmiśa saisit une énorme montagne et écrasa le roi Puṣyamitra ainsi que son armée. C'est pourquoi cette montagne est appelée Sunihīta. Le roi Puṣyamitra ayant été mis à mort, la grande dynastie des Maurya est éteinte [2].

Selon cette version, Puṣyamitra, présenté comme le dernier des Maurya, détruisit à Pāṭaliputra le couvent du Kukkuṭārāma (iden-

[2] Traduction PRZYLUSKI, *Légende d'Aśoka*, p. 301-303, avec quelques légères modifications.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tique à l'Aśokārāma) et massacra tous ses religieux. Poursuivant ses exactions, il arriva à Śākala, au Penjab oriental. Là un Arhat dont le nom n'est pas donné mais que, sur la base d'autres sources, nous supposons être Kuṇḍopadhānīya parvint à épuiser le trésor du roi. Celui-ci ayant mis à prix les têtes des bhikṣu, l'Arhat produisit par magie plusieurs myriades de têtes de Śramaṇa et, comme le roi s'était engagé à les acheter, ses réserves d'or s'épuisèrent rapidement. Puṣyamitra gagna alors le royaume de Sthūlakoṣṭhaka en Uḍḍiyāna. Là un yakṣa bouddhiste, protecteur attitré d'un Dharmarājika stūpa contenant une dent du Buddhā, et nommé pour cette raison Daṃṣṭrānivāsin, entreprit de mettre un terme à la persécution. Mais comme ses vœux laïcs l'empêchaient de combattre lui-même Puṣyamitra, il donna sa fille en mariage à un yakṣa étranger Kṛmiśa, qui n'était point retenu par les mêmes scrupules. Kṛmiśa entraîna Puṣyamitra et son armée vers l'océan du Sud et les écrasa sous une montagne. P. C. Bagchi a identifié les deux yakṣa vainqueurs à des rois indo-grecs du IIe siècle : le bouddhiste Daṃṣṭrānivāsin ne serait autre que Ménandre, et son allié Kṛmiśa, l'Euthydèmide Démétrios [3]. Mais le rapprochement ne va pas sans difficultés d'ordre chronologique si, comme nous le croyons, Démétrios disparut de la scène politique dès 167 a. C., bien avant la mort de Puṣyamitra fixée selon le comput adopté ici en 151 a. C.

3. La *Śāriputraparipṛcchā* (T 1465, p. 800 a-b) est un ouvrage d'origine Mahāsāṃghika traduit en chinois entre les années 317 et 420 de notre ère. Elle renferme, sous une forme plus développée et plus merveilleuse encore, un récit de la persécution et de la mort de Puṣyamitra, dont voici la traduction :

Après Upagupta, il y aura le roi Maurya Aśoka: il répandra dans le monde Sūtra et Vinaya. Son petit-fils nommé *Fou-cha-mi-to-lo* (Puṣyamitra) lui succédera au trône. Un jour, il demanda à ses ministres: « Que faire pour que mon nom ne périsse point? » Un ministre lui dit: « Il n'y a que deux moyens: construire comme l'ancien roi [Aśoka] 84.000 stūpa, renoncer aux biens du royaume et en faire don au Triple Joyau: c'est là le premier moyen. Sinon, faire tout le contraire : détruire les stūpa, supprimer la Loi, persécuter et exterminer le quadruple Saṃgha : c'est là le second moyen. Ainsi, bon ou mauvais, ton nom ne périra pas ». Le roi dit : « Je n'ai ni le pouvoir ni les vertus de l'ancien roi; j'adopterai donc la seconde ligne de conduite pour me faire un nom ».

3 *Krimiśa and Demetrius*, IHQ, XXII, 1946, p. 81-91.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A la tête de quatre corps d'armée, le roi attaqua le monastère du *Ki-tsio* (Kukkuṭārāma) à [Pāṭaliputra]. Le monastère avait deux lions en pierre; ils rugirent et ébranlèrent la terre. Très effrayé, le roi battit en retraite pour rentrer en ville. Les habitants le regardaient, criant et pleurant, et encombraient le chemin. Le roi redoubla de colère et, n'osant point rentrer, força ses officiers à massacrer les habitants à l'improviste. Puis, par décret, il convoqua les sept assemblées; bhikṣu et bhikṣuṇī, śrāmaṇera et śrāmaṇerī, śikṣamāṇā, śramaṇa et śramaṇī se réunirent. Le roi leur demanda : « Que préférez-vous que je détruise, le stūpa ou le saṃghārāma? » Ils répondirent tous : « Nous voudrions que rien ne soit détruit, mais si la chose est impossible, détruisez plutôt le saṃghārāma ». Le roi tout en fureur s'écria : « Pourquoi ne le ferais-je point? » Ainsi donc, il les mit tous à mort, petits et grands indistinctement. Le sang coulait à flots. Le roi détruisit plus de huit cents saṃghārāma et stūpa.

Les laïcs animés d'une foi pure élevèrent la voix, poussèrent des cris, se lamentèrent et s'irritèrent. Le roi les saisit, les emprisonna et leur fit appliquer la peine du fouet. Cinq cents Arhat montèrent se réfugier en *Nan-chan* (Dakṣiṇāgiri) [4] et comme [en cet endroit] les monts et les vaux étaient déserts et escarpés, l'armée ne put les atteindre. C'est pourquoi le roi craignant qu'ils ne fussent pas anéantis, proposa des récompenses et fit appel à tous les royaumes en disant : « Si j'obtiens une tête [de religieux], je donnerai en récompense trois mille pièces d'or ». L'arhat *Kiun-t'ou-po-t'an* (Kuṇḍopadhānīya) [5] et les gens qui, par la mission du Buddha, avaient la responsabilité de répandre [la Loi], produisirent par transformation des hommes innombrables qui apportèrent d'innombrables têtes de bhikṣu et de bhikṣuṇī et reçurent tous l'or [promis, de sorte que] les magasins du roi furent entièrement vidés. La colère du roi augmenta. Kuṇḍopadhānīya manifesta son corps et entra dans le recueillement de la destruction (*nirodhasamāpatti*). Le roi se montra plus terrible encore, car

[4] Dakṣiṇāgiri peut désigner la région montagneuse située au sud de Rājagṛha où les textes bouddhiques signalent le village d'Ekaṇālā et le monastère du Dakkhiṇagirivihāra, ou encore le district de l'Avanti avec les deux villes d'Ujjayinī et de Vidiśā.

[5] C'est le Kuṇḍadhāna des sources pāli (Majjhima, I, p. 462; Aṅguttara, I, p. 24; Theragāthā, v. 15; Apadāna, I, p. 81-82) : Il est le premier de « ceux qui prennent les fiches ». Partout où il se rendait, il était accompagné d'une forme féminine, visible à tous les yeux sauf aux siens (Comm. de l'Aṅguttara, I, p. 260-266; Comm. du Dhammapada, III, p. 52-58). Il faisait partie du groupe des quatre Grands Auditeurs (Ekottara, T 125, k. 44, p. 789 a) et des seize Arhat (cf. S. Lévi, *Les seize Arhat protecteurs de la Loi*, JA, 1916, p. 58 du tirage à part). Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin l'appelle Pūrṇa Kuṇḍopadhānīya (Divya, p. 45; T 1448, k. 3, p. 14 a 11).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'Arhat, protégé par la force du recueillement, était invulnérable. Le roi mit le feu aux « Tours à sūtra » (*sūtrakūṭāgāra*), mais au début de l'incendie, lorsque la flamme tourbillonnante allait atteindre les sūtra, le bodhisattva Maitreya, par sa force miraculeuse (*ṛddhyabhijñā*), s'empara de mes (sic) Sūtra et Vinaya et remonta au ciel des Tuṣita.

Ensuite Puṣyamitra se rendit au *Ya-tch'e-t'a* « Stūpa de la Dent » (Daṃṣṭrāstūpa?). Le yakṣa de ce stūpa dit : « Il y a un yakṣa *Tch'ong-hing* (Kṛmiśa) ; autrefois il avait demandé la main de ma fille, mais je la lui ai refusée avec mépris. Aujourd'hui que j'ai juré de protéger la Loi, je lui donnerai ma fille afin qu'il devienne mon ami ». Le yakṣa Kṛmiśa se réjouit et, saisissant de la main une grande montagne, il en écrasa le roi et ses quatre corps d'armée : tous périrent en un instant. Alors la famille du roi et sa postérité s'éteignirent complètement.

Après cela il y eut un roi dont la nature était excellente. Le bodhisattva Maitreya créa par métamorphose trois cents jeunes gens (*kumāra*) qui descendirent parmi les hommes pour y rechercher la Bodhi. Ils consultèrent les cinq cents Arhat [du Dakṣiṇāgiri?] et en reçurent l'enseignement de la Loi. Dans le pays, garçons et filles sortirent ensemble du monde (*pravrajita*), et ainsi les bhikṣu et bhikṣuṇī retrouvèrent leur prospérité. Les Arhat montèrent au ciel [des Tuṣita] et y reprirent les Sūtra et Vinaya qu'ils ramenèrent parmi les hommes [6].

Cette version est d'accord avec la précédente pour donner comme adversaires à Puṣyamitra l'arhat Kuṇḍopadhānīya et les deux yakṣa Daṃṣṭrā[nivāsin] et Krmiśa, mais elle situe la persécution et les opérations militaires qui s'ensuivirent en territoire magadhien autour du Kukkuṭārāma de Pāṭaliputra et dans les monts du Dakṣiṇāgiri, au sud de Rājagṛha. Il est bien question d'un « Stūpa de la Dent », mais celui-ci n'est point localisé dans le royaume de Sthūlakoṣṭhaka de la vallée du Swāt. Aucune mention n'est faite de l'« océan du Sud » où Puṣyamitra aurait trouvé la mort. Enfin, dans la répression de la persécution, intervient ici pour la première fois le bodhisattva Maitreya.

L'histoire ne nous fournit aucun renseignement sur le roi « de nature excellente » qui vint « après » Puṣyamitra. Il s'agit peut-être du roi indo-grec Ménandre dont les sympathies bouddhiques sont bien connues ; mais, plus probablement, des premiers souverains Kuśāṇa qui, après la chute des Śuṅga et des Kāṇva, supplantèrent les Śaka

6 Passage traduit partiellement dans P. DEMIÉVILLE, *Les versions chinoises du Milindapañha*, p. 45.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans le Nord-Ouest de l'Inde, et se montrèrent eux aussi favorables au bouddhisme.

4. Le *Mañjuśrīmūlakalpa* (v. 530-538), de date indéterminée, consacre lui aussi une notice aux méfaits de Puṣyamitra et à sa fin ignominieuse, mais désigne le souverain sous les épithètes *Gomimukhya* « Grand propriétaire de bestiaux », *Gomiṣaṇḍa* « Gomin, le bœuf », par allusion aux sacrifices védiques remis en honneur sous les Śuṅga.

En cet âge inférieur, il y aura un roi, Gomimukhya, destructeur de ma religion (*śāsanāntadhāpako mama*). S'étant emparé de l'est (*prāciṃ diśam*) et des portes du Kaśmīr (*Kaśmīre dvāram*), ce fou aux intentions malveillantes détruira les vihāra et les reliques insignes (*dhātuvara*) et fera périr les moines de bonne conduite. S'étant porté vers le nord (*uttarāṃ diśam*), il y trouvera la mort : sous les coups d'un Amanuṣya irrité, lui, ses officiers et sa parenté animale seront frappés par un pan de montagne, et le méchant ira en enfer ... Viendra après lui un protecteur de la terre connu comme partisan du Buddha (*buddhapakṣa*) : Mahāyakṣa très généreux et se complaisant dans la doctrine des Buddha ».

5. Un écho de la persécution se retrouve encore au XVIIe siècle dans l'Histoire du bouddhisme de Tāranātha (p. 81) :

Ancien chapelain du roi Nemacandra, Puṣyamitra, roi des brâhmanes, d'accord avec d'autres hérétiques, fit la guerre, incendia, du Madhyadeśa à Jālandhara [Kaśmīr], une foule de vihāra, et tua aussi quelques moines, bien que la plupart eussent réussi à se réfugier en d'autres pays. Puṣyamitra mourut cinq ans plus tard dans le nord.

Le seul point sur lequel les sources soient d'accord est la destruction « dans l'est » du Kukkuṭārāma de Pāṭaliputra. S'il y eut rencontre entre Puṣyamitra et les yakṣa Daṃṣṭrānivāsin et Kṛmiśa, on ne sait pas exactement où elle eut lieu : au Sthūlakoṣṭhaka dans la vallée du Swāt, au Dakṣiṇāvihāra sur les hauteurs de Rājagṛha ou en Avanti, aux portes du Kaśmīr ou à Jālandhara. Quant à la mort de Puṣyamitra, elle est située tour à tour sous l'arbre de la Bodhi à Bodh-Gayā, sur les rives de l'océan du Sud ou quelque part « dans le nord ». A le juger sur pièces, Puṣyamitra devrait être acquitté pour insuffisance de preuves. Toutefois, comme le remarque H. Kern, en présence d'un pareil état de l'opinion, il est possible qu'il y ait eu, en quelques localités, des pillages de couvents, peut-être avec permission tacite des gouvernants.

Peu importe la réalité des faits. Qu'ils aient été ou non menacés,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les bouddhistes de la fin de l'ère ancienne, privés qu'ils étaient des faveurs royales dont les Maurya les avaient comblés et effrayés par le bruit des armes Yavana et Śaka sur le sol même de l'Inde, se crurent persécutés et se comportèrent en conséquence. On verra plus loin la répercussion de cet état d'esprit sur le comportement des fils du Śākya.

2. — LE DANGER VIṢṆUITE

Bien plus que la prétendue persécution de Puṣyamitra, les succès de la propagande viṣṇuite [1] au cours des deux derniers siècles de l'ère ancienne firent courir au bouddhisme des dangers, et ceux-ci étaient d'autant plus graves qu'on fut longtemps avant d'en mesurer la menace.

Le mouvement rival semble avoir pris naissance autour de Mathurā, en pays Śūrasena, parmi la population Yādava-Sātvata-Vṛṣṇi qui déifiait ses héros ou ses sages, Vāsudeva-Kṛṣṇa, Nārāyaṇa, et finit par les identifier à l'ancienne divinité védique Viṣṇu. Plusieurs familles régnantes comptèrent dans leurs rangs des Bhāgavata « Adorateurs du Seigneur », et ce n'est pas sans raisons que le 9e Śuṅga prit le nom de Bhāgavata (ou Bhāga), et que les premier et troisième Kāṇva s'appelèrent respectivement Vasudeva et Nārāyaṇa. Dans les royaumes voisins, le monnayage révèle l'existence d'un Haridatta chez les Almora, d'un Bhagavatamahādeva « Mahādeva,

1 Le Viṣṇuisme occupe une place importante dans les ouvrages généraux sur les religions de l'Inde : A. Barth, *Les Religions de l'Inde*, 5e éd., P., 1914; P. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, P., 1906; L. D. Barnett, *Hinduism*, L., 1906; *The Heart of India*, L., 1908; E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg, 1915; J. N. Farquhar, *Outline of the Religions Literature of India*, Oxford, 1920; H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, Munich, 1922; J. Gonda, *Inleiding tot het Indische Denken*, Anvers-Nimègue, 1948; L. Renou, *L'Hindouisme*, P., 1951; *Religions of Ancient India*, L., 1953; *Inde Classique*, I, p. 640 sq.

Études plus spéciales, R. G. Bhandarkar, *Vaishṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strassburg, 1913; R. Chanda, *Archaeology and Vaishṇava Tradition*, Calcutta, 1920; H. C. Raychaudhuri, *Materials for the Study of the Early History of the Vaishṇava Sect*, 2e éd., Calcutta, 1926; K. Rönnow, *Śvetadvīpa*, BSOS, V, 1929, p. 253 sq.; K. N. Goswami, *Vaiṣṇavism*, IHQ, XXX, 1954, p. 354-373; XXXI, 1955, p. 109-133; Sūrya Kānta, *The Essence of Vaiṣṇavism*, IHQ, XXXII, 1956, p. 359-367; R. C. Agrawala, *Vaiṣṇavite Gleanings from the Medieval Inscriptions of Mārwār*, JBRS, XL, 1954, p. 219-222.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

adorateur du Seigneur » chez les Audumbara, d'un Viṣṇudeva à Kanauj [2].

Le succès du mouvement viṣṇuite dans l'Inde Centrale, aux environs du IIe siècle avant notre ère, est attesté par un faisceau de témoignages concordants. Sous les premiers Maurya déjà, l'ambassadeur Mégasthénès remarque que « tandis que Dionysos (Śiva) est adoré dans la montagne, Héraclès (Kṛṣṇa) est adoré dans la plaine, surtout par les Sourasenai (Śūrasena), peuple indien qui possède deux villes, Méthora (Mathurā) et Kleisobora (Kṛṣṇapura) » (Arrien, *Indikè*, VIII, 4). Et il est de fait que la région de Mathurā a fourni d'anciennes images viṣṇuites : le Balarāma (ou Saṃkarṣaṇa) du Musée de Lucknow portant une massue dans la main droite et une charrue dans la gauche; l'Heraclès du Musée de Calcutta représentant Hercule terrassant le lion de Némée (*Mathurā*, pl. 47 b). Sur une intaille gandhârienne est représenté aussi un Viṣṇu à quatre bras recevant les hommages d'un roi indo-scythe.

Vers 150 a. C., le grammairien Patañjali a, dans son *Mahābhāṣya*, plusieurs références à la religion viṣṇuite : il parle de Kṛṣṇa et de son compagnon Saṃkarṣaṇa (II, 2, 24) ; il mentionne un « Janārdana, quatrième », allusion au groupe formé par Kṛṣṇa et ses pareils, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha (VI, 3, 5) ; il signale l'exécution de jeux musicaux dans les temples de Rāma (Balarāma ou Saṃkarṣaṇa) et de Keśava ou Kṛṣṇa-Viṣṇu (II, 2, 34) ; enfin il note l'existence, en son temps, de mimes et de drames reproduisant sur la scène le meurtre de Kaṃsa par Vāsudeva (III, 1, 26).

Les inscriptions témoignent de l'expansion du culte viṣṇuite, non seulement à Vidiśā et à Mathurā, berceau de la religion, mais encore sur la côte orientale et au Dékhan.

En l'an 14 du 5e Śuṅga, le roi Kāśīputra Bhāgabhadra (le Bhadraka des *Purāṇa*), le grec Héliodōros, fils de Dion et habitant de Taxila, nommé ambassadeur à la cour Śuṅga par le grand roi Antalikita (Antialcidas, ca 125-100 a. C.) élève à Vidiśā (Besnagar), en sa qualité de dévot bhāgavata, un pilier avec Garuḍa en l'honneur de Vāsudeva (Viṣṇu), le dieu des dieux, et rappelle en cette occasion que « trois principes immortels (*triṇi amutapadāni*) conduisent au salut : la modération (*dama*), la charité (*tyāga*) et la diligence (*apramāda*) » (Lüders, 669).

[2] Cf. J. Allan, *Coins of Ancient India*, L., 1936, p. 120, 123, 147.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En l'an 12 du 9e Śuṅga, Bhāga ou Bhāgavata, un certain Bhāgavata, fils de Gotamī, érige, toujours à Vidiśā, un second pilier avec Garuḍa, à proximité du grand temple du Seigneur (Vāsudeva) (*Arch. Surv. Ind. An. Rep.*, 1913-14, p. 190 sq.).

Un peu plus tard, à Ghasundī (district de Chitorgarh au Rājpūtana), un certain Gājāyana, fils de Pārāśarī, construit un *pūjāśilāprākāra*, muraille votive pour la pierre sacrée du Nārāyaṇavāṭaka, en l'honneur de Saṃkarṣaṇa et de Vāsudeva « Seigneurs invaincus et suprêmes souverains » (LÜDERS, 6).

Sous le règne du grand satrape de Mathurā Śoḍāsa, contemporain — croyons-nous — d'Azilisès (10 a. C.-5 p. C.), sont installées à Morā (faubourg de Mathurā), dans un temple de pierre (*śailadevagṛha*), « les statues des cinq héros, Seigneurs de la famille des Vṛṣṇi » (*bhagavatāṃ Vṛṣṇīnāṃ paṃcavīrāṇāṃ pratimāḥ*) (EI, XXIV, p. 194). Il s'agit manifestement des héros viṣṇuites Baladeva, Akrūra, Anādhṛṣṭi, Sāraṇa et Vidūratha. — A la même époque et au même endroit, un certain Vasu élève, dans le grand temple du bhagavat Vāsudeva, un portail (*toraṇa*) et une balustrade (*vedikā*), tout en souhaitant que le bhagavat Vāsudeva, rendu propice par cette offrande, montre sa faveur au grand satrape Śoḍāsa (EI, XXIV, p. 208).

A Nānāghāṭ, en Mahārāṣtra septentrional, la reine Nāyanikā, épouse du Maître du Dékhan Śātakarṇi Ier (ca 27-17 a. C.), invoque, à côté des vieilles divinités védiques comme Indra et Varuṇa, les dieux Saṃkarṣaṇa et Vāsudeva (LÜDERS, 1112). Son exemple sera suivi par plusieurs de ses descendants.

Si laconiques que soient ces renseignements, il en ressort à l'évidence que le grammairien Patañjali et les pieux donateurs étaient familiarisés avec les doctrines morales du viṣṇuisme et que, par exemple, les trois principes immortels rappelés par Héliodōros sont dans la ligne des excursus moraux du *Mahābhārata* (V, 43, 22; XI, 7, 23) et notamment de la *Bhagavadgītā* (XVI, 1-3). Les Bhāgavata du II siècle a. C. semblent ne rien ignorer de la doctrine des *vyūha* ou épanouissements de Viṣṇu, telle qu'elle est formulée dans le *Mahābhārata* (XII, 339, 73) : « De la forme supérieure de Viṣṇu, dite Vāśudeva, serait issu le Saṃkarṣaṇa relié à la matière cosmique par l'âme individuelle; du Saṃkarṣaṇa serait sorti le Pradyumna qui correspond à l'organe de la pensée (*manas*) cosmique; du Pradyumna serait venu l'Aniruddha, l'égotisme (*ahaṃkāra*) cosmique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans le nombril de l'Aniruddha poussa un lotus et, dans celui-ci, naquit Brahmā duquel tous les êtres mobiles et immobiles détiennent leur existence ». Ces *vyūha* sont par ailleurs la transposition sur le plan cosmique de relations généalogiques, vraies ou supposées, dans l'histoire des clans Yādava-Sātvata-Vṛṣṇi : Vāsudeva est Kṛṣṇa lui-même ; Saṃkarṣaṇa, son frère aîné Balarāma ; Pradyumna, son fils ; et Aniruddha, son petit-fils.

Divinisés et identifiés à Viṣṇu, ces héros sont de la part de leurs congénères d'abord, de leurs sectateurs ensuite, l'objet d'un attachement exclusif évoluant bientôt vers une dévotion totale (*bhakti*). L'adepte bhāgavata se détourne du monde extérieur pour se recueillir et trouver en lui même la présence divine. Cette atteinte sublime est conçue le plus souvent comme une équation de l'âme avec Dieu, équation qui permet de se voir en tous les êtres et de voir tous les êtres en soi. L'effort personnel, ou *yoga,* est indispensable pour réaliser cette union, mais ne constitue pas l'unque moyen de salut. Dieu, en l'occurrence Viṣṇu, aide le dévot de sa grâce (*prasāda*) : il travaille continuellement au bien du monde et, en cas de danger imminent, il s'incarne totalement ou partiellement sous la forme d'un animal, d'un homme, d'un héros ou d'un dieu pour porter secours aux êtres menacés. Ces descentes divines, nommées *avatāra,* sont en nombre indéterminé. On en compte dix principales, parmi lesquelles Kṛṣṇa de la tribu des Yādava, natif de Mathurā.

C'est la première fois, pensons-nous, que le bouddhisme se trouva confronté avec une doctrine théiste vivante, posant en termes précis les problèmes de Dieu, de l'âme et de leurs rapports mutuels. Ce n'est pas que l'Inde ne se les soit encore jamais posés, car on trouve dans les anciennes *Upaniṣad,* sous une forme plus ou moins expressive, toutes les solutions possibles et imaginables aux questions philosophiques et religieuses. Mais le bouddhisme primitif a pris naissance dans un milieu étranger à ces spéculations ou, s'il en a su quelque chose, ce fut pour les reléguer aussitôt parmi ces points réservés (*avyākṛtavastu*) sur lesquels il est inutile, voire dangereux, de se prononcer. Dans tout le canon bouddhique, on ne trouve guère qu'un seul passage (*Aṅguttara,* I, p. 174) où le problème du Dieu Seigneur soit envisagé, pour être d'ailleurs résolu par la négative : « Ceux qui ramènent tout à la création du Seigneur (*issaranimmāna*) n'ont plus de goût pour agir, ne font plus d'effort pour faire ceci et éviter cela ». Quant à l'attitude bouddhique à l'endroit de l'âme, elle est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— c'est le moins qu'on puisse dire — résolument antispiritualiste, tous les phénomènes de l'existence étant proclamés transitoires, douloureux et dépourvus de substance (*anātman*).

Lorsque la propagande viṣṇuite eut replacé le théisme et le spiritualisme au premier rang de l'actualité, les bouddhistes furent contraints de réexaminer le problème. Ils commencèrent par se documenter sur les théories de leurs adversaires, sans tenter d'en minimiser l'importance. A la vieille liste des sectes hérétiques dressée dans l'*Aṅguttara* (III, p. 276), les commentaires canoniques (*Mahāniddesa*, I, p. 89) ajouteront désormais les sectateurs de Vāsudeva et de Baladeva. Les grands docteurs bouddhiques sont parfaitement renseignés sur les implications, tant viṣṇuites que śivaites, du théisme hindou et sur les spéculations brâhmaniques concernant la Trimūrti : Brahmā, Viṣṇu et Śiva. Bornons-nous ici à citer, à titre d'exemple, trois passages de l'*Upadeśa* de Nāgārjuna :

Maheśvara, le Grand Seigneur, a huit bras (*aṣṭabhuja*), trois yeux (*trinetra*) et a pour monture le taureau blanc [Nandin]. Viṣṇu, l'« Ouïe universelle », a quatre bras; il tient une conque (*śaṅkha*), un disque (*cakra*), et monte l'oiseau aux ailes d'or [Garuḍa]. Le dieu Kumāra tient un coq (*kukkuṭa*), une clochette (*ghaṇṭā*), un étendard rouge (*lohitapatākā*) et a pour monture un paon » (T 1509, k. 2, p. 73 a). — Après l'incendie du Kalpa, tout est vide; puis, par la force causale des mérites des êtres, les vents arrivent des dix régions et, se heurtant et se touchant, peuvent soutenir les grandes eaux. Sur les eaux, il y a un homme à mille têtes avec deux mille bras et deux mille pieds, appelé Viṣṇu. De son nombril, sort un lotus précieux à mille feuilles et de couleur d'or, dont l'éclat et les rayons sont pareils à la lumière combinée de dix mille soleils. Sur ce lotus, il y a un homme assis, les jambes repliées, qui à son tour possède une lumière infinie. Il est nommé Brahmā, le roi des dieux. Ce Brahmā, en pensée, donna naissance à huit fils; et ces huit fils engendrent le ciel, la terre et les hommes. Brahmā a éliminé complètement tout désir et toute haine » (*Ibid.*, k. 8, p. 116 a). — Il est des dieux qui prétendent à la suprématie et qui, dans leur orgueil, affirment être les créateurs des êtres et des choses du ciel et de la terre. Ainsi Brahmā, le roi des dieux, dit aux autres Brahmā : « C'est moi qui vous ai créés ». Et le dieu Viṣṇu dit : « Tous les hommes riches, nobles et glorieux de l'univers sont des portions de ma personne. C'est moi qui crée l'univers, et c'est moi qui le détruis (cf. *Gītā*, VII, 6). La création et la destruction de l'univers, c'est mon œuvre ». En parlant de la sorte, ces dieux détruisent la loi de la production en dépendance de tous les phénomènes (*Ibid.*, k. 10, p. 128 a).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On pourrait relever quantité de passages analogues dans d'autres ouvrages bouddhiques comme le *Mahāparinirvāṇasūtra* (T 374, k. 19, p. 476 b), le *Madhyamakaśāstra* de Nāgārjuna (T 1564, k. 1, p. 1 b), le *Śataśāstra* d'Āryadeva (T 1569, k. 1, p. 168 a) ainsi que son *Traité sur le Nirvāṇa des hérétiques* (T 1640, p. 157 c), le *Commentaire sur le Śataśāstra* par le Parthe Kı-tsang (T 1827, k. 1, p. 244 a), etc.

Reste à savoir dans quelle mesure les bouddhistes se laissèrent influencer par la propagande rivale. Des distinctions s'imposent. Les grands docteurs du Grand comme du Petit Véhicule, versés qu'ils étaient dans l'étude des textes canoniques, se montrèrent résolument réfractaires au spiritualisme ou au théisme créationniste, qu'il soit de provenance viṣṇuite ou śivaite. Non contents de reprendre sur de nouveaux frais la réfutation de l'Ātman — voir, par exemple, le chapitre IX du *Kośa* — ils n'hésitèrent pas à s'attaquer aux grands dieux de l'hindouisme et aux conceptions philosophiques qui les étayent.

Les stances citées par Nāgārjuna dans son *Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 73 a) disent en substance que le sage, quelle que soit sa dévotion particulière envers les *dii minores* sans prétentions, ne croit pas en Dieu et ne s'appuie pas sur Dieu. Les grands dieux de l'hindouisme, ceux de la peinture, de la sculpture, de la tradition et des hymnes, apparaissent toujours en armes, et cette attitude guerrière ne peut s'expliquer que par la crainte ou la méchanceté. En fait, ils ne peuvent rien pour les hommes : ceux qui les honorent n'échappent pas à la douleur ni à la mort; ceux qui les méprisent peuvent très bien jouir ici-bas de la fortune. La vérité est qu'en ce monde le destin des hommes n'a d'autre explication que l'acte automatiquement rétribué, les dieux n'y ont aucune part.

Plus philosophique, l'argumentation développée par Vasubandhu dans son *Abhidharmakośa* (II, p. 311-313; V, p. 19). Elle peut se résumer de la façon suivante. Que les choses soient produites par une cause unique, par Dieu, Mahādeva ou Vāsudeva, cela est inadmissible pour plusieurs raisons : 1. Si les choses étaient produites par une cause unique et immuable, elles naîtraient toutes en même temps : or chacun sait qu'elles naissent successivement. Si l'ordre de leur production dans le temps dépendait de causes extérieures à Dieu, Dieu ne serait plus la cause unique. — 2. Dieu crée pour sa propre satisfaction ou pour celle des créatures. S'il crée pour sa

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

propre satisfaction, c'est qu'il a quelque chose à gagner, et il n'est pas Dieu. S'il crée pour la satisfaction des êtres, comment expliquer que ceux-ci demeurent en proie à toutes les souffrances? — 3. Affirmer l'activité créatrice de Dieu, c'est poser gratuitement une cause invisible et incontrôlable, pour négliger les causes visibles dont l'efficacité peut être constatée à tout instant.

La netteté de cette prise de position sur le plan philosophique n'empêcha nullement les rapports de bon voisinage entre bouddhistes et vaiṣṇava. Les deux religions présentaient beaucoup de points communs : elles accordaient l'une et l'autre la même importance à l'*ahiṃsā*, et la doctrine des *avatāra* viṣṇuites trouve sa contrepartie dans la conception bouddhiste concernant les Buddha du passé attestée dans les textes canoniques (cf. *Mahāpadāna Suttanta*, Dīgha, II, p. 2-8) et illustrée sur les vieilles sculptures de Bhārhut et de Sāñcī [3]. Si proches qu'elles fussent encore du bouddhisme primitif, certaines sectes hīnayānistes, et notamment celle des Mahāsāṃghika dont la présence à Mathurā est attestée par le Chapiteau au Lion (Konow, p. 48), ne furent pas sans subir l'influence des doctrines viṣṇuites : le lokottaravāda qui proclame la transcendance du Buddha a été, sinon provoqué, au moins favorisé par le climat de dévotion dont les Bhāgavata, en pays Śaurasena, ou en Avanti, entouraient leurs divinités d'élection.

Mais c'est surtout sur les Mahāyānistes que s'exercera l'influence du théisme hindou : dans le *Lotus de la Bonne Loi*, le Buddha qui manifeste impartialement un identique souci pour toutes les créatures est frère du Nārāyaṇa qui déclare dans la *Gītā* (IX, 29) : « Entre toutes les créatures, je ne fais nulle différence; aucune ne m'est en haine, aucune ne m'est chère », et il est symptomatique que le *Lotus* qualifie si souvent de *Vyūha* les manifestations de l'activité des Buddha (p. 117, 146, 209, 219, etc.). Un curieux texte bouddhique non encore édité, la *Śuklavidarśanā*, n'hésite pas à expliquer certaines théories par des citations profanes et à recourir à l'autorité de la *Gītā*. Enfin de grands docteurs bouddhiques comme Āryadeva (T 1640, p. 157 c), Ki-tsang (T 1827, k. 1, p. 244 a), P'ou-kouang (T 1821, k. 7, p. 140 a) ont été les premiers à signaler l'étrange ressemblance qui apparente la théorie mahāyāniste des trois Corps

3 Cunningham, *The Stūpa of Bhārhut*, pl. XXIX, XXX; J. Marshall, etc., *Monuments of Sānchī*, pl. XV, XXI, XXXIX, XLV, LIV.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Buddha aux élucubrations viṣṇuites et śivaites sur les trois corps d'Īśvara.

Mais il faudra des siècles pour que ce phénomène d'endosmose aboutisse pratiquement au nivellement des deux religions. Sous les Śuṅga, bien mieux que sous les Gupta, les bouddhistes purent maintenir dans son intégrité originale le message de Śākyamuni.

3. — GRANDS VIHĀRA DE L'ÉPOQUE ŚUṄGA

Ni la persécution de Puṣyamitra ni les succès de la propagande viṣṇuite n'empêchèrent les fils du Śākya de s'assurer sur le continent indien des positions de force qui furent comme autant de centres de rayonnement. Aux antiques vihāra fondés dès les temps anciens, aux vihāra plus récents érigés sous les Maurya, vinrent s'en ajouter de nouveaux, qui rivalisèrent avec les anciens. Malheureusement la chronique singhalaise est la seule à nous renseigner sur cet essor, et les exagérations dans lesquelles elle verse à ce sujet ne sont guère de nature à inspirer confiance.

On a vu plus haut comment le roi de Ceylan Duṭṭhagāmaṇi célébra sa victoire sur le Coḷa Eḷāra en érigeant, entre autres monuments, le Mahāthūpa d'Anurādhapura. La pose de la première pierre eut lieu en l'an 382 p. N. (104 a. C.), époque à laquelle le roi indo-grec Antialcidas, établi à Taxila, entrait en relations diplomatiques avec le Śuṅga Kāśīputra Bhāgabhadra. A cette occasion, quatorze couvents du Jambudvīpa se firent représenter aux cérémonies par d'importantes délégations. Le *Dīpavaṃsa* (XIX, 5-7) s'est borné à noter les noms des chefs, tandis que le *Mahāvaṃsa* (XXIX, 29-43) fait connaître les monastères dont ils provenaient ainsi que le nombre des moines indiens qui participèrent à ces délégations.

Chefs des délégués	Couvent d'origine	Importance de la délégation
1. Indagutta	Rājagaha	80.000
2. Dhammasena	Isipatana	12.000
3. Piyadassi	Jetārāmavihāra	60.000
4. Urubuddharakkhita	Mahāvana de Vesālī	18.000
5. Urudhammarakkhita	Ghositārāma de Kosambī	30.000

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. Urusaṃgharakkhita	Dakkhiṇāgiri d'Ujjenī	40.000
7. Mittiṇṇa (Mittanna)	Asokārāma de Pupphapura	160.000
8. Uttiṇṇa (Anattana)	Kasmīra	280.000
9. Mahādeva	Pallavabhoga	460.000
10. Yonamahādhammarakkhita	Alasanda Yonanagara	30.000
11. Uttara	Vattaniya senāsana en Viñjhāṭavī	60.000
12. Cittagutta	Bodhimaṇḍavihāra	30.000
13. Candagutta	Vanavāsa	80.000
14. Suriyagutta	Kelāsavihāra	96.000
		1.436.000

Les chefs des délégués ne sont pas purement fictifs. Indagutta et Piyadessi se sont assuré une place dans la légende bouddhique (Comm. du *Mahāvaṃsa*, p. 531, 550). Les autres ont pris en religion les noms déjà portés par d'illustres prédécesseurs : Mahādeva continua au Pallavabhoga le rôle joué autrefois au Mahisamaṇḍala par son homonyme. Les trois Rakkhita (Buddha, Dharma et Saṃgharakkhita) poursuivent la glorieuse lignée des Rakkhita qui se signalèrent à Vanavāsa, en Aparāntaka, au Mahāraṭṭha et au Yonakaloka. Dès avant Aśoka une série de religieux dont les noms se terminaient en Gutta représentaient au Kukkuṭārāma de Pātaliputra une antique tradition dont les origines remontaient à Mahā Kassapa : la liste en est fournie par le *Commentaire du Saṃyutta* (III, p. 143) : Chandagutta, Suriyagutta, Assagutta, Yonakadhammarakkhita, Tissa, frère cadet d'Aśoka.

Plus intéressante est la liste des quatorze monastères qui se firent représenter à l'inauguration du Mahāthūpa. Cinq d'entre eux au moins avaient été fondés dès les temps anciens : 1. *Rājagaha*, l'ancienne capitale du Magadha, 2. l'*Isipatana* dans le faubourg de Bénarès, là où le Buddha avait prêché son premier sermon; 3. le *Jetārāmavihāra* fondé à Śrāvastī par le banquier Anāthapiṇḍika; 4. le *Mahāvana de Vaiśālī*, plus connu sous le nom de Kūṭāgāraśālā; 5. le *Ghositārāma* de Kauśāmbī fondé par le banquier Ghosita.

D'autres monastères, plus récents, dataient de l'époque d'Aśoka et devaient leur création soit à l'empereur lui-même, soit aux mission-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

naires bouddhistes de l'époque Maurya : 1. Le *Dakkhiṇāgiri* d'Ujjenī, situé dans la province d'Avanti où Aśoka avait exercé une vice-royauté et où son fils Mahinda avait séjourné quelques mois avant son départ pour Ceylan; 2. l'*Asokārāma* de Pupphapura, grand monastère fondé à Pāṭaliputra par Aśoka sur l'emplacement de l'ancien Kukkuṭārāma; 3. le *Kasmīra,* évangélisé par Majjhantika et ses compagnons; 4. le *Pallavabhoga,* non point le « Royaume Perse » (Pahlavabhoga) comme le voulait W. Geiger, mais Pallavanad, l'actuel Palnod, dans le district de Guntur en pays Andhra, peut-être la région du Mahisamaṇḍala évangélisée par le missionnaire Mahādeva; 5. *Alasanda Yonanagara,* Alexandrie-sous-Caucase, fondée par Alexandre dans les Paropamisades et capitale du Yonakaloka, où Mahārakkhita avait prêché la Bonne Loi; 6. *Vanavāsa,* chef-lieu du Kanara septentrional où Rakkhita s'était signalé par ses prédications; 7. *Kelasavihāra,* érigé sans doute dans la région himālayenne, aux environs du lac mythique Anavatapta, par les fondateurs de la secte des Haimavata, Majjhima, etc., dont les reliques reposent à Sāñcī et dans les environs.

Restent deux monastères dont nous entendons parler ici pour la première fois. 1. Le *Bodhimaṇḍa* ne peut se localiser qu'à Bodh-Gayā, bourg immortalisé par le miracle de l'illumination; mais ce vihāra ne doit pas être confondu avec le monastère de la Mahābodhi construit également à Bodh-Gayā, mais sous le règne de Samudragupta (ca 335-375) par les soins du roi de Ceylan Sirimeghavaṇṇa (cf. Hiuan-tsang, T 2087, k. 8, p. 918 b; Wang Hiuen-ts'e, T 2122, k. 29, p. 502 c). — 2. Le *Vattaniya senāsana* était un ermitage situé dans la Viñjhāṭavī, la forêt du Vindhya. Autrefois cette forêt s'étendait bien plus à l'est qu'actuellement, et était traversée par la route joignant Pāṭaliputra à Tamralipti, route qu'Aśoka emprunta lorsqu'il escorta jusqu'à la mer l'arbre de la Bodhi (*Mhv.,* XIX, 6). A l'époque Śuṅga, le Vattaniya senāsana servit de résidence aux Vénérables Rohaṇa et Assagutta, et c'est là qu'ils conférèrent l'ordination et donnèrent la première instruction à un jeune homme de Kajaṅgala (skr. Kacaṅgala en Puṇḍravardhana, actuellement Mahāsthān, district de Bhogra); ce jeune homme était appelé à se rendre à Sāgala au Penjab oriental pour y convertir le roi Ménandre (*Milinda,* p. 10, 12, 14). L'ermitage était le théâtre journalier d'un miracle rapporté en ces termes par l'*Atthasālinī* (p. 419) et le *Visuddhimagga* (p. 430; éd. Warren, p. 363) : le Vénérable Assagutta,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

voyant les moines manger leur nourriture sèche, émit le souhait que, chaque jour avant le repas, l'étang voisin prit le goût du lait caillé. Son désir fut exaucé et, dès lors, l'eau de l'étang se transformait, avant le repas, en lait caillé, mais pour reprendre sa saveur naturelle aussitôt après. Ajoutons que dans les versions chinoises du *Milindapañha* il est bien question d'un monastère Vattaniya (transcrit *Ho-tan*) situé « dans une montagne du pays » où résidaient 500 Arhat, parmi lesquels *Ngo-po-yue*, à savoir Aśvagupta [1].

Nul ne songera à prendre au sérieux le nombre des délégués envoyés à l'inauguration du Mahāthūpa : Ceylan n'aurait pu résister à une invasion de 1.436.000 religieux, quelle qu'eût été leur frugalité. Mais, relativement parlant, il est intéressant de constater que les délégations les plus considérables furent envoyées par le Pallavabhoga ou Pays Andhra (460.000), le Kaśmīra entendu ici comme le Nord-Ouest de l'Inde (280.000), et enfin le Magadha (160.000). L'importance prise par ces centres bouddhiques à l'époque Śuṅga est confirmée par ce que nous savons du foisonnement des sectes mahāsāṃghika en pays Andhra, du succès rencontré par la propagande bouddhique dans les royaumes indo-grecs, enfin du soutien apporté par Aśoka à la communauté bouddhique du Magadha.

4. — L'ANCIENNE ÉCOLE DE SCULPTURE DE L'INDE CENTRALE

Centres principaux. — L'accroissement de la Communauté eut pour résultat forcé la multiplication des stūpa, des caitya et des saṃghārāma. Il ne s'agit plus, comme à l'époque primitive, de constructions rudimentaires et provisoires dues à l'initiative privée de quelque roi ou riche banquier, mais de monuments considérables destinés à abriter de façon permanente des générations de religieux. Pour les agrandir et les embellir, moines et laïcs recoururent aux meilleurs artistes de l'époque. C'est à la suite de cet effort que vit le jour à l'époque Śuṅga l'ancienne école de sculpture dont l'activité s'étendit sur deux siècles environ, de 150 a. C. à 50 p. C. Elle eut pour théâtre principal l'Inde Centrale, ainsi qu'en témoignent les sculptures découvertes à Bhārhut, Bodh-Gayā et Sāñcī, mais s'implanta également en pays Andhra, comme le montrent certains bas-reliefs d'Amarāvatī [1].

1 Cf. P. Demiéville, *Versions chinoises du Milindapañha*, p. 84.

1 Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voici un relevé de quelques études et articles intéressant l'ancienne école de sculpture :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le stūpa de Bhārhut, découvert en 1873 par A. Cunningham, est situé dans l'Inde septentrionale au Baghelkhand, à une centaine de kilomètres au sud-ouest d'Allahābād. De forme circulaire, il était entouré d'une splendide balustrade sculptée, interrompue par un portail aux quatre points cardinaux. La balustrade était ainsi divisée en quatre quadrants, comprenant chacun seize montants surmontés d'une main courante et reliés entre eux par trois traverses. Les médaillons ornant ces montants étaient couverts de sculptures représentant des scènes de la légende et de l'histoire bouddhique. La balustrade, ainsi que la porte orientale, se trouve aujourd'hui à

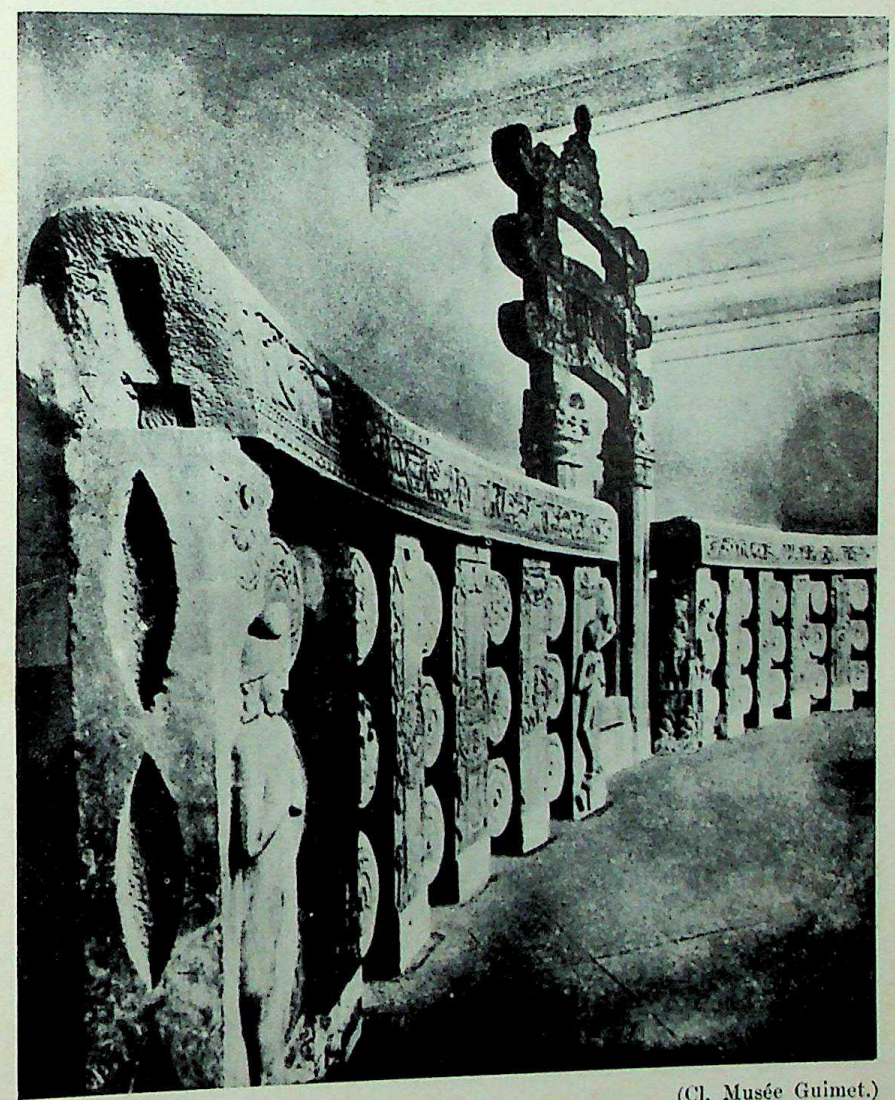
I. Bhārhut. — A. CUNNINGHAM, *The stūpa of Bhārhut*, L., 1879; A. K. COOMARASWAMY, *Some early Buddhist Reliefs identified*, JRAS, 1928, p. 390-398; *A Yakshi Bust from Bhārhut*, BMFA, 29, p. 81-93; L. BACHHOFER, *Frühindische Historienreliefs*, OAZ, N. F. 8, 1932, p. 18-28; B. BARUA, *Bārhut*, 3 vol., Calcutta, 1934-37; A. FOUCHER, *Sur l'interprétation de quatre bas-reliefs de Bhārhut*, RAA, XIII, 1939-42, p. 1-9; H. LÜDERS, *Bhārhut und die buddhistische Literatur*, Leipzig, 1941. — L'ancienne sculpture intervient encore dans des études d'ordre plus spécial, comme M. M. HALLADE, *Études d'art indien. La composition plastique dans les reliefs de l'Inde*, P., 1942; C. MARCEL-DUBOIS, *Les instruments de musique de l'Inde ancienne*, P., 1941.

II. Bodh-Gayā. — B. M. BARUA, *Old Buddhist Shrines at Bodh Gayā*, IHQ, VI, 1930, p. 1-31; *Gayā and Buddha Gayā*, Book I, *Pre-Buddhistic History of Gayā*, Calcutta, 1931; *A Bodh-Gayā Image Inscription*, IHQ, IX, 1933, p. 417-419; *Bodh Gayā Plaque*, IC, II, 1935, p. 592-593; *Bodh-Gayā Sculptures*, IC, july 1937, p. 97-107; A. K. COOMARASWAMY, *La sculpture de Bodh-Gayā*, P., 1935.

III. Sāñcī. — Les *Monuments of Sāñchī* de John MARSHALL, A. FOUCHER, et autres, 3 vol., Delhi, 1940, sont une œuvre pratiquement exhaustive. Plus bref, John MARSHALL, *A Guide to Sāñchī*, 3e éd., Delhi, 1936.

IV. Amarāvatī. — A. K. COOMARASWAMY, *Notes sur la sculpture bouddhique*, RAA, V, 1928, p. 244-252; *Āndhra Sculptures*, BMFA, XXVII, p. 19-23; A. FOUCHER, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, V, 1928, p. 9-24; D. GOSH, *The Development of b. Art in South India*, IHQ, IV, 1928, p. 724-740; R. LINOSSIER, *Une légende d'Udena à Amarāvatī*, RAA, VI, 1929-30, p. 101-102; M. S. DIMAND, *A new Indian Relief of the Amarāvatī School*, BMMA, XXV, 1930, p. 131-134; G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Amarāvatī from A.D. 100 to 700*, QJAHRS, V. 1930, p. 91-92; *L'architecture d'Amarāvatī*, BAFAO, avril 1932, p. 5-16; T. N. RAMACHANDRAN, *An inscribed pillar-carving from Amarāvatī*, Acta Or., X, 1931, p. 135-153; A. J. BERNET KEMPERS, *Note on an ancient sculpture from Amarāvatī*, Act. Or., X, 1931, p. 364-371; O. C. GANGOLY, *Some Buddhist Sculptures in relation to some Buddhist Texts*, NIA, I, 9, 1938, p. 544-553; F. H. GRAVELY-C. SIVARAMAMŪRTI, *Madras Government Museum*, Madras, 1939; C. SIVARAMAMŪRTI, *Amarāvatī Sculptures in the Madras Government Museum*, Madras, 1942.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

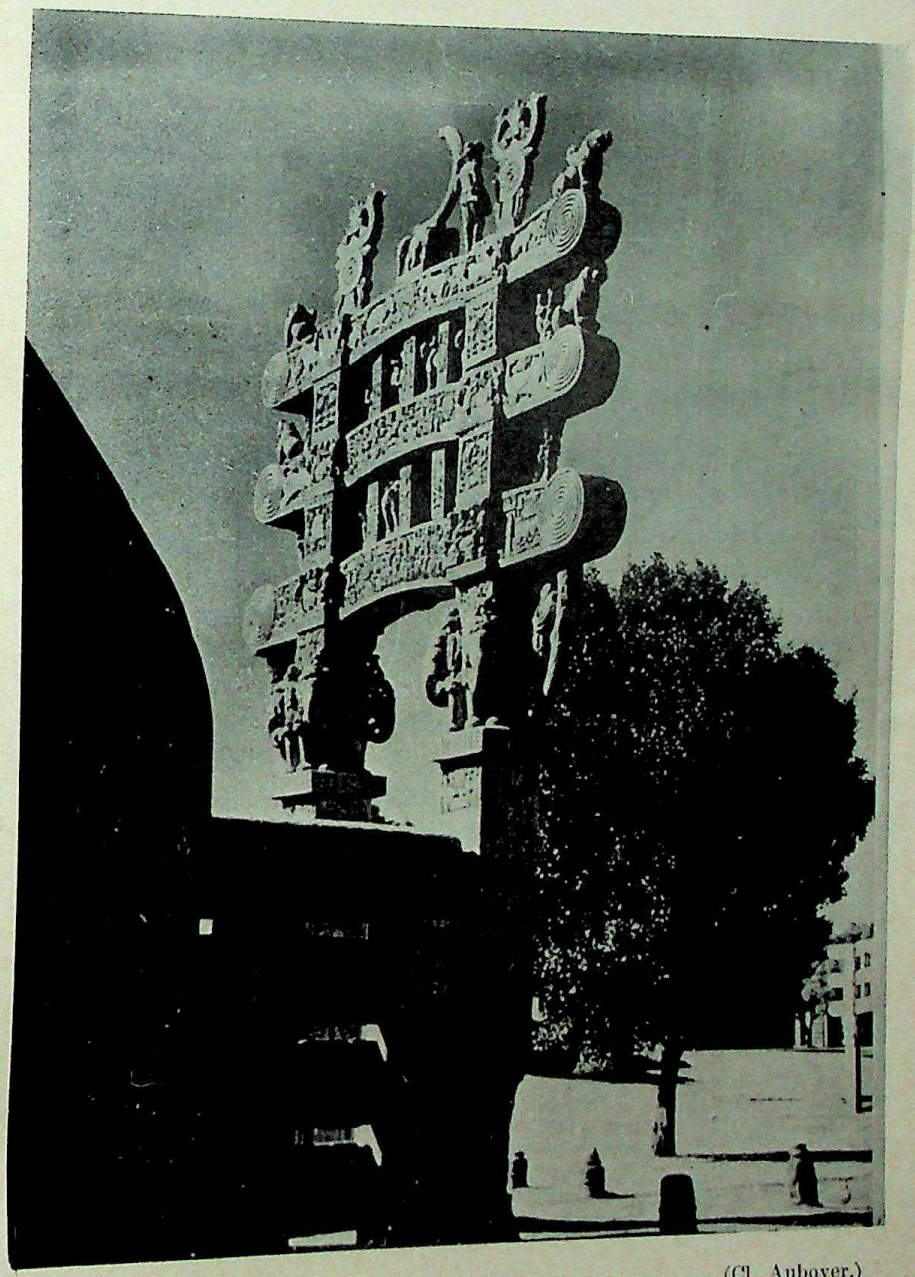


(Cl. Musée Guimet.)

XII. — Balustrade du stūpa de Bhārhut.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Auboyer.)

XIV. — Sāñcī. Grand Stūpa. Porte septentrionale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'Indian Museum de Calcutta. Portail et sculptures furent exécutés « sous le règne des Śuṅga » par ordre du rājan Dhanabhūti Vāchiputra, avec la contribution de son épouse Nāgarakhitā et de son fils Vādhapāla (LÜDERS, 687, 832, 869), et la pieuse famille intervint également dans les travaux exécutés autour du caitya du Ratanagṛha de Mathurā (LÜDERS, 125).

L'architrave et une portion de la palissade sculptée entourant le Rājaprāsādacaitya construit à Bodh-Gayā par Aśoka remontent également à l'époque Śuṅga. Il s'agit de dons exécutés par les soins de nobles personnes apparentées à divers feudataires des Śuṅga, telle Kuraṃgī, belle-sœur d'Iṃdāgimitra (LÜDERS, 939-944) et Nāgadevā, belle-sœur du roi Brahmamitra (*Bodh-Gayā*, p. 58).

Plus tardifs, mais infiniment plus riches par leur répertoire, sont les bas-reliefs décorant les monuments de Sañcī et notamment les quatre portes du Grand stūpa 1 et le portail unique du stūpa 3. Ces monuments ont fait l'objet, au chapitre III, d'une description sommaire. Bornons-nous ici à rappeler que les quatre portes du stūpa 1, sensiblement de la même date, se situent autour du règne du roi Andhra Śrī-Śātakarṇi (ca 27-17 a. C.) et que le portail du stūpa 3, trahit, par son style décadent, une date plus basse encore.

Quelques bas-reliefs découverts à Amarāvatī près de Dhānyakaṭaka en pays Andhra sont étroitement apparentés par la facture et le style aux sculptures de l'Inde Centrale. Ils faisaient indubitablement partie de la décoration d'un stūpa primitif érigé à l'époque ancienne, sous les derniers Maurya ou les premiers Śuṅga. Ce stūpa primitif fut, au début du IIe siècle de notre ère, l'objet d'une réfection complète; mais les anciens bas-reliefs furent réemployés dans la décoration du stūpa modernisé. C'est ainsi qu'une dalle sculptée sur les deux faces représente, d'un côté, le miracle de l'illumination du Buddha à la façon schématique et aniconique de la vieille école indienne; de l'autre, une reproduction du stūpa modernisé où apparaît, dans l'embrasure de la porte, la figure drapée du Buddha gréco-bouddhique [2].

LES ANCIENNES SCULPTURES. — La vieille école de sculpture de l'Inde Centrale présente trois caractéristiques principales : elle est bouddhiste par son inspiration, indienne par son répertoire, archaï-

2 Cf. A. FOUCHER, *Les sculptures d'Amarāvatī*, l. c., pl. VI, p. 12.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que par sa technique. On se bornera ici à esquisser brièvement ces trois caractères.

1. L'intérêt de l'école est centré autour de la personne du Buddha dont elle s'attache à représenter les vies antérieures (*jātaka*) et l'existence dernière.

Sur les médaillons de la balustrade de Bhārhut, on a identifié une bonne quarantaine de jātaka [3] au cours desquels le futur Buddha, incarné sous une forme animale ou humaine, tantôt masculine tantôt féminine, accomplit les exploits vertueux de charité (*dāna*), moralité (*śīla*), patience (*kṣānti*) et énergie (*vīrya*) qui devaient le conduire un jour à la suprême et parfaite illumination. La représentation à Bhārhut du Bodhisattva sous une forme féminine est un fait démontré : en ce point, les vieux sculpteurs se séparent nettement des monastiques rédacteurs du Jātaka qui ont exclu de leur répertoire toute renaissance féminine. Parmi les hauts faits du Bodhisattva, le choix des artistes de Bhārhut s'est porté de préférence sur les exploits illustrant les vertus « laïques » du futur Buddha : moralité, patience, énergie et surtout charité. Les théoriciens du Grand Véhicule incorporeront ces vertus dans la liste des six perfections (*pāramitā*) qui constituent à leurs yeux l'essentiel du chemin des bodhisattva : ils y ajouteront les vertus d'extase (*dhyāna*) et de sagesse (*prajñā*) qui conviennent plus particulièrement aux religieux et qui, pour cette raison, n'avaient pas été illustrées par les vieux artistes.

Comparativement au nombre des jātaka, celui des épisodes de la vie dernière est relativement faible, une dizaine environ : la conception, les luttes de l'enfance, la coupe des cheveux, l'illumination, le premier sermon, la donation du Jetavana, la visite d'Indra, la visite du Nāga Elāpatra, l'adoration par les éléphants du Pārileyyaka, la descente du ciel des Trāyastriṃśa, le Parinirvāṇa et l'adoration par le roi Ajātaśatru.

Justement défiants de leur talent, les imagiers de Bhārhut ont jugé indispensable d'indiquer par une courte inscription le sujet de chacune de leurs compositions, et ces graffites ont permis aux archéologues d'identifier avec une absolue certitude la grande majorité des jātaka. Selon toute probabilité, ces artistes travaillaient de mémoire, ou sur les indications orales de leurs clients qui avaient

[3] Voir la liste dans H. Lüders, *Bhārhut und die b. Literatur*, p. 132-135.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leur folklore. Cependant H. Lüders était d'avis qu'ils illustraient déjà des textes, comme mille ans plus tard les sculpteurs de Bôrôbudur [4]. Rien n'empêche d'ailleurs que ces textes n'aient dès lors existé, mais si les artistes s'en sont inspirés, ce n'était assurément point celui du Recueil pāli de Jātaka. En effet, les bas-reliefs et la *Jātakaṭṭhakathā* pāli utilisent des dialectes différents, prākrit d'une part, pāli de l'autre; ils n'intitulent point de la même façon les épisodes relatés; ils varient fréquemment dans le détail du récit; enfin ils utilisent des répertoires différents, car figurent à Bhārhut des Jātaka complètement ignorés du Recueil pāli.

A Bodh-Gayā, le nombre des Jātaka et celui des épisodes empruntés à la vie dernière tendent à s'équilibrer : on relève sur la palissade du temple une douzaine de Jātaka — dont sept restent encore à identifier — et à peu près autant de scènes récentes : la première méditation, le don du coupeur d'herbes, la grotte de l'ombre du Buddha, le Dharmacakra, le retour à Kapilavastu, le don du Jetavana, le miracle de la marche sur l'eau, la visite d'Indra, l'adoration du Buddha par les éléphants du Pārileyyaka, enfin les Stūpa du Parinirvāṇa.

Sur les panneaux sculptés de Sāñcī, infiniment plus nombreux que les médaillons de Bhārhut ou de Bodh-Gayā, ne figurent plus que cinq Jātaka, particulièrement célèbres : Ṣaḍdanta, Mahākapi, Ṛṣyaśṛṅga, Śyāma et Viśvantarajātaka. En revanche, la vie de Śākyamuni, depuis la conception jusqu'aux événements qui suivirent les funérailles, y est abondamment figurée. Ainsi les quatre Grands miracles, naissance, illumination, première prédication et Nirvāṇa, ne sont pas représentés moins de 53 fois [5]. Voici la liste des 34 épisodes de la vie de Śākyamuni retenus par la légende orale et écrite que les artistes de Sāñcī s'attachèrent à représenter, sans jamais hésiter à se répéter [6] :

I. *Cycle de Kapilavastu* : 1. la conception; 2. la première méditation; 3. les quatre sorties; 4. le grand départ; 5. le retour à Kapilavastu; 6. le don du Nyagrodhārāma; 7. la conversion des Śākya.

II. *Cycle de Bodh-Gayā* : 8. les six années d'austérité; 9. l'offrande de Sujātā; 10. l'offrande du coupeur d'herbes; 11. la tentation et l'assaut de

4 Id., *ibid.*, p. 136-176.
5 *Monuments of Sāñchī*, I, p. 196.
6 *Ibid.*, I, p. 200-222.

CC-0. Panjab University, Chandigarh. Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Māra; 12. la grande promenade après l'illumination; 13. l'intervention du Nāga Mucilinda; 14. l'offrande des deux marchands; 15. le don des quatre bols; 16. le repos au Ratnagṛha; 17. l'invitation des dieux; 18. la conversion des Jaṭila; 19. les visites divines; 20. la victoire sur le serpent; 21. les miracles du bois et du feu; 22. le miracle de l'eau; 23. la visite d'Aśoka à l'arbre de la Bodhi.

III-IV. *Cycles de Bénarès et de Kuśinagara* : 24. la guerre des reliques; 25. le transport des reliques; 26. le stūpa de Rāmagrāma.

V. *Cycle de Rājagṛha* : 27. la visite de Bimbisāra; 28. la visite d'Ajātaśatru; 29. la visite d'Indra.

VI. *Cycle de Vaiśālī* : 30. l'offrande du singe.

VII. *Cycle de Śrāvastī* : 31. le don du Jetavana; 32. le Grand miracle de Śrāvastī : les miracles jumeaux; 33. le Grand miracle de Śrāvastī : la multiplication des Buddha fictifs.

VIII. *Sāṃkāśya* : 34. la descente du ciel des Trāyastriṃśa.

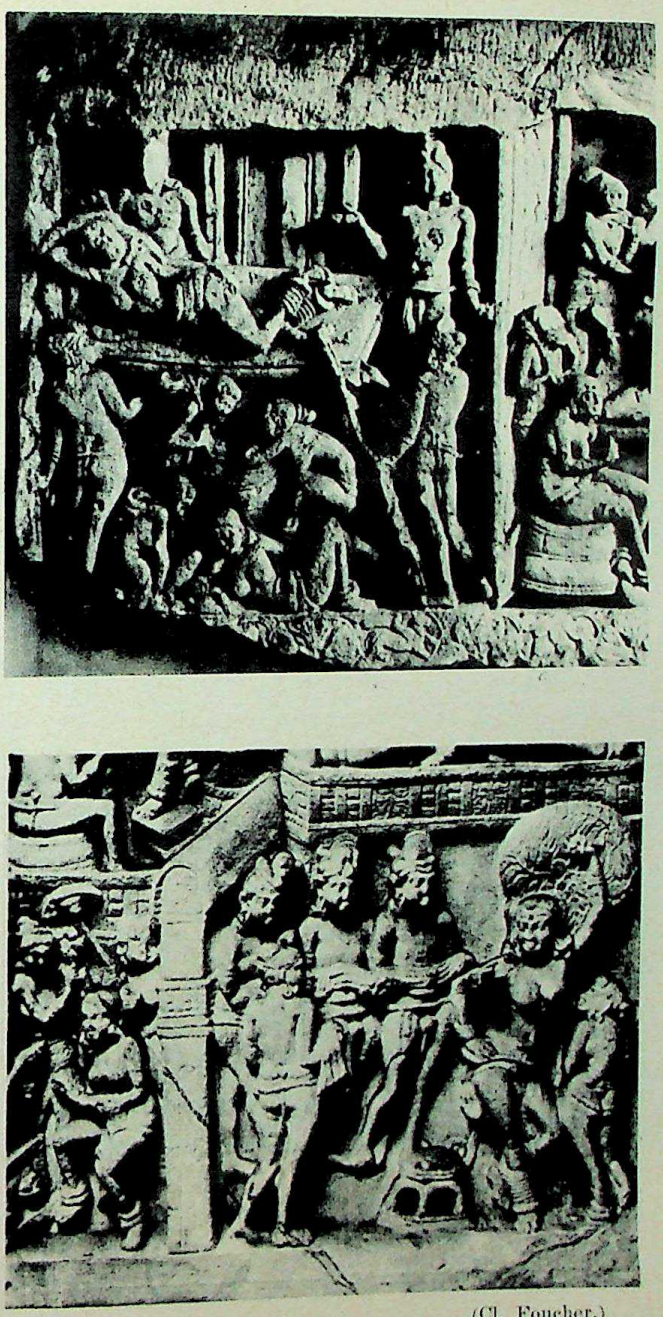
Parmi les bas-reliefs d'Amarāvatī exécutés selon les canons de l'ancienne école, relevons une demi-douzaine de Jātaka (Ṣaḍdanta, Mora, Mahājanaka, Viśvantara et Śibijātaka) et quelques épisodes de la vie dernière : la conception, la naissance, la prédiction d'Asita, le grand départ, l'illumination, la première prédication et le Parinirvāṇa.

Selon les canons de l'ancienne école appliqués à Bhārhut, Bodh-Gayā, Sāñcī et premier style d'Amarāvati, le Buddha n'apparaît en chair et en os, sous une forme humaine ou animale, que dans les scènes de Jātaka. Dans les épisodes relatifs à la vie dernière, il n'est jamais figuré par lui-même, mais seulement évoqué par un certain nombre de symboles : une trace de pas, un trône vide, un parasol, un cheval sans cavalier, un figuier, un promenoir aérien, etc. Les quatre grands miracles sont eux aussi indiqués par des symboles : la naissance par une fleur de lotus, l'illumination par l'arbre de la Bodhi; la première prédication par la roue de la Loi; le Parinirvāṇa par le Stūpa.

Les premiers artistes évitent encore de reproduire les traits des grands disciples qui formaient aux origines le noyau du Saṃgha bouddhique : parmi les adeptes, ils ne mettent en scène que des laïcs et, parmi les religieux, que des hérétiques avant leur conversion. C'est un trident (*triśūla*) qui représente le Triple Joyau : Buddha, Dharma et Saṃgha.

Cet aniconisme radical en ce qui concerne les figures de Śākya-

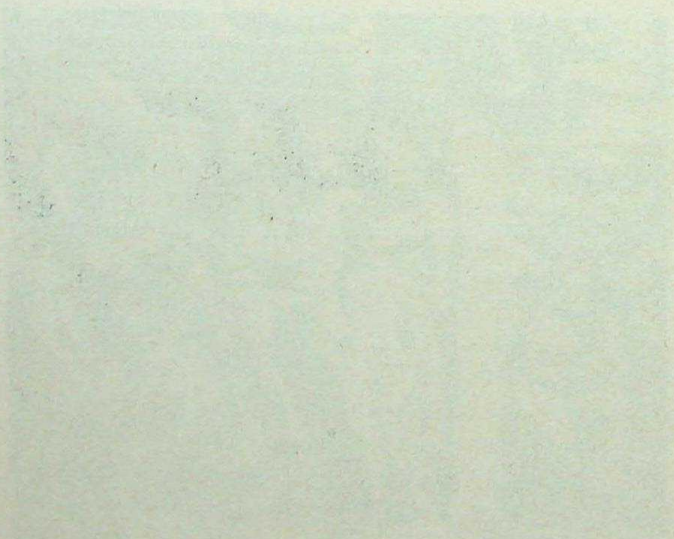
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



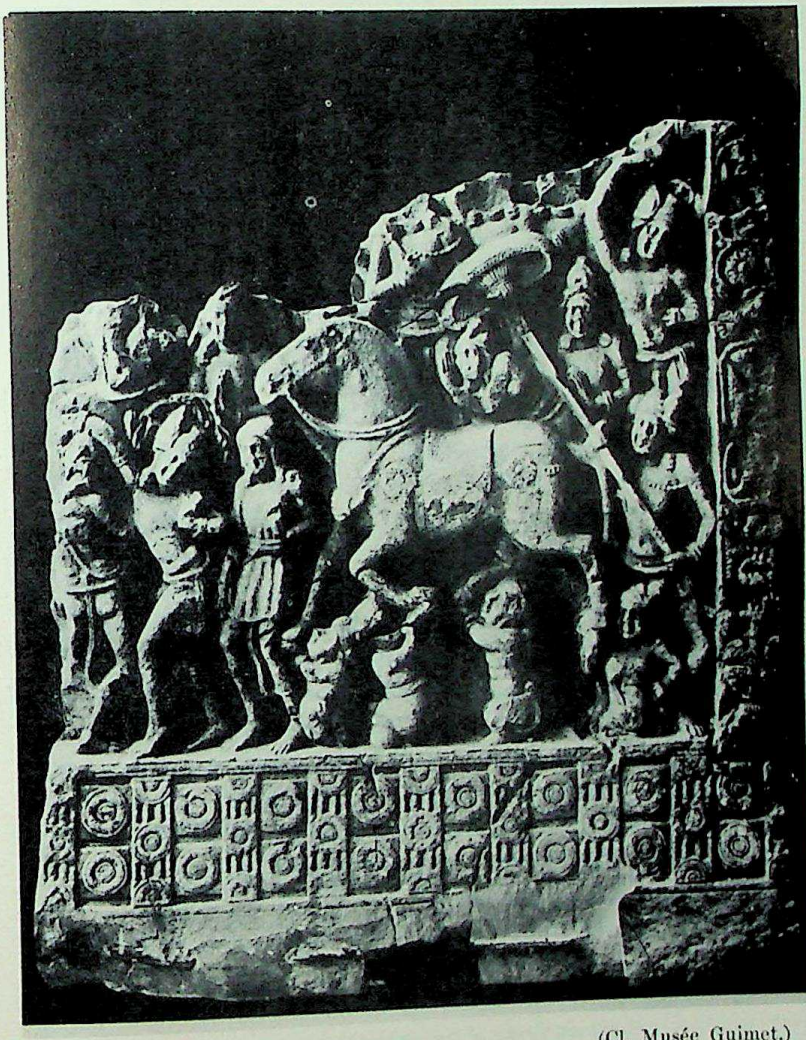
(Cl. Foucher.)

XV. — Amarāvatī. Conception et nativité du Buddha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Musée Guimet.)

XVI. — Amarāvatī. Le Grand Départ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

muni et des Buddha du passé peut s'expliquer de plusieurs manières : l'existence d'un ancien interdit dont le *Vinaya des Sarvāstivādin* a conservé des traces mais qu'il n'essaye pas de justifier [7], le souci de hausser la personne du Maître sur un plan supérieur à l'image [8]; l'habitude indienne de figurer les antiques divinités par des symboles : Sūrya par le disque, Śiva par le liṅga, Lakṣmī par le Śrīvatsa, etc. [9]. Mais l'explication la plus simple et la plus rationnelle semble avoir été fournie par M. Foucher : dès l'instauration des premiers pèlerinages, les visiteurs des lieux saints achetaient à bas prix de petites maquettes reproduisant ces lieux de façon schématique. Ces modestes mementos furent rapidement considérés comme des reproductions figurées des grands miracles qui avaient illustré les sites religieux; dès lors il fut entendu que, pour retracer n'importe quel épisode de la vie du Buddha, il suffisait de suggérer sa présence par quelque symbole, le lotus, le trône vide, la roue, le tumulus, etc. « L'évolution ultérieure de l'école, écrit M. Foucher, s'est toujours ressentie du tour à la fois industriel et religieux qu'elle avait pris dès le début aux mains des fabriquants d'objets de piété établis dans les lieux saints. C'est à ce faux départ qu'elle a dû de se voir interdire par la coutume la représentation du personnage essentiel qui aurait dû figurer au centre de ses compositions ... Finalement, c'est aux artistes indo-grecs que, contre toute vraisemblance, il a été réservé de créer le prototype plastique du Buddha » [10].

La légende du Buddha, jātaka ou existence dernière, ne constitue pas l'unique source d'inspiration de l'ancienne école; les vieux artistes empruntèrent divers thèmes aux croyances populaires que les bouddhistes partageaient avec le reste du monde indien. Non contents de reproduire sur la pierre le continent semi-mythique des Uttarakuru, les demeures célestes des dieux du Kāmadhātu (Caturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yama, Tuṣita, Nirmāṇarati, Paranirmitavaśavartin) et de retracer les scènes bouddhiques dont elles furent le théâtre (descente du ciel des Tuṣita, festival de la Cūḍā dans le

7 T 1435, k. 48, p. 352 a 8 sq. — Cf. HÔBÔGIRIN, *Butsuzô*, p. 212.

8 Explication symbolico-métaphysique de P. MUS, *Barabuḍur*, I, Hanoï, 1935, p. *62; H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, P., 1951, p. 86 sq.

9 A. K. COOMARASWAMY, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927, p. 45 sq.

10 A. FOUCHER, *Études sur l'art bouddhique de l'Inde*, Tôkyô, 1928, p. 37-38.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

paradis de Śakra, descente du ciel des Trāyastriṃśa), ils n'hésitèrent pas à multiplier les images des génies, dieux et demi-dieux dont l'appartenance à la Bonne Loi était plus que suspecte : de là la présence à Bhārhut de la Sirimā Devatā, déesse de la fécondité ; à Bodh-Gayā, du quadrige solaire, peut-être d'importation étrangère ; à Sāñcī, de Kuvera, Hāritī et Pañcika ; et partout le grouillement anonyme des Nāga et Nāgī, dont l'invisible présence est indispensable à la santé de l'esprit indien.

Si tous ou presque tous les donateurs qui financèrent l'érection et l'ornementation des anciens monuments étaient des adeptes de la Bonne Loi et, en cette qualité, respectueux des exigences de la plus stricte moralité, les artistes dont ils louaient les services n'étaient point retenus par les mêmes scrupules. Exécutant à volonté des œuvres religieuses ou profanes, ils se laissèrent facilement entraîner par leur art et confondirent à l'occasion le sérieux avec le plaisant. Si à Bhārhut, ils se mantinrent dans les limites de la plus stricte réserve, à Bodh-Gayā et à Sāñcī, ils cédèrent volontiers à la tentation d'agrémenter l'art sacré par des nudités audacieusement dévoilées ou des scènes piquantes où interviennent des duos, voire même des trios d'amoureux. Leur clientèle bouddhique, dans son innocence native, ne semble pas avoir été choquée par ces libertés prises au nom de l'art.

2. L'intérêt des vieilles sculptures réside principalement dans le vivant tableau qu'elles nous présentent de l'antique civilisation indienne : « Architecture urbaine et rustique, mobiliers, outils, armes, instruments de musique, étendards, chars, harnais des chevaux et des éléphants, costumes et parures des hommes et des femmes, etc., tous ces détails concrets et précis attendent seulement qu'un dessinateur les isole pour servir d'authentiques illustrations à un futur Dictionnaire des antiquités indiennes. Et à côté de ces renseignements matériels, mais déjà si précieux, combien en pouvons-nous encore recueillir sur la vie même des cours, des villes et des ermitages, en regardant tour à tour ces anachorètes qui s'affairent autour de leur feu de sacrifice ; ces femmes qui vaquent à leurs occupations domestiques ; ces rois assis dans leurs palais ou défilant en grande pompe à travers les rues de leur capitale sous les regards curieux de leurs sujets, etc ? Que dire enfin des données non moins importantes que ces sculptures nous fournissent sur les formes extérieures du culte et même des croyances, sur la figure que revêtaient

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans les imaginations populaires les génies et les fées, comme sur la façon dont la conscience religieuse du temps concevait la tradition écrite du bouddhisme? » [11]

Véritable encyclopédie par l'image de la vie indienne, l'ancienne sculpture constitue encore un répertoire inépuisable de thèmes ornementaux. La place de choix est réservée à la fleur de lotus qui est à l'origine des innombrables médaillons décorant les balustrades de Bhārhut, Bodh-Gayā et Sāñci. Ce lotus est le plus souvent agrémenté de motifs symboliques comme la roue, la taurine, l'écu et la palmette. Un rôle important est aussi dévolu au figuier, au palmier, au manguier, au *bignonia suaveolens* et autres végétaux indiens. La faune à son tour a été largement exploitée; et, en dehors de toute scène narrative, à titre purement décoratif, défilent sur les bas-reliefs de Sāñcī tous les animaux de la jungle : lions, éléphants, chevaux, taureaux, cerfs, biches, chameaux, rhinocéros, sangliers et écureuils, tortues et serpents à une ou plusieurs têtes. Comme si toute cette ménagerie n'y suffisait point, l'imagination créatrice a cru bon d'y adjoindre quantité d'animaux fantastiques : le cerf à tête d'éléphant ou à queue de poisson, le montsre marin à tête de crocodile, et toute une variété de griffons, lions ailés à bec d'aigle ou à tête humaine. Des créatures hybrides, en effet, assurent la transition entre le règne animal et l'être humain : Kiṃnara, Suparṇa et Garuḍa, mi-hommes et mi-oiseaux; Nāga et Nāgī, assumant à volonté une forme d'homme ou de serpent. Signalons pour finir la foule anonyme d'êtres anthropomorphes, se livrant des combats furieux ou occupés à des besognes mystérieuses : les moins avenants ne sont certes pas ces nains ventrus, mais énergiques, auxquels semble dévolu le rôle d'Atlantes.

Parmi tous ces motifs ornementaux, il est loisible de discerner ça et là un emprunt au monde iranien (la colonne persépolitaine, le griffon et autres créatures fabuleuses), voire même hellénique (le Māra couronné à la grecque [12], le sarment de vigne, la grappe de raisins [13] et telle figure d'Aphrodite ornant la balustrade du

11 A. Foucher, *La porte orientale du Stūpa de Sāñchī*, Annales du Musée Guimet, Conférences, XXXIV, 1910, p. 183-184.

12 Sur la face postérieure de la porte nord du stūpa 1. — Cf. *Monuments of Sāñchī*, II, pl. XXIX b.

13 Sur le jambage sud de la porte ouest du stūpa 1, où la grappe de raisin est incorporée à l'« Arbre de vie » (*Monuments of Sāñchī*, II, pl. LXVI c). — Sur l'Arbre de vie qui joua dans le bouddhisme comme dans le brâhmanisme

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Stūpa) [14]. L'influence iranienne s'affirma dans les Indes dès l'avènement des Achéménides au trône de Perse, et aucune barrière douanière ne s'opposait à la libre circulation de la marchandise grecque. Mais ces emprunts, dont certains historiens ont tendance à exagérer l'importance, sont de nature superficielle et n'effectent en rien le caractère spécifiquement indien de l'ancienne sculpture.

3. Très accusé à Bhārhut, fortement atténué à Sāñcī, l'archaïsme des vieux bas-reliefs se manifeste à la fois dans la lourdeur et la gaucherie des représentations humaines et la technique naïve de la narration continue.

A côté de scènes champêtres d'un réalisme délicat et attendri, témoignant chez leurs auteurs d'un réel talent d'animaliers, les Yakṣa [15] qui décorent à Bhārhut certains montants de balustrade ont un maintien emprunté et un aspect rébarbatif. Plus avenantes, leurs compagnes féminines qui, le corps arqué par le hanchement (*tribhaṅga*), lèvent la main pour saisir une branche d'arbre en fleur : elles n'atteignent point toutefois la grâce molle et alanguie des fées de Sāñcī qui, à la porte méridionale et orientale, s'accoudent et s'adossent aux manguiers ou se balancent doucement aux branches d'arbres qu'elles saisissent à deux mains.

Selon une technique dont l'art chrétien du moyen âge offre de nombreuses applications, les artistes de Bhārhut et de Sāñcī retracent les épisodes consécutifs d'une légende déterminée dans le cadre d'un même et unique bas-relief, si bien que les héros de l'action y sont reproduits jusqu'à deux et trois fois. Un médaillon de Bhārhut [16] ne renferme pas moins de trois épisodes : « En bas, le compatissant cerf *ruru* sauve le fils du marchand qui allait se noyer dans le Gange et le ramène sur son dos jusqu'à la rive, où l'une de ses biches se penche pour boire au fleuve. En haut, à droite, le roi de Bénarès, guidé par le jeune marchand qui lui sert visiblement d'indicateur, s'apprête, l'arc bandé, à tuer le grand cerf rare, objet de

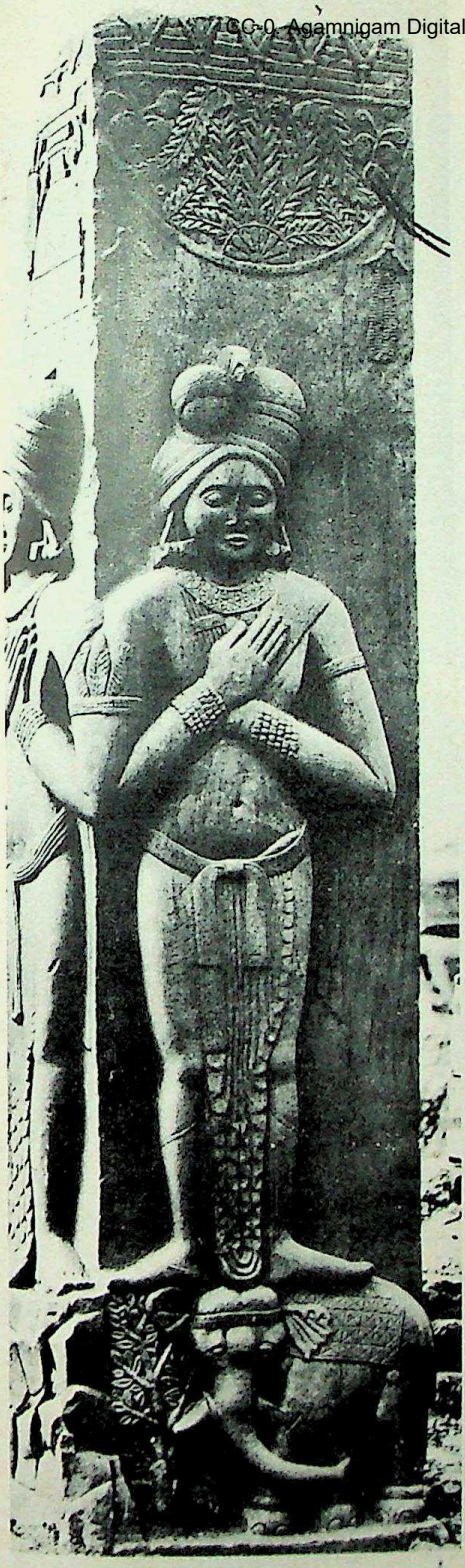
un rôle de premier plan, voir l'étude exhaustive de O. VIENNOT, *Le culte de l'Arbre dans l'Inde ancienne*, P., 1954. Sur son symbolisme, voir aussi H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, ch. II, *Deux Arbres cosmiques*, P., 1950, p. 55-79.

[14] Sur le pilier no 22 du stūpa 2. — Cf. *Monuments of Sāñchī*, III, pl. LXXVIII.

[15] Cf. A. K. COOMARASWAMY, *Yakṣas*, 2 Parts, Washington, 1928-31.

[16] A. CUNNINGHAM, *The stūpa of Bhārhut*, pl. XXV, 1, reproduite ci-contre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. India Office.)

XVII. — Bhārhut. Yakṣa.

(Cl. Royal Academy of Arts, Londres.)

Bhārhut. Yakṣiṇī.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Cl. Goloubew.)

XVIII. — Sāñcī. Grand Stūpa. Yakṣiṇī de la porte orientale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

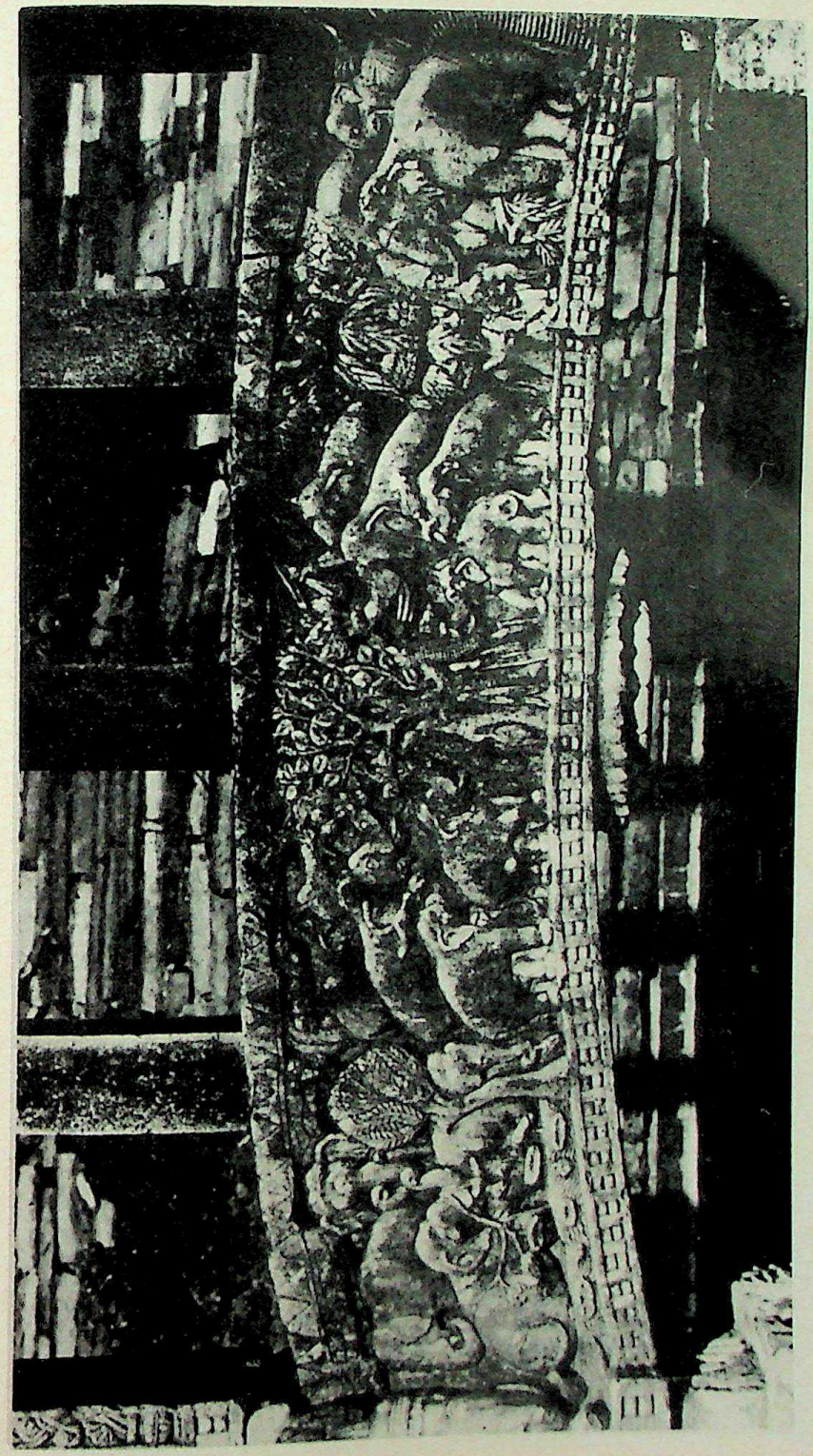
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Indian Museum, Calcutta.)

XIX. — Bhārhut. Ruru-jātaka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

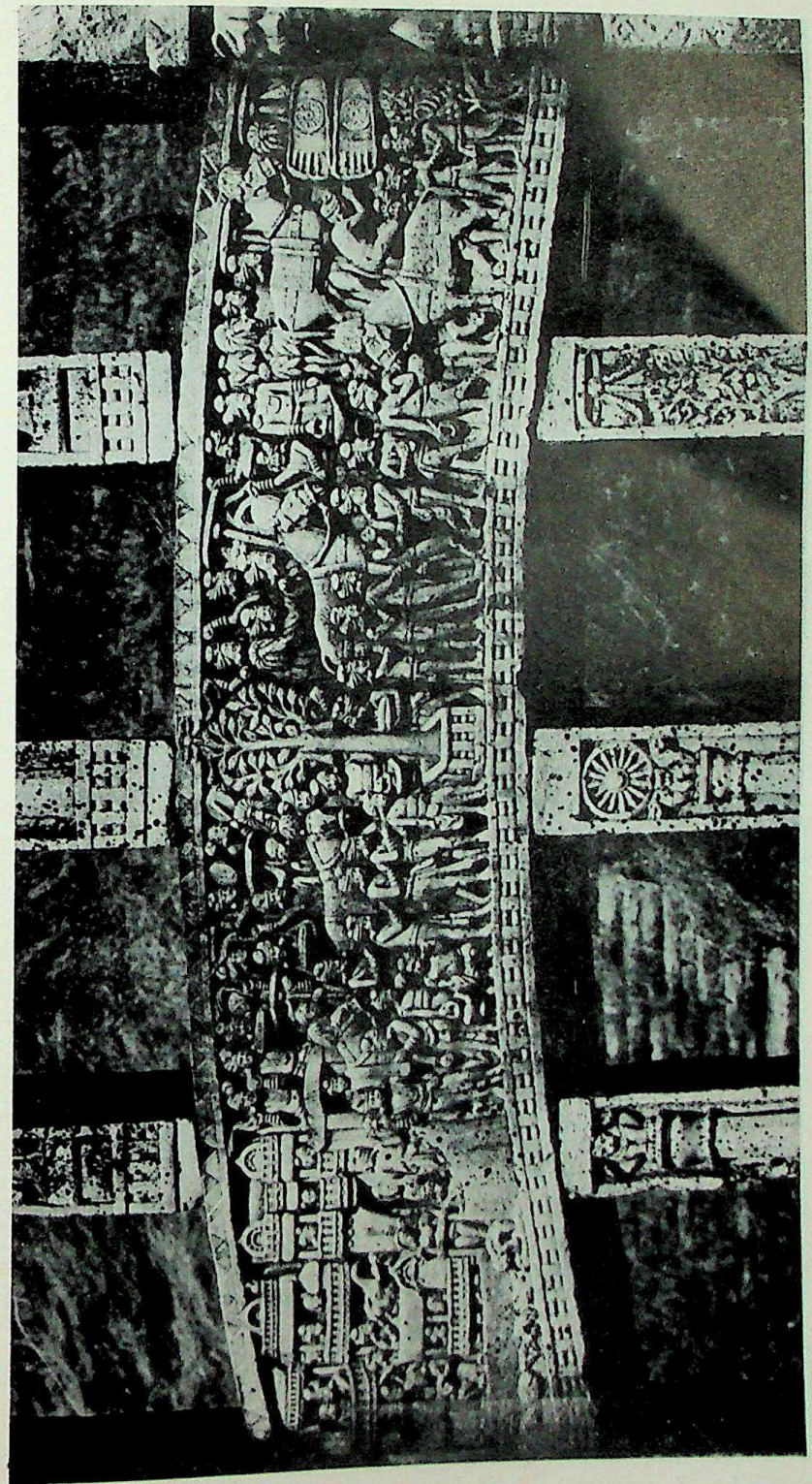


(Cl. Goloubew.)

XX. — Sāñcī. Grand Stūpa. Ṣaḍdantajātaka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

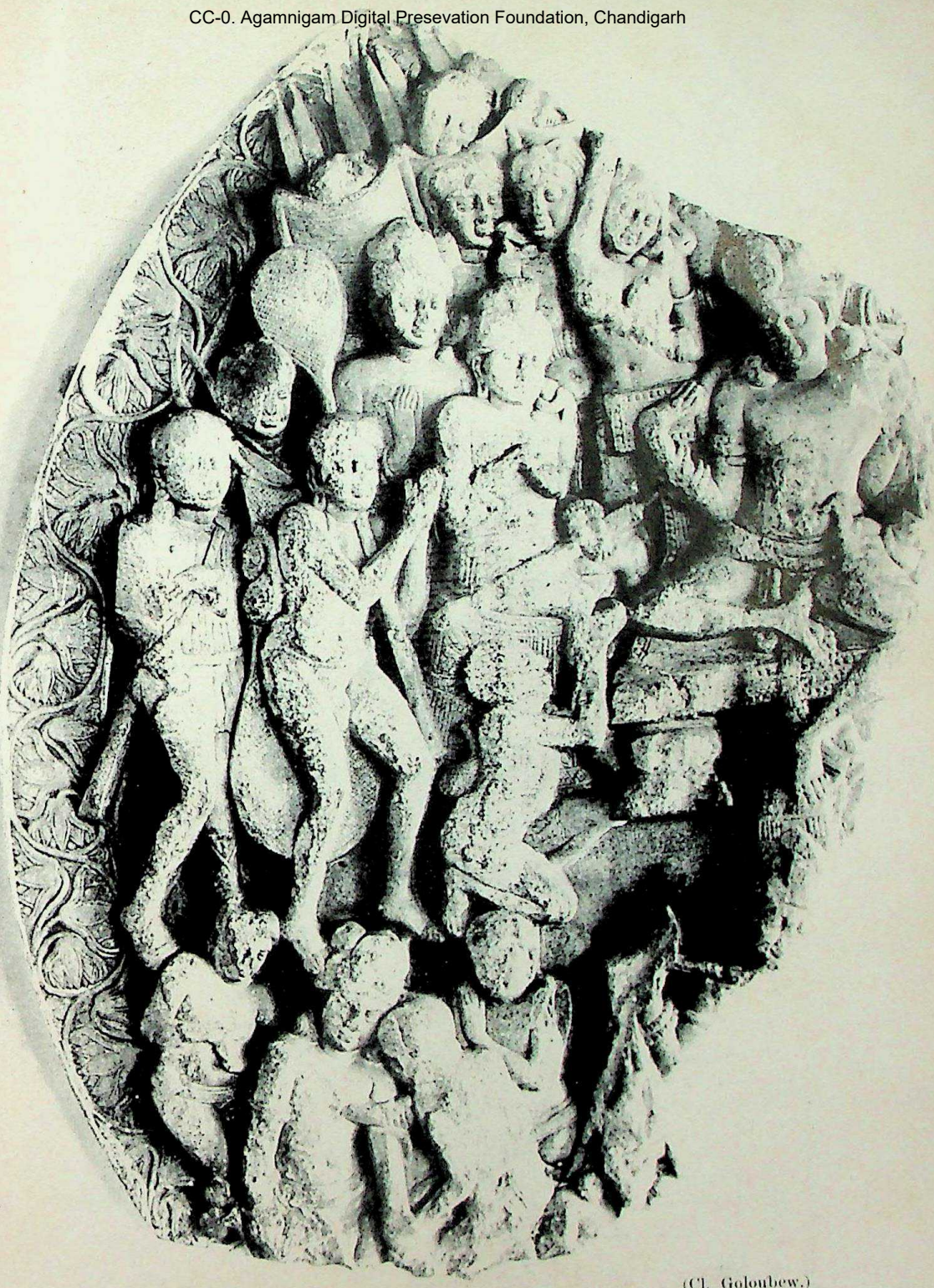
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



XXI. — Sāñcī. Grand Stūpa. Porte Orientale. Le Grand Départ. (Cl. Goloubew.)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Goloubew.)

XXII. — Amarāvatī. Śibi-jātaka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses convoitises de chasseur. Mais les paroles que celui-ci lui adresse lui font vite tomber les armes des mains, et nous le retrouvons au centre, en conversation édifiante avec l'animal merveilleux, tandis que le traître délateur semble se dissimuler derrière la personne royale » [17].

A Sāñcī, sur le linteau médian de la porte méridionale [18], l'éléphant blanc à six défenses est reproduit quatre fois dans la composition orientée de gauche à droite : 1. il se baigne dans l'étang aux lotus en compagnie des porteurs de l'ombrelle et du chasse-mouches; 2. il sort du bain et se dirige vers le nyagrodha figuré au centre du panneau; 3. il poursuit son chemin vers la droite, précédé par le porteur d'aiguière; 4. il demeure seul dans la forêt, tourné de profil vers la gauche.

Dans la scène du Grand Départ sculptée sur le linteau médian de la porte orientale [19], le cheval Kaṇṭhaka, du sortir de Kapilavastu jusqu'à son retour, n'est pas représenté moins de cinq fois : les trois premières, il apparaît surmonté d'un parasol évoquant la présence du bodhisattva qui le monte; la quatrième, avec le cocher Chandaka, il s'incline respectueusement devant son maître symbolisé ici par une double empreinte de pas; la cinquième enfin, il a fait volte-face pour regagner mélancoliquement Kapilavastu.

La méthode synoptique est appliquée aussi par les sculpteurs d'Amarāvatī : au centre d'un médaillon malheureusement mutilé, apparaît, assis sur son trône, le roi Śibi entouré de ses ministres, de ses femmes et de la garde : il tient dans la main gauche un pigeon échappé à la poursuite d'un épervier; dans le bas du médaillon à gauche, des caṇḍāla entaillent le bras du roi pour prélever dans sa chair, au profit de l'épervier frustré de sa proie, un poids égal à celui du pigeon; mais celui-ci se fait si lourd qu'il faut procéder à la pesée du roi et de son protégé : dans le coin droit mutilé, s'aperçoit encore l'un des plateaux de la balance [20].

Pareil procédé de narration suivie ne se retrouve pas à Bodh-Gayā où la technique apparaît plus rudimentaire encore : qu'il

17 A. Foucher, *Les représentations de Jātakas sur les bas-reliefs de Bhārhut*, Annales du Musée Guimet, Conférences, XXX, 1908, p. 115-116. — Du même auteur, *Les Vies antérieures du Buddha*, P., 1955, p. 111-113.

18 *Monuments of Sāñchī*, II, pl. XV, 2. Reproduit ci-contre.

19 *Monuments of Sāñchī*, II, pl. XL, 2. Reproduit ci-contre.

20 A. Foucher, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, V, pl. VIII, 1. Reproduit ci-contre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'agisse de scènes de jātaka ou d'épisodes de la vie dernière, le récit, à peine ébauché tourne court, et cette brièveté rend particulièrement difficile l'interprétation des bas-reliefs de la palissade. Cependant, à Sāñcī, la méthode synoptique adroitement appliquée va de pair avec un art consommé de la composition et de la perspective et une adresse inégalée à reproduire la légende sacrée jusque dans son dernier détail.

Dans ces vieilles sculptures non dépourvues de naïveté, le cœur et l'esprit des fils du Śākya s'ouvrent à nous sans défense; les bhikṣu et les upāsaka s'y font mieux connaître que dans leurs œuvres les plus savantes, et il est réconfortant de constater que, nonobstant les plus sévères renoncements auxquels leurs croyances les astreignaient, et peut-être à cause d'eux, ces ascètes professionnels, aux sens jalousement gardés, conservaient une âme d'enfant, capable d'émerveillements puérils et passionnée au spectacle de la vie et de la nature sous toutes ses formes.

Les inscriptions. — Les anciennes sculptures sont accompagnées d'inscriptions votives, signalant le nom du ou des donateurs, ou descriptives, indiquant le sujet de la compositon. On en a dénombré 225 à Bhārhut, 45 à Bodh-Gayā et 824 à Sāñcī. Sauf quelques graffiti de Bhārhut en écriture kharoṣṭhī, elles utilisent l'alphabet brāhmī. La très grande majorité est de l'époque Śuṅga, et elles se situent paléographiquement entre des édits d'Aśoka d'une part et les inscriptions du satrape de Mathurā, Śoḍāsa (c. 5 à 19 p. C.) d'autre part. Elles sont à peu près contemporaines des inscriptions d'Héliodōros sur le pilier de Besnagar, de la reine Nāyanikā à Nānāghāt, du roi Khāravela à Hāthigumphā [21]. A Sāñcī, celles qui couvrent le pavement, les balustrades et les reliquaires sont plus anciennes que celles des grands portails du Stūpa 1.

Leur langue est le prākrit monumental [22]. Dépourvu de tout māgadhisme, celui-ci, tant à Bhārhut (abrégé B.) qu'à Sāñcī (abrégé S.), est de facture nettement occidentale et présente plusieurs traits communs avec les édits aśokéens de Girnār et du Mysore, les inscrip-

21 Du point de vue paléographique, les anciennes inscriptions brāhmī sont généralement classées en six groupes. Voir, en dernier lieu, N. C. Majumdar, *Monuments of Sāñchī*, I, p. 264 sq.; III, pl. CXLI.

22 Cf. B. Barua, *Bhārhut Inscriptions*, Calcutta, 1926, p. 112-118; N. C. Majumdar, *Monuments of Sāñchī*, I, p. 278-280.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tions jaina de Mathurā, les graffiti rupestres de Nāsik et surtout le pāli. De ce dernier, il se distingue surtout par une tendance poussée à la simplification des consonnes géminées.

Skr. *ṛ* = pā. *a, i, u* : *kata, gahapati, miga, isi* (B.), *samātika* (S.).

Skr. *ai* = pā. *e* : *paṃcanekāyika, Vejayaṃta, Selapura* (B.).

Skr. *au* = pā. *o* : *Kosaṃbi,* mais *pauṭeṇa* (B).

Skr. *kt* = pā. *tt* : *muta* (B.).

Skr. *kṣ* = pā. *cch, kkh* : *bhichuni* (B.), *yakha* (B., S.), *rakhita* (S.), *bhikhu* et *bhikhunī* (S.) *cuḍa* (S.), *sejha* (S.), *sihanā* (S.) comme en ardhamāgadhī.

Skr. *gn* = pā. *gg* : *Agidata* (S.).

Skr. *gr* = pā. *gg* : *nigodha* (B.), *gāma* (S.).

Skr. *jñ* = pā. *ññ* : *ñati, raña* (B.), *ñati, rāño* (S.).

Skr. *ñc* = pa. *ñc, ṇṇ* : *pacasana* (B.), *paṃcanekāyika* (B), *paca* (S.).

Skr. *ñj* = pa. *ñj* : *kujara* (S.).

Skr. *ṇḍ* = pā. *ṇḍ* : *Koḍiniputa* (S.).

Skr. *ṇy* = pā. *ññ* : *Dhaña* (S.).

Skr. *tr* = pā. *tt* : *Mita* (B.), *Ahimita* (S.).

Skr. *dg* = pā. *gg* : *Mogalāna* (S.).

Skr. *ts* = pā. *cch, ss* : *Vāchi* (B., S.).

Skr. *ty* = pā *cc* : *Kācāniputa* (S.).

Skr. *tsn* = pā.? [23] : *Jonhaka* de Jyotsnāka (S.).

Skr. *dy* = pā. *jj, yy* : *paṭipajeya* (S.).

Skr. *dhy* = pā. *jjh* : *majhaka* (B.), *Majhima, Vijha* (S.).

Skr. *dr* = pā. *d* : *Idasāla* (B.), *Idadeva* (S.).

Skr. *ny* = pā. *ññ* : *Dhañā, ānaṃ* (S.).

Skr. *pt* = pā. *tt* : *Guta* (B), *Ajitiguta* (S.).

Skr. *pr* = pā. *pp* : *pāsāda* (B.), *Pasanaka* (S.).

Skr. *rv* = pā. *bb* : *savata* (B.), *save* (S).

Skr. *rdh* = *pā. ddh, ḍḍh* : *vaḍhana* (B), *vaḍhaki, vaḍaki* (S.).

Skr. *rm* = pā. *mm* : *dhaṃma, kaṃmaṃta* (B.), *Dhama, Dhaṃma, kaṃmika* (S.).

Skr. *ry* = pā. *riy, yy, ll, yir* : *Aya* (B., S.), *ācariya* (S.).

Skr. *rh* = pā. *rah* (par épenthèse) : *Arahaguta* (B.), *Araha, Ara* (S.).

Skr. *lg* = pā. *gg* : *phagu* (B), *Phaguna* (S.).

Skr. *rg* = pā. *gg* : *Gāgī* (B.).

Skr. *mb* = pā. *mb* : *Kāboja* (S.).

Skr. s, ṣ, ś = pā. s : nisisani de niśritāni, *Alaṃbusā, Avisana, Isāna, kesi, satu* (B.).

23 En pāli, le groupe est généralement dissocié par anaptyxe; cf. pāli *kasina* en face de skr. *kṛtsna.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Skr. *śy* = pā. *ss, cch* : *Kasapa* (B., S.).

Skr. *śv* = pā. *ss* : *Seṭaka* (B.), *Asvadeva, Asadeva* (S.).

Skr. *st* = pā. *tth* : *thabha* (B., S.), *bahuhathika* (B.).

Skr. *sn* = pā. *ṇh* : *nhusā, nusā, sunhusā* (S.).

Skr. *sm* = pā. *mh* : *girimha* (S.).

La déclinaison est très proche du pāli, notamment dans les thèmes en *-a*.

Nom. sg. skr. *-aḥ* = pā. *-o* : *thabho* (B., S.).

Inst. sg. skr. *-ena* = pā. *-ena, -ā* (véd.) : *Pauṭena, Saṃthatena, Puṭeṇa* (B.).

Abl. sg. skr. *-āt* = pā. *-ā* (devā), *-asmā* (devasmā), *-amhā* (devamhā), *-ato* (devato) : *Pāṭaliputā, Vedisā* (B.), *Vedisā, Tubavanā, Vāḍivahanā, Kaṃdaḍigāmā* (S.). — *Vedisāto* (B.), *Vāḍivahanāto, Kurarāto, Arapānāto, Bhogavaḍhanāto, Pokharāto* [24]. — Aussi un abl. sg. en *-atu* : *gāmatu* (S.).

Gén. sg. skr. *-asya* = pā. *-assa* : *devasa, Pusaṣa* (B., S.).

Loc. sg. skr. *-e* = pā. *-e* (deve), *-asmiṃ* (devasmiṃ), *-amhi* (devamhi) : *pāsāde, pavate* (B.).

Nom. pl. skr. *-āḥ* = *pā, -ā* : *thabhā* (B.).

Ac. pl. skr. *-ān* = pā. *-e* : *sise* (B.).

Inst. pl. skr. *-ebhiḥ* (véd.) = pā. *-ehi* : *Vedisakehi daṃtakārehi* (S.).

Gén. pl. skr. *-ānām* = pā. *-ānam* : *devānaṃ, dāyakānaṃ* (B.).

Dans les thèmes féminins en *-ā*, le gén. sg. est *-āyāḥ* en skr., *-āya* en pāli. Les inscriptions présentent un mélange de formes attestées sur les recensions orientales et occidentales des édits d'Aśoka : *-āyā* dans *devāyā, Purikāyā* (B.), *-āya* dans *devāya, āvāsikāya, bhāriyāya* (B.), *-āye* dans *datāye, Nāgāye* (B.).

La déclinaison des thèmes masculins en *-i* est très proche du pāli; au sing. on relève à Bhārhut les nom. *Kaḍari, Vijapi,* l'instr. *Danabhūtinā,* les abl. *kucimhā, girimhā* (attesté *girimha* à S.), les gén. *atevāsino, gahapatino, girino, peṭakino* et *Dhanabhūtisa.*

En syntaxe, il faut signaler, avec Barua, de curieuses substitutions de cas : le nom. pour l'instr. dans *Arahaguto Devaputo vokato* (= Arhadguptena devaputreṇa vyavakṛtaḥ); le gén. pl. pour l'instr. sg. dans *Vasuguto mācito Mahādevānaṃ* (= Vasugupto mukto Mahādevena) [25].

Les donateurs de Bhārhut et de Sāñcī. — A en juger d'après leurs noms, les pieux donateurs ne provenaient pas tous de familles bouddhistes, comme Araha, Dhamadata, Sagha, Budhita, etc., mais encore de milieux autrefois ralliés aux cultes védiques ou hindouistes :

[24] Les terminaisons en *-ā* et *-āto* se rencontrent aussi à Nāsik : cf. *vijayakhadhāvārā* et *khetāto* (EI, VIII, p. 71, 77).

[25] Cf. Barua, *o. c.*, p. 115.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

noms de Nakṣatra, Asāḍa, Phaguna, Rohīnī; de *divinités védiques,* Agidevā, Mahida, Mita; de *divinités populaires,* Nāga, Nāgila; *noms en connexion avec le culte viṣṇuite,* Vinhukā, Visnurakkhitā, ou *śivaite,* Sivanadi, Nadiguta, etc.[26]. Ceci semble indiquer qu'à l'époque Śuṅga la propagande bouddhique avait mordu sur la plupart des confessions indiennes et recruté des adeptes dans les milieux les plus divers.

Sur les 126 donateurs mentionnés à Bhārhut, 7 étaient des princes ou des princesses, 24 des bhikṣu, 14 des bhikṣuṇī, 81 des sympathisants laïcs, dont 51 hommes et 30 femmes. Ils provenaient de 28 localités différentes dont certaines sont bien connues, Kosaṃbi, Nāsika, Pāṭaliputa, Bhojakaṭa et Vidisā[26].

Les moines, qui portent les titres d'Aya « noble » ou de Bhadaṃta « vénérable », font volontiers état de leurs fonctions religieuses, de leurs titres « doctoraux » ou même de leurs pratiques ou dévotions particulières : moine résident (*avāsika*), architecte (*navakamika*), hôtelier (*bhatudesaka*), connaissant les Sūtra (*sutaṃtika*), versé dans les Piṭaka (*peṭaki*) ou les Cinq Collections (*paṃcanekāyika*), répétiteur (*bhānaka*), porte-roue (*bodhicaka*), adonné à la fixation de la mémoire (*saṭupadāna*). De leur côté, les laïcs déclinent volontiers leurs fonctions : jardinier (*ārāmaka*), chef local (*mahāmukhi*), sculpteur (*rupakāraka*).

A Sāñcī, les donateurs provenaient pour la plupart de la région du Mālwā : Kurara ou Kuraghara, Ujeni, Navagāma, Nadinagara (Nandner) et Vidisa. Quelques-uns cependant étaient originaires de lointaines régions : Paṭithana (Paithan), Gandhāra, Kāmboja, Cirātī, sans oublier un Yona du Śvetapatha.

Outre les titres religieux relevés déjà à Bhārhut, signalons ceux de *Thera* « ancien », *Dhamakathika* « récitateur de la Loi », *Sadhivihārī* « compagnon en vie religieuse », *Vināyaka* « précepteur » et *Sapurisa* « saint homme ».

Parmi les laïcs, toutes les positions et tous les métiers sont représentés : une reine, un maître de maison, dix-neuf banquiers, cinq marchands, un chef d'artisans, un scribe royal, un gouverneur, un soldat, un copiste, un tisserand, un couturier, des maçons et des artisans.

A côté des dons individuels, il y eut des dons collectifs provenant de familles, de villages, de comités (*gothī*) — tel le « Comité boud-

[26] Voir G. Bühler, *Sāñchī Stūpa Inscriptions,* EI, II, p. 95-96.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhiste » de Dharmavardhana — de sectes ou de gildes comme les ivoiriers (*daṃtakāra*) de Vidiśā, et ces mystérieuses associations d'Ujjayinī intitulées Dhamaka, Magalakaṭiya, Sāphineyaka, Tāpasiya et Vākiliya.

A travers les inscriptions et les sculptures, la mentalité religieuse de tous ces gens se laisse facilement deviner. Leur intérêt principal se porte sur la vie de Śākyamuni, Maître de la Loi dans son existence dernière, et modèle des vertus — surtout des vertus laïques — au cours de ses divers jātaka. Très vif à Bhārhut et Bodh-Gayā, le goût pour les anecdotes des vies antérieures décline à Sāñcī. Mais la piété bouddhique ne se limite pas strictement à Śākyamuni; les Buddha du passé y trouvent leur place ainsi que quantité de dieux et de demi-dieux : Devaputra, Devatā, Lokapāla, Yakṣa, Yakṣiṇī, Nāgarāja et Apsaras.

A cette époque ancienne, la mentalité demeure strictement orthodoxe, c'est-à-dire conforme à l'esprit du Buddha. Par leurs aumônes, les généreux donateurs n'espèrent nullement accéder de plain-pied au Nirvāṇa, mais entendent simplement bénéficier des cinq avantages du don signalés par l'*Aṅguttara* (III, p. 38-41) : le généreux donateur est apprécié par tout le monde, chéri des braves gens, renommé partout; il pénètre sans crainte dans tous les milieux et, après sa mort, reprend naissance dans le monde céleste. Bien plus, ils savent que ces œuvres méritoires sont leur bien propre, leur héritage personnel, le sein qui les porte (*Majjhima*, III, p. 203) et qu'ayant été seuls à les accomplir, ils devront seuls en recueillir le fruit (*ibid.*, III, p. 179). Il ne peut être question de transférer ce mérite à des tiers, ni même de formuler des intentions que le mécanisme de la rétribution des actes rendrait inopérantes. Parmi les nombreux donateurs de Bhārhut et de Sāñcī de l'époque Śuṅga, Sagharakhita fut le seul à avoir accompli son œuvre pie « pour le bénéfice de sa mère et de son père » (Barua, 79) ; tous les autres, et ils sont des centaines, se bornent à décliner leurs noms, leurs qualités et l'objet de leur offrande, sans essayer de diriger vers une fin particulière le mécanisme de la rétribution.

Caractéristiques de l'esprit de Sāñcī sont encore ces trois inscriptions imprécatoires (Majūmdar, 389, 396, 404) gravées sur les portails du Stūpa 1. Elles proclament que quiconque détruira ou fera détruire à Sāñcī un portail (*toraṇa*) ou une ballustrade (*vedikā*), ou encore transmettra « à une autre école » (*āna ācariyakula*) l'un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

quelconque des monuments précités, subira la punition infernale réservée aux pécheurs coupables des cinq « péchés comportant punition immédiate (*anantarya*).

III. — HELLÉNISME ET BOUDDHISME A L'ÉPOQUE ŚUṄGA

Il convient d'examiner ici l'importance mais difficile question des rapports entre les souverains indo-grecs et leurs sujets indiens, tant dans le royaume occidental (164-90 a. C.) qu'oriental (167-30 a. C.). Dans quelle mesure les Grecs subirent-ils l'influence indienne et plus particulièrement bouddhiste, et de quelle manière les bouddhistes réagirent-ils en face de l'occupation étrangère?

1. — INFLUENCE DU BOUDDHISME SUR LES GRECS

Fidélité des Grecs a leurs dieux ancestraux. — La Grèce s'est de tout temps intéressée à l'Inde. Dès le VIe siècle avant notre ère, les colons d'Asie Mineure, Scylax de Caryanda (522-486). Hécatée de Milet (ca 500), Hérodote d'Halicarnasse (480-425) et Ctésias de Cnide (415-397) ont fourni sur ce lointain pays des renseignements curieux, mais dont l'objectivité est gravement contrebalancée par la recherche du détail fantastique et le souci de la présentation littéraire. Au IVe siècle avant J.-C., le raid d'Alexandre dans l'Inde, qui fut à la fois une entreprise militaire et une exploration scientifique, mit les Gréco-Macédoniens en contact direct avec la région du Nord-Ouest, et les détails de cette expérience vécue furent consignés, avec plus ou moins de compétence et de véracité, par les spécialistes et les savants qui participèrent à l'expédition, ou en recueillirent les échos de la bouche de témoins oculaires : citons parmi les principaux les pilotes Néarque de Crète et Onésicrite d'Égine, l'ingénieur Aristoboulos de Cassandreia et l'historien Clitarque de Colophon. Au début du IIIe siècle, les ambassadeurs des Séleucides et des Ptolémées furent les premiers occidentaux à atteindre le cœur de l'empire indien. Mégasthénès, qui séjourna dans la capitale Pāṭaliputra de 302 à 291 environ, laissa sur l'Inde une description détaillée, les *Indica* qui, la géographie mise à part, devait constituer la somme par excellence des connaissances occidentales relativement au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

monde indien. Aucun de ces auteurs ne mentionne les bouddhistes, et la description des Sarmanes (*śramaṇa*) par Mégasthénès s'applique plutôt aux ascètes brâhmaniques qu'aux disciples du Buddha [1].

Les soldats gréco-macédoniens qui participèrent au raid d'Alexandre ne manquèrent pas de s'intéresser vivement aux pays qu'ils parcouraient et aux étranges populations qu'ils rencontraient, mais plus ils avançaient vers l'est, plus ils éprouvaient le regret de leur patrie. Cette nostalgie fut la raison profonde de la mutinerie de l'Hyphasis en 325, de la révolte des colons de Bactriane en 325 et en 321, et peut-être aussi de la hâte avec laquelle les satrapes Eudèmos et Peithōn abandonnèrent, l'un en 317, l'autre en 316, leurs gouvernements indiens pour rejoindre les diadoques en Susiane. La nostalgie se doublait d'une impression de dépaysement contre laquelle les soldats réagirent en tentant de reconstituer à l'étranger l'atmosphère de leur patrie et de leur pays. Rencontrant à proximité de la rivière Kābul une ville dénommée Nysa, où croissait le lierre et à proximité de laquelle s'élevait une montagne appelée Miros (skr. Meru?), ils en conclurent que la cité avait été fondée par le dieu Dionysos au cours d'une expédition dans les Indes, et baptisée par lui du nom de Nysa en souvenir de sa nourrice Nyse, et que la montagne devait son nom de μηρός « cuisse » au fait que Dionysos avait grandi dans la cuisse de Zeus. Il n'en fallut pas plus pour que les notables macédoniens offrent un sacrifice au dieu thrace, se couronnent de lierre et se livrent à des transports bacchiques (Arrien, *Anab. Alex.*, V, 1-2). Le géographe du IIIe siècle, Ératosthène de Cyrène, cité par Arrien (*ibid.*, V, 3), fournit de nouveaux détails sur cette acclimatation des légendes grecques en territoire indien : « Les Macédoniens ayant rencontré une grotte dans les Parapamisades et ayant entendu une légende indigène ou l'ayant inventée eux-mêmes, ont prétendu qu'elle était l'antre où Prométhée avait été enchaîné, que l'aigle s'y rendait pour dévorer les entrailles de Prométhée, et qu'Héraclès venu en cet endroit tua l'aigle et délivra

[1] Le classement des religieux indiens en Śramaṇa et Brāhmaṇa (en grec, Σαρμᾶναι et Βραχμᾶναι) est devenu un lieu commun en littérature grecque et latine : Mégasthénès, frg. 40 et 41 (Strabon, XV, 1, 59; Clém. Alex., *Strom.*, I, 15, 71, 5); Strabon, XV, 1, 70; Bardesanes, frg. Porph. Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (éd. Nauck, BT, 1886, IV, 17 sq., p. 256); Philostrate, *Vita Apollon.*, II, 14. Tous ces textes sont réunis dans B. Breloer et F. Bömer, *Fontes Historiae Religionum Indicarum*, Bonnae, 1939.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Prométhée de ses fers. Quant au massif du Caucase, ils l'auraient mentalement transféré de la région du Pont aux confins orientaux de la terre, dans le pays des Parapamisades, jusque chez les Indiens. Le mont du Parapamise, ils l'auraient eux-mêmes appelé Caucase pour la gloire d'Alexandre, comme si ce dernier avait vraiment franchi le Caucase. Ayant rencontré en pays indien des bœufs marqués au fer chaud du signe de la massue, ils en auraient déduit l'arrivée d'Héraklès chez les Indiens » (Arrien, *Anab. Alex.*, V, 3, 1-4) [2]. Ératosthène révoquait pareillement en doute le circuit indien de Dionysos et l'attribuait à une invention des soldats, ou à une flatterie des indigènes tendant à prouver qu'Alexandre s'était rendu en personne là où le dieu était allé.

Le traité de 305 conclu entre Séleucos Ier et Candragupta écarta momentanément les Grecs du Nord-Ouest de l'Inde. Ils ne furent donc point le témoins de la pénétration bouddhique au Gandhāra, sous le règne d'Aśoka le Maurya (268-231). Les quelques contingents demeurés en Bactriane ne furent point touchés par la propagande, et lorsque Aśoka, en 256, entreprit de répandre son Dharma parmi les royaumes étrangers, il négligea de dépêcher ses envoyés en Bactriane. Lorsque cette dernière se sépara des Séleucides vers 250, les deux premiers rois, Diodotos Ier et II (ca 250-225), furent trop occupés par leurs démêlés avec Tiridate, Antiochos II Théos et Séleucos II Callinicos pour prêter attention aux succès du bouddhisme chez leurs voisins d'outre Hindūkush. La Bactriane sur laquelle ils régnaient demeura iranienne, tant par ses croyances que par ses usages ; mais les rois, en souvenir de la mère patrie, frappèrent des monnaies à l'effigie de Zeus.

La rentrée victorieuse des Grecs en territoire indien s'effectua sous la fin du règne d'Euthydème de Magnésie (205-189). Dès 182, semble-t-il, son fils Démétrios était en possession du Kapiśa, du Gandhāra et du Penjab occidental. A cette date, les deux dernières régions étaient ralliées au bouddhisme. Mais les questions religieuses ne pouvaient préoccuper un prince qui caressait comme projet la conquête de l'empire indien et dont les lieutenants atteignirent en fait les murs de Pāṭaliputra. Rien ne prouve que Démétrios ait

[2] Tandis que la propagande bouddhique avait localisé sur le territoire du Nord-Ouest un grand nombre de jātaka, les Gréco-Macédoniens situèrent dans la même région quelques épisodes de la mythologie classique. La rencontre entre ces procédés identiques de propagande n'est peut-être pas fortuite.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

porté la moindre attention aux convictions de ses sujets bouddhistes.

Les dissensions qui éclatèrent entre Grecs à la fin du règne de Démétrios (ca 167) eurent pour résultat la formation sur le sol indien de deux royaumes indo-grecs, l'un occidental inauguré par Eucratidès, l'autre oriental constitué par Ménandre. Le premier fut conquis, vers l'an 90, par le Śaka Mauès, le second se maintint jusque vers l'an 30 a. C. Durant toute cette période, les rois grecs frappèrent des monnaies au revers desquelles figurent la plupart des dieux du panthéon olympien : Hermès représenté par son caducée (Démétrios), Poseidon tenant une palme dans la main droite (Antimachos), Apollon et son trépied (Apollodotos Ier), Artémis (?) en qualité de « déesse de Puṣkarāvatī » portant une couronne murale et tenant un lotus dans la main droite (Diomèdès), la Niké de la bataille de l'Hydaspes (Eucratidès), Athèna Promachos (Ménandre), Héraclès assis sur un rocher (Euthydème) ou debout coiffé du scalp de l'éléphant (Démétrios), Zeus debout, monnaie caractéristique de la Bactriane et l'Arachōsie (Hélioclès), le Zeus de la cité de Kāpiśī assis sur un trône avec emblèmes représentant un éléphant et une montagne (Eucratidès), le Zeus sur le trône mais sans emblème (Hélioclès), les Dioscures chargeant (Eucratidès) ou les *Pilei* des Dioscures, type de la région de Takṣaśilā (Eucratidès), etc.[3].

Les types monétaires une fois établis se transmirent de successeur en successeur, et la plupart furent adoptés par les envahisseurs Śaka et Pahlava du Ier siècle av. J.-C. Quelle que soit la signification idéologique à accorder à ces monnaies, elles prouvent que, durant toute l'occupation du territoire indien, les rois grecs reconnurent publiquement le panthéon traditionnel de leur lointaine patrie. Et que ces antiques divinités n'étaient pas ravalées au rang de simples emblèmes monétaires, c'est ce que prouvent les nombreux sceaux, médaillons, anneaux d'or ou de cuivre, statuettes en terre cuite retrouvés dans la cité grecque de Taxila-Sirkap et représentant Zeus, Poseidon, Apollon, Héraclès, Éors, Psyché, Niké et jusqu'au coursier ailé Pégase[4].

Tout porte à croire que les autorités occupantes n'accordèrent aux

[3] Sur ces divers types monétaires et les rois qui en furent les initiateurs, voir les excellentes tables dressées par E. J. Rapson dans *Cambridge History of India*, p. 586-592.

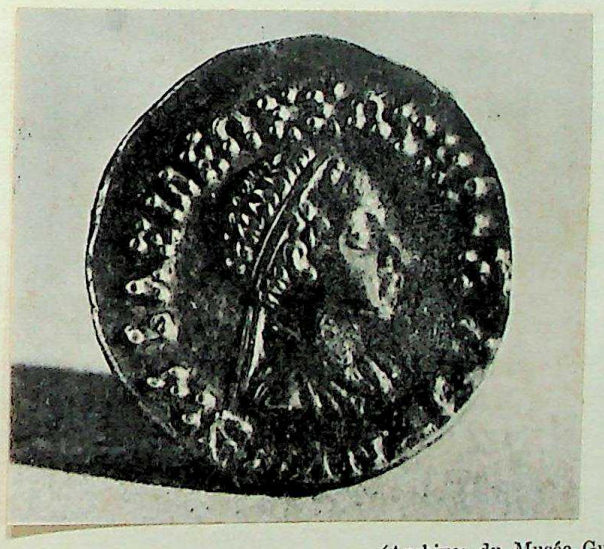
[4] J. Marshall, *Taxila*, Cambridge, 1951, I, p. 123-136.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

religions indiennes qu'un intérêt officiel. Pour ce qui est des princes du royaume occidental, Eucratidès et ses successeurs, on ne voit point qu'ils aient favorisé le bouddhisme en quelque manière. L'un d'eux même, Antialcidas, ainsi qu'on a vu plus haut, pour se concilier la faveur de son collègue Śuṅga, le roi indien Kāśīputra Bhāgabhadra, jugea bon de lui envoyer comme ambassadeur un certain Héliodōros passé à la secte viṣṇuïte des Bhāgavata.

Les Euthydèmides du royaume oriental, dont la capitale Śākala se trouvait au centre du Penjab, se montrèrent, par politique plus encore que par conviction, de chauds sympathisants du bouddhisme, et il ne serait pas impossible que l'un d'eux, Ménandre, se soit converti à la Bonne Loi.

La conversion de Ménandre. — Le puissant roi qui régna de 163 à 150 sur une portion étendue du Nord-Ouest de l'Inde fut, avant son accession au trône, l'un des plus brillants capitaines de Démé-



(Archives du Musée Guimet)

XXIII — Monnaie de Ménandre

trios, et ses victoires le conduisirent jusqu'aux portes de Pāṭaliputra. Il n'appartenait pas personnellement à la lignée royale des Euthydèmides, mais il en défendit toujours les intérêts, et s'y allia par son mariage avec la princesse Agathocleia, fille de Démétrios ou plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

probablement d'Apollodotos Ier. Son philhellénisme ne fait point de doute : son palais était gardé par une troupe de 500 Yonaka et ses ministres étaient grecs : Démétrios, Antiochos, Pakoros et Sabbadotos [5]. Jusqu'à la fin de son règne, il frappa des monnaies du type « Athèna Promachos », « Tête d'éléphant et caducée », « Victoire de Nikaia-sur-Jhelum » et « Tête de bœuf (Boukephala) », témoignant ainsi de sa fidélité aux dieux de l'Olympe et aux gloires alexandrines.

Grec par sa famille, son mariage et ses traditions, Ménandre était cependant « natif du village de Kalasi, dans le dvīpa d'Alasanda » [6], c'est-à-dire de la ville de Kāpiśī, dans le district d'Alexandrie-sous-Caucase. Si le monde indien gardait encore quelque secret pour lui, il ne s'y sentait nullement dépaysé ; la nostalgie de la patrie grecque, qui tourmentait autrefois les officiers d'Alexandre et des premiers Séleucides, lui fut épargnée. Sa connaissance approfondie du monde indigène explique à la fois ses succès comme capitaine et le lustre de son règne.

Appelé par les circonstances politiques à combattre le général Puṣyamitra, nouveau maître de l'empire indien, il put discerner ceux qui, parmi ses sujets, étaient aptes à soutenir son action. Il n'avait rien à tirer des brâhmanes qui ne lui pardonnaient pas d'être un étranger, ou en tout cas, s'il était né de père grec et de mère indigène, un « sang mêlé ». Les kṣatriya dépossédés par lui de leurs charges ancestrales ne pouvaient lui être favorables. Ménandre se tourna donc vers la riche bourgeoisie des villes : exempte de xénophobie et de préjugés de caste, préoccupée d'affaires plus que de politique, elle était prête à accueillir quiconque lui garantirait la paix et la sécurité. C'est sur cette classe bourgeoise que la propagande bouddhique avait le mieux mordu, car tout en révélant aux laïcs comme aux religieux un idéal moral supérieur, la doctrine de Śākyamuni ne les empêchait nullement de veiller à leurs intérêts matériels : la discipline intérieure qu'elle inculquait à ses adeptes trouvait son application dans la pratique de la vie courante, et même dans la direction des affaires. Ménandre fit de cette bourgeoisie le meilleur soutien de ses campagnes militaires et de son trône et, pour gagner ses sympathies, ne lui ménagea point ses faveurs.

Nombreuses sont les sources qui témoignent de la bouddhophilie de

[5] *Milindapañha*, p. 29.
[6] *Ibid.*, p. 82-83.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ménandre. Les unes sont d'origine grecque, les autres de provenance indienne.

Pour commencer par les premières, remarquons l'épithète de « Sauveur » qui figure, tant en grec qu'en prākrit, sur les monnaies du roi, comme d'ailleurs sur celles de son collègue Apollodotos. De qui le prince pouvait-il s'intituler le sauveur, sinon de tous ceux que son ennemi Puṣyamitra avait combattus? les partisans de l'ancien pouvoir Maurya, qui avait fait la grandeur du bouddhisme, les bhikṣu et les upāsaka cruellement persécutés par l'usurpateur Śuṅga.

S'il est vrai que sa capitale Śākala portait bien le titre d'Euthymêdia, comme semble l'indiquer certaine leçon manuscrite de la *Géographie* de Ptolémée (VII, 1, 46), ce peut être un indice de la conversion de Ménandre à la Bonne Loi, de son adhésion à l'octuple Chemin bouddhique, dont l'un des membres est la « résolution correcte » [en skr. *samyaksaṃkalpa*, en grec εὐθυμηδία).

Une tradition relative à la mort et aux funérailles de Ménandre fut recueillie au Ier siècle de l'ère chrétienne par Plutarque de Coronée. L'érudit béotien croit savoir que les villes indiennes se partagèrent ses reliques et lui édifièrent des stūpa, honneur que la Loi bouddhique réserve aux Buddha, aux Pratyekabuddha ou à ces rois universels qu'on dénomme Cakravartin. Et de fait le symbole de la roue (*cakra*) à huit branches figure sur les monnaies de Ménandre. Voici d'ailleurs le texte extrait des *Moralia* (821 D-E) de Plutarque : « Quand Ménandre, qui avait régné avec modération, eut trouvé la mort au cours d'une expédition, les villes (indiennes) célébrèrent ses funérailles en commun; après s'être disputé ses restes, elles tombèrent difficilement d'accord pour que chaque cité reçût une part égale de ses cendres, et qu'il y eût chez toutes des reliquaires (μνημεῖα) de ce roi ». Il faut renoncer à découvrir à la suite de quelles implications des épisodes faisant partie de la vie du Buddha — guerre et partage des reliques, élévation de stūpa commémoratifs — furent appliqués à un roi indo-grec.

Les sources indiennes nous introduisent sur un terrain plus solide. Elles prouvent tout au moins que, dès l'époque de Ménandre, gouverneurs et officiers en terre indo-grecque n'hésitaient point à professer publiquement la foi bouddhique, profession qui eût été dangereuse si leur chef ne l'avait approuvée dans une certaine mesure.

CC-0. Agampigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le stūpa de Shinkot dans le Bajaur, district situé à vingt milles à l'ouest du confluent du Panjkora et du Swāt, a livré une cassette en stéatite, fort endommagée. Sur le récipient comme sur le couvercle, se lisent les fragments de cinq inscriptions en kharoṣṭhī, d'où il semble résulter que la cassette fut consacrée deux fois : la consécration originale fut exécutée par Viyakamitra durant le règne de Ménandre; la relique qu'elle contenait ayant été brisée, une reconsécration eut lieu plus tard par les soins de Vijayamitra, probablement un descendant de Viyakamitra. L'inscription a été publiée et discutée dans l'*Epigraphia Indica,* XXIV, 1937, p. 1-7; XXVI, 1942, p. 318-322; XXVII, 1947, p. 52-58. En voici un essai de traduction.

Le 14e jour du mois de Kārttika, sous le (règne) du Mahārāja Menedra (en l'an ...), (une relique corporelle du Buddha), laquelle est douée de vie ... a été établie. (La relique corporelle) de Śākyamuni, laquelle est douée de vie ... (est le don) de Viyakamitra, dont aucun roi n'est le rival. (Par) Vijayamitra ... le bol a été établi. — Cette relique ayant été brisée n'est plus honorée par les hommages; elle dépérit avec le temps; nul ne (la) vénère ni ne concilie les ancêtres par des offrandes et de l'eau. Après avoir enlevé le bol de cette (relique brisée, établie autrefois par Viyakamitra), une (nouvelle) relique du Seigneur Śākyamuni, pleinement illuminé, a été établie ici par Vijayamitra, dont aucun roi n'est le rival, le 25e jour du mois de Vaiśākha, en l'an 5. — Écrit par Viśpila, sur ordre (ἀναγκαῖος).

On peut discuter le point de savoir si la reconsécration de la relique en l'an 5 se place également sous le règne de Ménandre. L'essentiel est que Viyakamitra, vassal de ce dernier et régnant sur les confins indo-iraniens avec le titre pompeux d'*apracaraja* (skt *apratyagrāja,* cf. l'*apadihata* des monnaies indo-grecques), ait établi dans un stūpa une relique de Śākyamuni, mais que, le récipient ayant été brisé, la relique ne fut plus entourée de toute la vénération requise, vénération comportant notamment des offrandes aux ancêtres. Le Vijayamitra qui procéda plus tard à la reconsécration et qui portait le même titre que Viyakamitra peut être son fils ou l'un de ses successeurs. Des monnaies rectangulaires, en cuivre, trouvées à Taxila-Sirkap portent la légende *Vijayamitrasa* écrite en brāhmī à l'avers et en kharoṣṭhī au revers [7].

[7] Ce Vijayamitra est donné comme roi des Kulū; la présence des emblèmes du *triratna* et du *caitya* à six arches semble indiquer qu'il était bouddhiste.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Comme leur nom l'indique, Viyakamitra et Vijayamitra étaient des indiens, mais certains rois indo-grecs comptaient aussi en qualité de vassaux des Méridarques (grec μεριδάρχης, skt *meridarkha*) d'origine grecque, et qui témoignèrent eux aussi de leur foi bouddhique. Un reliquaire en stéatite découvert au village de Pathan dans la vallée du Swāt porte une inscription en kharoṣṭhī ainsi conçue : « Par le méridarque Theüdora (Théodōros) furent établies ces reliques corporelles du Seigneur Śākyamuni, pour la prospérité de beaucoup de monde » (Konow, p. 4). Une plaque de cuivre trouvée aux environs de Taxila signale qu'un autre méridarque, dont le nom est effacé, érigea, avec son épouse, un stūpa « en l'honneur de sa mère et de son père, comme respectueuse offrande » (Konow, p. 5).

Mais ce n'est pas à quelques fragments d'inscriptions que Ménandre doit sa réputation bien établie de sympathisant bouddhiste, mais à un ouvrage rapportant un dialogue qui aurait eu lieu à Śākala entre le souverain et le moine bouddhiste Nāgasena. De cet ouvrage intitulé *Milindapañha* « Questions de Ménandre » [8], il a existé trois traductions chinoises exécutées respectivement au IIIe, IVe et Ve siècles. La seconde version, exécutée par un traducteur anonyme entre 317 et 420, nous est parvenue en deux recensions, respectivement complète et incomplète, peu altérées l'une par l'autre : elle est intitulée en chinois « Sūtra du bhikṣu Nāgasena » (T 1670). Son original était probablement rédigé en un dialecte de l'Inde (prākrit du Nord-Ouest), et représentait la doctrine de l'école Sarvāstivādin [9].

Cette version correspond à la première partie de l'ouvrage pāli intitulé *Milindapañha*. Des sept livres que comporte ce dernier, seuls le deuxième, le troisième et une petite partie du premier apparaissent comme authentiques. Les livres IV à VII furent successivement ajoutés à Ceylan, où le premier d'entre eux existait dès le Ve siècle. Ainsi remanié, l'ouvrage représente dans l'ensemble les vues de l'école Theravādin singhalaise.

Cf. J. Marshall, *Taxila*, I, p. 170, 213; II, p. 787, 820, 841; III, pl. 243, nos 252-257.

8 Milindapañha, éd. V. Trenckner, L., 1880; traduction anglaise par T. W. Rhys Davids, SBE, vol. 35 et 36, L., 1890; allemandes par F. O. Schrader, Berlin, 1905, et Nyanatiloka, München, 1919; française par L. Finot, P., 1923.

9 P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 1-259.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Enfin, sous le titre de *Avadāna de la discussion du roi Nanda* (sic) *et de Nāgasena,* un chapitre du *Tsa-pao-tsang-king* (T 203, k. 9, p. 492 c - 493 b), traduit en 472, reproduit un fragment du dialogue entre Ménandre et Nāgasena, mais fragment emprunté à une recension différente, laquelle était connue de Vasubandhu qui s'y réfère dans son *Abhidharmakoś* (IX, p. 263).

Abstraction faite des interpolations et des additions, l'ouvrage primitif se divisait en deux parties : l'introduction et le dialogue proprement dit.

L'introduction comprenait la description des lieux (Śākala), une biographie sommaire du moine Nāgasena, la présentation de Ménandre, déçu dans son entretien antérieur avec le moine Āyupāla, enfin la mise en présence du roi et de Nāgasena. La biographie de Nāgasena se réduit à si peu de chose que l'on est en droit de se demander si le personnage à réellement existé : « Nāgasena naît dans une région septentrionale, au pied de l'Himālaya (au village de Kajaṅgala) d'après le texte pāli, au Kaśmīr d'après le texte chinois. Il est instruit dans la doctrine bouddhique par l'arhat Rohaṇa (*Leouhan*), puis par l'arhat Assagutta (*Ngo-po-yue*) qui réside au monastère de Vattaniya (*Ho-tan*), dans la région où est né Nāgasena. Il se rend coupable de quelque faute, a un nouveau maître, obtient et fait obtenir à un ou à une laïque l'entrée dans le courant, et atteint l'*arhattvam.* Il circule en prêchant, puis, devenu célèbre, s'établit au monastère de Saṅkkheyya (*Sie-ti-kia*), à Sāgala (*Chö-kie*), ville florissante du pays des Yonaka (*Ta-ts'in*) où règne Milinda (*Mi-lan*). Ce souverain a déjè eu une controverse avec le maître bouddhiste Āyupāla (*Ye-ho-lo*) et l'a convaincu d'erreur. Informé de la présence de Nāgasena, le roi va le trouver au monastère. Le lendemain a lieu la controverse, au palais » [10].

Les problèmes discutés dans le dialogue sont dans l'ensemble identiques à ceux qui formaient déjà les thèmes favoris du canon en général et plus spécialement du *Kathāvatthu* : l'inexistence de l'individu, le Saṃsāra, la renaissance du « Nom-et-forme », l'état d'Arhat, la nature du Nirvāṇa, l'existence du Buddha et sa supériorité sur tous les êtres, etc. Un seul était de nature à intéresser un roi indo-grec et semble refléter des préoccupations contemporaines : celui de l'utilité de la vie religieuse. Ménandre avait posé la

[10] Id., *ibid.*, p. 24-25.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

question à Āyupāla : « Si en observant leur morale, les laïcs acquièrent des mérites pour le présent et l'avenir, à quoi bon se faire religieux? » Āyupāla était resté *a quia* (Milinda, p. 19-20). La bonne réponse fut donnée par Nāgasena : le religieux atteint la sainteté plus sûrement et plus rapidement que le laïc (*Tsa-pao-tsang-king*, T 203, k. 9, p. 492 c).

Si l'entrevue Milinda-Nāgasena répond à quelque fait réel, on peut se demander quel en fut le résultat. Le livre VII de la recension pāli (p. 420) prétend que, le dialogue une fois terminé, Ménandre se fit recevoir aussitôt comme upāsaka, puis qu'ayant mis son fils sur le trône, il embrassa la vie religieuse et atteignit l'état d'Arhat. Le livre III, qui relève du texte primitif, fournit un autre épilogue (p. 88), mais qui manque dans la version chinoise : satisfait des réponses qui lui avaient été données, Ménandre alloue à N gasena huit cents repas quotidiens, confesse son désir d'entrer en religion, tout en regrettant que les circonstances politiques l'empêchent de réaliser ses aspirations : « Comme un lion captif dans une cage d'or tend le cou vers le dehors, ainsi, bien que demeurant dans le monde, j'aspire à la solitude. Mais si je quittais le monde pour la vie religieuse, je ne vivrais pas longtemps, car j'ai beaucoup d'ennemis ». Une simple aspiration, non suivie de réalisation pratique, voilà à quoi se borna sans doute l'expérience bouddhiste de Ménandre. S'il eut des sympathies pour les fils du Śākya, ce fut autant par politique que par conviction. Chez lui nul trace de prosélytisme, qui n'était point dans la manière des Grecs.

Le dialogue du *Milindapañha* a frappé certains critiques par sa vivacité, et ils ont voulu y voir une influence plus ou moins directe du dialogue platonicien. En fait le style dialogué était connu de tout temps dans les Indes, et les Upaniṣad, l'épopée, voire même certains sūtra canoniques en fournissent de bons exemples. Il manque en tout cas à Nāgasena cette pointe d'ironie et cette apparente légèreté qui faisaient le charme de la conversation socratique.

Mais le *Milindapañha* en tant que dialogue entre un souverain et des sages étrangers ne constitue pas une nouveauté dans l'histoire de la littérature universelle. La rencontre d'Alexandre le Grand avec les gymnosophistes indiens est traitée par plusieurs sources comme un entretien au cours duquel le roi aurait posé une série de questions embarrassantes à un groupe de dix sages, et la lettre du Pseudo-Aristeas relate l'interrogatoire que Ptolémée II fit subir à Alexan-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

drie à soixante-douze savants juifs qu'il avait invités à traduire leurs écritures en grec. Tarn qui a relevé entre ces diverses compositions et le *Milinda* de curieuses coïncidences de détail en conclut, peut-être trop rapidement, que l'auteur indien du *Milindapañha* s'est inspiré d'une source grecque traitant des « Questions de Ménandre » [11].

Quoi qu'il en soit, le *Milindapañha,* même dans ses livres les plus récents, acquit dans le monde bouddhique une telle autorité qu'avec d'autres compositions, comme le *Nettipakaraṇa,* le *Peṭakopadesa* et le *Suttasaṅgaha,* il est rangé à Ceylan parmi les livres paracanoniques, et que les Birmans le considèrent comme faisant partie du Canon. Au Ve siècle, le savant commentateur singhalais Buddhaghosa le cite fréquemment pour appuyer ses démonstrations, et sur le continent le grand docteur Vasubandhu y recourt également comme à une autorité indiscutée.

Rien d'étonnant dès lors à ce que les bouddhistes aient considéré le roi indo-grec comme l'un des leurs, l'un des rares Yavana convertis, face aux nombreux Scythes, Parthes, Sérindiens et Chinois qui devaient plus tard suivre son exemple en se ralliant eux aussi à la Bonne Loi.

Au XIe siècle encore, l'auteur kaśmīrien Kṣemendra, dans son *Avadānakalpalatā* (ch. 57, v. 15), n'hésite pas à transformer une légende bouddhique datant vraisemblablement de l'époque kuṣāṇa pour y introduire le roi indo-grec. Il s'agit du prétendu voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde, voyage sur lequel nous aurons à revenir, mais où il est dit qu'arrivé à proximité de Peshāwār, le Buddha prédit l'érection en cet endroit d'un stūpa et d'un caitya gigantesques par le grand empereur kuṣān Kaniṣka. Dans l'histoire du bouddhisme, Kaniṣka fait figure d'un second Aśoka. Cependant Kṣemendra n'hésite pas à l'effacer de la légende pour lui substituer Ménandre. Il prétend en effet qu'arrivé au village de Pāṭala « le Bienheureux dit à Indra, venu en ce lieu pour voir, qu'un roi nommé Milindra construirait un stūpa en ce pays ».

Que les Kaśmīriens qui, parmi tous les bouddhistes du continent, furent les seuls à s'occuper — et très mal — d'histoire religieuse aient tenu à s'annexer le souvenir de Ménandre, c'est ce qui ressort

11 W. W. Tarn, *Greeks in Bactria and India,* Cambridge, 2e éd., 1951, p. 414-436.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'un passage de Tāranātha (p. 23) : « En ce temps-là, vivait au pays Tukhāra le roi Minara. Tous les habitants du pays vénéraient le dieu du ciel, mais par ailleurs ne faisaient aucune différence entre la vertu et le vice. A l'époque des fêtes, ils offraient au ciel l'épaisse fumée qui provenait de la combustion de riz, d'étoffes, de pierres précieuses et de bois aromatiques. Dhītika se rendit à travers les airs à l'endroit du sacrifice avec une troupe de cinq cents arhat, et prit place dans la salle du festin. On crut qu'il était le Dieu du ciel, on tomba à ses pieds et on lui fit de riches offrandes. Cependant, lorsqu'il eut exposé la doctrine, le roi à la tête de mille personnes reconnut la vérité, et d'innombrables personnes furent amenées à prononcer la formule du triple refuge et introduites dans les points essentiels de la doctrine ». Or Dhītika est un personnage bien connu des sectes Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin où il joue le rôle de sixième patriarche, immédiatement après les cinq premiers Maîtres de la Loi (*Légende d'Aśoka*, T 2042, k. 5, p. 121 a 27 ; k. 6, p. 126 a 27 ; T 2043, k. 7, p. 152 c 16 ; k. 10, p. 169 b 29 ; *Vinaya des Mūlasarv.*, T 1451, k. 40, p. 411 b 28. — Voir encore *King-tö-tch'ouan-teng-lou*, T 2076, k. 1, p. 207 c 20 ; *Fo-tsou-t'ong-ki*, T 2035, k. 5, p. 172 b 24).

2. INFLUENCE GRECQUE SUR LE BOUDDHISME

INFLUENCE PLUS MATÉRIELLE QUE RELIGIEUSE. — Il n'entre pas dans nos intentions d'examiner ici le vaste problème de l'influence hellénique sur le monde indien. Nul n'a songé à la nier, et l'on s'est plu au contraire à relever les multiples incidences grecques sur la vie et la pensée indienne : relations commerciales, religions et philosophies, sciences (mathématiques, géométrie, astronomie et astrologie, médecine), art et littérature (roman, fable, folklore) [1].

[1] Sur le problème de l'influence grecque, voir la bibliographie du sujet dans L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 241-243 ; H. DEYDIER, *Contribution à l'étude de l'Art du Gandhāra*, P., 1950, p. 78-90. Une bonne vue d'ensemble est donnée par W. W. TARN, *Greeks in Bactria and India*, p. 351-408 ; A. FOUCHER, *La vieille route de l'Inde*, II, p. 254-306 ; J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 39-44 ; *On Greeks and Śaka in India*, JRAS, 1947, p. 3-32. Sur l'influence romaine, J. FILLIOZAT, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain*, RH, 1949, p. 1-29. La question des voies de communications fera l'objet d'un chapitre spécial dans le volume suivant.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La conclusion générale qui se dégage des recherches est que l'Inde a incontestablement subi en divers domaines des influences helléniques, mais qu'elle les a si parfaitement assimilées que, sauf exceptions, l'origine étrangère de ces influences s'est estompée au point de devenir imperceptible. Quels que soient les contacts qu'elle ait eus avec l'étranger, l'Inde a conservé et maintenu son génie propre et, à la différence de tant de pays du Proche et du Moyen Orient, ne s'est jamais laissé helléniser.

Sans entrer dans le détail de cette vaste enquête, nous voudrions examiner ici ce que les bouddhistes du Nord-Ouest de l'Inde ont retiré du siècle et demi d'occupation grecque que les circonstances politiques leur imposèrent. Les grecs fondèrent à Taxila, exactement à Sirkap, une nouvelle cité, construite selon le plan en damier des villes hellénistiques de l'époque et défendue par un mur en pierre, muni de bastions [2]. Les villes scythe et parthe qui lui succédèrent n'ont pas à ce point effacé cette première cité qu'on ne puisse encore mesurer l'énorme progrès qu'elle représentait par rapport à la Taxila de Bir Mound construite en terre battue et en briques crues, sans plan préétabli. Les fouilles de Sirkap ont livré en quantité des objets en pierre ou en métal, d'un caractère spécifiquement grec, tant par le choix de la pierre ou la nature de l'alliage que par la forme ou la destination : amphores de terre et pots à anses, porcelaine en repoussé et à vernis de teinte noire, encriers en métal, brûle-parfums, figurines en terre cuite, disques de pierre sur le modèle de la *phialè mesomphalos,* instruments de toilette ornés de bas-reliefs d'inspiration classique [3].

Directement imité de modèles grecs et séleucides, le monnayage marque un progrès considérable sur les pièces d'origine indienne. La plupart, les plus anciennes surtout, sont d'une grande valeur artistique. Les premières monnaies bactriennes portent seulement une légende grecque; mais à partir de Démétrios, la légende est bilingue : grecque à l'avers, prākrite en caractères kharoṣṭhī au revers. Sur les monnaies de Pantaléon et d'Agathocles, l'alphabet brāhmī remplace la kharoṣṭhī. La frappe utilise concurremment des modèles helléniques et des symboles indiens, comme l'éléphant, le buffle indien, ou les divinités locales.

[2] Sur le Sirkap grec, J. MARSHALL, *Taxila,* I, p. 112-136. Il est probable que la Śākala de Ménandre fut aussi construite selon le plan en damier.

[3] Cf. J. MARSHALL, *Taxila,* I, p. 123-130.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pour administrer leurs territoires, les Indo-Grecs s'inspirent des précédents macédoniens et séleucides, copiés eux-mêmes sur l'ancienne organisation achéménide [4]. La division territoriale de base est la satrapie, et le satrape est lui-même assisté par des « divisionnaires » ou méridarques. Le satrape, qui souvent frappe monnaie à son nom, semble avoir joui d'une autorité étendue. Macédoniens et Séleucides, tout en appelant des indigènes aux fonctions de satrape ou de gouverneur, établissaient dans les principaux centres des garnisons et des colonies militaires recrutées parmi leurs nationaux sur la fidélité desquels ils croyaient — à tort d'ailleurs — pouvoir compter. Cette précaution semble avoir été négligée par les rois indo-grecs dont l'administration reposait principalement sur la bonne volonté et la coopération de l'élément indigène. Fût-elle d'origine grecque, l'aristocratie dirigeante utilisait uniquement le prākrit indien comme langue officielle ou véhiculaire. Les légendes des monnaies mises à part, aucune inscription grecque ne figure aux archives. La seule langue attestée est le prākrit du Nord-Ouest.

Tout en mettant à profit les avantages d'une civilisation matériellement supérieure, les Indiens se laissèrent peu impressionner par la pensée occidentale que ces soldats étrangers, coupés de la mère patrie, ne représentaient d'ailleurs que très imparfaitement. Méditant sans cesse des plans de conquêtes, secoués par les luttes intestines, les rois indo-grecs ne songèrent pas un instant à convertir leurs sujets indigènes à leur religion ou à leurs philosophies. Toute tentative en ce sens se serait heurtée au nationalisme indien, soigneusement entretenu par les brâhmanes et solidement défendu par le système des castes. De tous ces conquérants étrangers, l'Inde n'a retenu que le nom de Milinda, pour la seule et unique raison qu'il s'était intéressé au bouddhisme, et si les habitants de Vidiśā eurent connaissance d'Antialcidas, c'est qu'un ambassadeur, se donnant comme adepte de Viṣṇu, a lui-même mentionné le nom de son souverain sur le pilier de Besnagar. D'Alexandre le Grand, aucun souvenir, si ce n'est ces panneaux de bronze fixés aux murs du temple iranien de Jaṇḍial (Taxila) et qui, au dire de Philostrate (*Vita Apollonii*, II, 20, p. 62) [5], auraient représenté les hauts faits de Pōros et d'Alexandre, ou encore cet inconvenant

[4] Id., *ibid.*, I, p. 40-41.
[5] B. Breloer, FHRI, p. 111.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

jeu de mots de Bāṇa (*Harṣacarita*, p. 214) sur un certain *Alasaś Caṇḍakośaḥ* où l'ingéniosité de S. Lévi a cru découvrir une allusion au conquérant macédonien [6]. Pour effacer toute trace de l'occupation étrangère, les Indiens se sont attachés à détourner à leur profit les gloires alexandrines : les villes de Nikaia et de Boukephala fondées de part et d'autre de l'Hydaspe pour commémorer la défaite de Pōros ont été rebaptisées par les bouddhistes sous les noms d'Ādirājya et de Bhadrāśva et mises en relation avec la biographie du roi légendaire Mahāsaṃmata, lequel aurait reçu l'onction royale à Ādirājya et le « joyau » du bon cheval à Bhadrāśva (*Mss. de Gilgit*, III, 1, p. 3) [7]. On ne croit guère à ces « sacrifices helléniques » qu'au dire de Plutarque (*Vita Alex.*, LXII, 8) les rois des Prasioi auraient accomplis régulièrement autour des douze autels érigés par Alexandre non loin de l'Hyphasis, à l'extrême pointe de son avance vers l'est (Philostrate, *Vita Apollonii*, éd. Kayser, II, 43, p. 84, 3). L'expression employée par Plutarque βωμοὺς διαβαίνοντες σέβονται « ils honorent les autels en les traversant » rappelle une *pradakṣiṇā* bouddhique plutôt que des sacrifices d'animaux [8].

Toutefois il serait déraisonnable de prétendre que les Indiens en général et les bouddhistes en particulier n'aient subi aucune influence de la part de leurs envahisseurs, surtout de ceux avec lesquels ils entretinrent des relations amicales. Nous croyons pour notre part que la piété antique a déteint quelque peu sur la mentalité bouddhique, que les Grecs jouèrent un rôle dans l'invention de l'image du Buddha Śākyamuni, et qu'enfin la présence hellénique sur les frontières du Nord-Ouest ouvrit la porte à quantité de contes et de légendes que les Indiens s'empressèrent d'accueillir. Hâtons-nous de dire cependant que cette influence mit longtemps à se manifester, qu'implantée durant l'occupation indo-grecque elle ne porta ses fruits qu'à l'époque Śaka-Pahlava d'abord, Kuṣāṇa ensuite. Bien plus, le développement considérable des voies de communications aux premiers siècles de l'ère chrétienne intensifia les rapports entre l'Orient et l'Occident : les échanges culturels une fois établis se maintinrent et s'amplifièrent. Et c'est précisément ce qui rend

[6] S. Lévi, *Alexandre et Alexandrie dans les documents indiens*, Mém. S. Lévi, P., 1937, p. 414-415.

[7] É. Lamotte, *Alexandre et le bouddhisme*, BEFEO, XLIV, 1947-50, I, p. 156-158.

[8] Id., *ibid.*, p. 148-149.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

si difficile, sinon impossible, de dater les emprunts dont le bouddhisme est redevable à l'étranger, principalement dans le domaine des idées.

La prière antique. — L'octuple chemin qui conduit à la suppression de la douleur et au Nirvāṇa a pour éléments essentiels la moralité, la concentration et la sagesse; il n'accorde aucune place à la prière. Dans la perspective bouddhique, la prière est un nonsens. Le destin des êtres n'est pas gouverné par la divinité, mais réglé mécaniquement par le processus de la rétribution des actes. Les œuvres, on l'a vu, sont l'unique bien des êtres, leur race, leur héritage; nulle part, dans l'univers, ne se trouve d'endroit où l'on puisse échapper au fruit des actes; on est seul à recueillir le fruit des actions qu'on a été seul à accomplir. Ni les dieux ni les Buddha n'interviennent dans le mécanisme de la fructification morale auquel ils sont eux-mêmes soumis. Il est sans doute des śramanes et des brâhmanes qui prétendent que tout ce que l'homme éprouve ici-bas, bonheur ou malheur, a sa cause dans l'intervention d'un souverain Seigneur (*īśvaranirmāṇa*). Mais c'est admettre implicitement que, si les hommes sont des assassins, des voleurs, des adultères ou des menteurs, c'est la faute à Dieu. Tout expliquer par la volonté divine équivaut à nier la liberté humaine; c'est refuser à l'homme la possibilité de choisir entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. En vérité « tout ce que l'homme éprouve ici-bas, bonheur, malheur, absence de bonheur et de malheur, tout cela a sa cause dans l'acte antérieur » (*Aṅguttara*, I, p. 173; *Madhyama*, T 26, k. 3, p. 435 a-b).

Il s'ensuit que si le bouddhisme ancien, dans le but de rectifier la conduite ou de purifier la pensée, recommande la bonne pensée (*kuśalacitta*), la méditation (*samādhāna*), la commémoration (*anusmṛti*) du Buddha, de la Loi et de la Communauté, l'aspiration pieuse (*adhimukti*), la sainte résolution (*praṇidhāna*), il ignore tout de la prière déprécatoire, propitiatoire et de l'action de grâces qui n'ont même pas de noms dans sa langue.

Le refus de la prière n'est pas un parti pris de philosophes désabusés, mais résulte d'une attitude fondamentale du bouddhisme. Preuve en sont les nombreuses inscriptions dédicatoires gravées au bas des sculptures de Bhārhut, Bodh-Gayā et Sañcī. Les pieux donateurs, gens simples pour la plupart, n'y formulent aucune demande, ne s'acquittent d'aucun vœu; ils se bornent à spécifier

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la nature de leur don — montant (*stambha*), traverse (*sūci*), portail (*toraṇa*), main-courante (*uṣṇīṣa*) ou sculpture (*śilākarmānta*) — et à décliner leur identité, nom, lieu d'origine, qualités ou profession. Cette démarche ne s'explique nullement par un mouvement de vanité. Le principe que la main gauche doit ignorer ce que fait la droite ne vaut pas pour eux, car il est recommandé aux pieux laïcs de noter sur un carnet leurs œuvres méritoires, et lecture de ce *puṇyapustaka* leur était faite à leur lit de mort : elle réconfortait l'agonisant et purifiait ses dernières pensées afin de lui assurer une bonne renaissance. Lorsque le roi de Ceylan Duṭṭhagāmaṇi sentit sa fin prochaine, il ordonna à son scribe (*lekhaka*) de lire à haute voix son « Carnet de mérites », où étaient notés en détail les monastères que le roi avait fondés, les temples qu'il avait érigés, ses aumônes au Saṃgha et les nombreuses festivités qu'il avait organisées. Réconforté par ces souvenirs, il fixa ses yeux une dernière fois sur le Mahā Thūpa, et rendit le dernier soupir. Après sa mort, il apparut, sous une forme céleste, debout sur un char venu du ciel des Tuṣita pour le chercher (*Mhv.*, XXXII, 24-75 ; *Manorathapūraṇī*, II, p. 214).

La foi en la vertu souveraine et exclusive de l'acte dispensait les bouddhistes de croire aux dieux. Ce n'est donc pas sans étonnement que l'on constate chez les bouddhistes du Nord-Ouest, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tche, une piété moins désintéressée et qu'on les voit formuler, sur leurs inscriptions dédicatoires, des « intentions » qui ressemblent dangereusement à des prières de demandes.

Après les édits d'Aśoka, la plus ancienne inscription du Nord-Ouest connue est probablement celle du reliquaire de Shinkot dont il a été question plus haut. Ce reliquaire fut offert et remplacé après quelques années d'intervalle par deux Indiens, Viyakamitra et Vijayamitra dont l'un au moins était un vassal du roi indo-grec Ménandre. Pour ces deux dévots, la relique corporelle (*śarīra*) du Buddha est plus qu'un élément (*dhātu*) de commémoration : c'est un être vivant « doué de souffle » (*prāṇasameta*), en présence duquel on peut « se concilier les ancêtres par des offrandes et de l'eau » (*piṇḍodakaiḥ pitṛn grāhayati*). Il va sans dire que le culte des ancêtres (*pretadakṣiṇā*), mentionné dans le *Dīgha* (III, p. 189), l'*Aṅguttara* (III, p. 43) et le *Milindapañha* (p. 294), n'est pas absolument étranger au bouddhisme ; toutefois, ce n'est qu'un culte inférieur, l'une de ces nombreuses cérémonies dont Aśoka disait

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

que « même s'il faut les faire, elles sont peu utiles » (Bloch, p. 114). Le plus curieux ici est que ce culte s'accomplisse sur l'autel même du Buddha et que le stūpa commémoratif soit utilisé comme βωμός.

Qui dit culte dit encore prière. Et c'est en partant de ce principe que d'autres sujets et contemporains des rois indo-grecs, grecs d'origine, mais passés au bouddhisme, accomplissent leurs œuvres pies à des fins particulières et en précisant leurs intentions : le méridarque Théodōros établit des reliques « pour la prospérité de beaucoup de monde » (Konow, p. 4) ; un autre méridarque, dont le nom est effacé, érige avec son épouse un stūpa « en l'honneur de sa mère et de son père » (Konow, p. 5) ; un certain Théodōros, fils de Datia (Datis?), creuse un puits « en l'honneur de tous les êtres » (Konow, p. 66).

L'exemple donné par des Grecs dès le IIe siècle avant l'ère fut aveuglément suivi par les étrangers Śaka, Pahlava et Yue-tche qui leur succédèrent sur les territoires du Nord-Ouest et qui eux aussi embrassèrent la foi bouddhique.

Au témoignage des inscriptions kharoṣṭhī, les donations de ces nouveaux fils du Śākya ont pour but le culte, la *pūjā*. Cette *pūjā* ne s'adresse pas seulement au Buddha, au Dharma et au Saṃgha, mais encore à quantité de personnes vénérables : une mère ou un père, un frère, un parent ou un ami, un maître, un dignitaire — satrape ou grand satrape —, voire même « à tous les êtres » en général. L'inscription du Chapiteau aux lions de Mathurā est une *pūjā* « au Pays Scythe tout entier » (Konow, p. 48).

L'intention des donateurs n'est pas toujours ni exclusivement religieuse : l'accès au Nirvāṇa (Konow, p. 77, 158), l'obtention de la « Bonne part » ou *Agrabhāga* (Konow, p. 170), curieuse expression qui n'appartient pas au vocabulaire technique du bouddhisme et à propos de laquelle E. Senart se demandait si elle ne représentait pas un essai de traduction directe ou indirecte de l'ἀγαθὴ τύχη du grec [9]. Les buts poursuivis, les faveurs demandées sont généralement plus humbles : *āyurbalavṛddhi*, une augmentation de vie et de force (Konow, p. 28, 145) ; *aroga*, la santé pour soi ou pour autrui Konow, p. 77, 91, 114, 124, 129, 170, 172) ; *hitasukha*, le bien et le bonheur (Konow, p. 16, 65, 137, 141, 165) ; *dīrghāyus*,

9 E. Senart, *Notes d'épigraphie indienne*, JA, t. XV, 8e série, p. 123.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la longévité (Konow, p. 176) ; voire même, la protection des jeunes enfants en temps d'épidémie (Konow, p. 127).

Que ces donateurs intéressés soient coupables d'un déviationnisme assez grave, c'est ce qui n'échappera pas aux lecteurs assidus des textes bouddhiques. Mais l'explication de cette baisse d'idéal est plus difficile à fournir.

Il pourrait s'agir évidemment d'une résurgence du milieu autochtone. Dès les temps védiques, l'Inde a connu et pratiqué toutes les formes de prière. Les vieux hymnes sont autant de louanges et d'actions de grâces aux divinités de la nature, du mythe et de la philosophie qui « portent toutes les faveurs ». Souvent ils s'achèvent par une requête : « Puissions-nous à jamais, heureux par le cœur, heureux par le regard, riches en enfants, libres de mal, libres de dol, jour après jour, vivants longtemps encore, te voir lever, ô puissant Mitra, ô Soleil ! » (*Ṛgveda*, X, 37). Et le pécheur n'hésite pas à solliciter le pardon de ses fautes : « Si nous vous avons fait par la langue, ô dieux, ou par inadvertance de l'esprit un grave sujet de colère, déposez ces griefs, ô justes ! » (*ibid.*) [10].

Mais l'hypothèse d'une résurgence indienne n'explique pas pourquoi la piété intéressée se manifeste pour la première fois chez des bouddhistes d'origine étrangère, les moins préparés à subir les influences du milieu. Le fait est d'autant plus curieux qu'à la même époque leurs coreligionnaires indiens ne semblent pas leur avoir emboîté le pas. Aux débuts de l'ère, les *dānapati* qui ont laissé des inscriptions dans l'Inde Centrale (Mathurā, Sārnāth, Bodh-Gayā), sur la côte occidentale (Bhājā, Kondāne, Pitalkhorā, premières grottes d'Ajaṇṭā, Junnar, Bedsā, Nāsik, Kārli, Kānheri) et en pays Andhra (Jaggayyapeta, Amarāvatī, Nāgārjunikoṇḍa) demeurent les héritiers spirituels des vieux donateurs de Bhārhut et de Sāñcī et, persuadés de l'automatisme du Pratītyasamutpāda, ne formulent aucune demande, et se contentent de « noter » leurs œuvres pies.

Faut-il voir dans la *pūjā* intéressée des bouddhistes du Nord-Ouest une évolution naturelle trahissant les tendances nouvelles du mahāyānisme naissant ? Il est exact que plusieurs sectes du Grand Véhicule ont développé une véritable dévotion (*bhakti*) bouddhique qui trouvera son mode d'expression le plus adéquat dans des œuvres d'un haut mysticisme comme le *Sukhāvatīvyūha* et le

[10] Cf. L. Renou, *La poésie religieuse de l'Inde antique*, P., 1942, p. 34.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Saddharmapuṇḍarīka. Mais il s'agit d'une dévotion dépersonnalisée, centrée autour de ce vœu initial qu'est la production de la pensée de la Bodhi (*bodhicittotpāda*) : accéder à la suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*) pour assurer le bien et le bonheur de toutes les créatures (*sarvasattvahitasukha*).

Le bodhisattva, adepte du Mahāyāna, exerce trois fois par jour les sept adorations suprêmes : 1-2. honorer (*vandanā*) et servir (*pūjanā*) les Buddha, 3. confesser ses péchés (*pāpadeśanā*), 4. se complaire dans les bonnes actions des êtres (*anumodanā*), 5. inviter les Buddha à prêcher la Loi (*adhyeṣaṇā*), 6. produire la pensée de la Bodhi (*bodhicittotpāda*), 7. appliquer tout mérite au bien des créatures (*pariṇamanā*) [11].

Ce faisant, il donne la preuve de son parfait désintéressement, car selon la formule même de son Prātimokṣa, altruisme est son unique règle de conduite :

> Moi de tel nom, qui ai ainsi produit la pensée de Bodhi, j'adopte le monde infini des créatures pour mère, pour père, sœurs, frères, fils, filles, parents à quelque degré et consanguins. Les ayant adoptés, de tout mon pouvoir, de toute ma force, de tout mon savoir, j'y implanterai la racine de bien. Désormais le don que je ferai, la moralité que j'observerai, la patience que je garderai, l'énergie que je déploierai, l'extase que je pratiquerai, la sagesse que je développerai, l'adresse salvifique dont je témoignerai : tout cela sera pour l'intérêt, le bien, le bonheur de tous les êtres [12].

Pareil désintéressement met l'adepte du Grand Véhicule bien au dessus des premiers bouddhistes du Nord-Ouest dont la piété, pour réelle qu'elle fût, n'était pas exempte de calculs personnels.

Ainsi donc ni la résurgence de la prière védique, ni les développements postérieurs de la piété mahāyāniste ne fournissent une explication adéquate de la mentalité religieuse des Yavana ralliés au bouddhisme à l'époque des royaumes indo-grecs.

Mais peut-on faire un reproche à ces étrangers et à ces soldats de n'avoir pas saisi les arcanes de la théorie de la Production en dépendance, de n'avoir pas compris que, si l'acte constitue l'explication unique de l'existence, la prière est totalement inefficace? La

11 Dharmasaṃgraha, par. 14; Bhadracarīpraṇidhāna, v. 4-12. Voir aussi Upāliparipṛcchā, citée dans Śikṣāsamuccaya, p. 171, l. 5.

12 Bodhisattvaprātimokṣasūtra, éd. N. Dutt, IHQ, VII, 1931, p. 275.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prise du triple refuge ne pouvait éliminer du coup leur atavisme hellénique, et Grecs, ils continuèrent de prier à la grecque. Basée essentiellement sur la conception anthropomorphique de la divinité, l'εὐσέβεια, ou *pietas*, trouvait son expression naturelle dans la prière de demande (λιτή). Il est reconnu depuis Homère que « toutes choses sont sur les genoux des dieux » (ταῦτα θεῶν ἓν γούνασι κεῖται) [13].

Le héros de l'épopée sait comment approcher les dieux. Il se lave les mains [14], revêt des habits sans taches [15], se couronne de fleurs ou prend en main les attributs du suppliant (ἱκετηρία), une palme entourée de laine.

Il adopte une attitude rituelle, variant selon les divinités auxquelles il s'adresse : regard levé au ciel (ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν) [16] et mains en l'air (χεῖρας ἀνασχών) [17] lorsqu'il prie les habitants du ciel ; bras étendus horizontalement au-dessus de la mer [18] quand il s'adresse aux dieux des flots ; étendu par terre et frappant le sol des deux mains [19] lorsqu'il invoque les maîtres des enfers.

Pour être sûr de se faire entendre, le Grec priait à haute voix (μεγάλ' εὔχετο) [20] et, pour éviter toute cause d'équivoque, déclinait au long (ἐπίκλησις) les titres du dieu qu'il voulait intéresser à sa cause [21].

La piété personnelle (εὐσέβεια) du suppliant ne lui garantit pas d'être exaucé [22]. Primitivement tout au moins, la prière se présente comme un marché entre l'homme et la divinité, marché qui peut affecter plusieurs formes [23] :

a. « Si j'ai fait cela pour toi, tu dois faire ceci pour moi » [24]. — C'est la première prière de Chrysès à Apollon : « Si jamais j'ai

[13] Homère, *Iliade*, XVII, 514; XX, 435; *Odyssée*, I, 267, 400; XVI, 129.
[14] *Il.*, XVI, 230; *Od.*, II, 261.
[15] *Od.*, IV, 750; XVII, 48.
[16] *Il.*, VII, 178.
[17] *Il.*, V, 174; VI, 257; VII, 130; XXIV, 301; *Od.*, IX, 294; XIII, 355.
[18] *Il.*, I, 351; *Od.*, IX, 527; Pindare, *Ol.*, I, 71; VI, 58.
[19] *Il.*, IX, 568-570; XIV, 271-272.
[20] *Il.*, I, 450; III, 275; VIII, 347; *Od.*, XVII, 239.
[21] *Il.*, I, 37-39; 451-452; XVI, 233-235.
[22] Voir cependant *Il.*, I, 218; Pindare, *Ol.*, VIII, 8.
[23] Cf. ERE, X, p. 184.
[24] *Il.*, I, 39-42; VIII, 203-204; 238-240; XV, 372-373; *Od.*, IV, 763-765; XVII, 240-242.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

élevé pour toi un temple qui t'ait plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gras cuisseaux de taureaux er de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens! » (*Ib.*, I, 39-42).

b. « Si tu fais cela pour moi, je ferai ceci pour toi ». [25]. — C'est, par exemple, la prière de Nestor à Athéna : « Reine, sois-nous propice! donne-nous beau renom, à moi, à mes enfants, à ma digne compagne! je te sacrifierai une vache d'un an, une bête indomptée, dont nul n'ait mis encore au joug le large front, et je te l'offrirai, les cornes plaquées d'or » (*Od.*, III, 380-384).

c. « Ce que tu as fait pour moi autrefois, fais-le maintenant encore » [26]. — C'est la seconde prière de Chrysès à Apollon : « Tu as déjà naguère entendu mes vœux; tu m'as rendu hommage, en frappant lourdement l'armée des Achéens. Cette fois donc encore, accomplis mon désir : des Danaens écarte le fléau outrageux » (*Ib.*, I, 453-456).

Cette prière antique, inspirée au premier chef par le souci du *do ut des*, a traversé les siècles sans subir de modifications essentielles. On la retrouve, à peine modifiée, sous la plume des grands écrivains grecs et romains [27]. L'objection soulevée par quelques penseurs que les dieux savent mieux que nous ce dont nous avons besoin n'a pas retenu l'attention. A la différence du bouddhiste, le monde antique est persuadé que tout homme a besoin des dieux, mais que leur aide doit être sollicitée. Faut-il donc s'étonner si des Grecs égarés au IIe siècle avant l'ère sur les frontières du Nord-Ouest de l'Inde ont joint la prière de demande à la *pradakṣiṇā* bouddhique?

L'IMAGE DU BUDDHA [28]. — Les artistes de l'ancienne école de sculpture de l'Inde centrale s'étaient abstenus de représenter sous sa forme humaine le Śākyamuni de l'existence dernière; ils se

25 *Il.*, VI, 115, 308-309; *Od.*, III, 380-384; XIII, 358.

26 *Il.*, I, 453-456; V, 116-117; X, 278-280; Pindare, *Isth.*, VI, 42.

27 Voir A. FAIRBANKS, *A Handbook of Greek Religion*, New York, 1910, p. 85-86.

28 Le problème de son origine a été âprement discuté, mais aucune solution ferme n'est encore venue clôturer les débats. L'état actuel de la controverse peut se résumer en quelques lignes :

« Mathurā forme la charnière entre les deux types d'iconographie bouddhique [à savoir la représentation symbolique ou l'image du Buddha]. Malheureusement, on ne peut encore synchroniser d'une manière satisfaisante l'ère

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bornaient à indiquer sa présence par des symboles. Cependant les écoles de sculpture du Gandhāra et de Mathurā qui semblent avoir débuté, la première vers la fin de l'ère ancienne, la seconde quelques décades plus tard, n'hésitent pas à exécuter des images du Buddha. Le Buddha gandhārien trahit son origine à demi étrangère par les plis de sa draperie, le nimbe qui entoure la tête et les traits mêmes de sa figure qui rappellent souvent ceux d'Apollon ou de Dionysos. Le Buddha mathurien — qualifié de Bodhisattva par les inscriptions — est plus proche du type authentiquement indien.

L'apparition sur les monuments de l'image du Buddha constitue une révolution dans l'histoire de l'art bouddhique. On a discuté à perte de vue sur son origine. Abstraction faite des nuances particulières, trois théories demeurent en présence.

1. L'origine grecque de l'image du Buddha a été proposée dès 1913 par M. A. Foucher et soutenue par divers archéologues occidentaux : Sir John Marshall, J. Ph. Vogel, W. W. Tarn, etc. [29].

kushāṇa avec celle — ou celles — du Gandhāra. C'est pourquoi le débat reste ouvert de savoir si le type gandhārien est antérieur ou non au type mathurien; un certain nombre de présomptions sont en faveur de la première hypothèse, mais bien des archéologues sont partisans de la seconde » (J. Auboyer, *Arts et Styles de l'Inde*, P., 1951, p. 64).

« The schools of Gandhāra (the lower Kābul Valley and the upper Indus, around Peshāwār) and Mathurā, both of which flourished under the Kuṣāṇa kings, vie for the honour of having produced the first images of the Buddha. Most Indian authorities now believe that the Buddha image originated at Mathurā; most earlier Europeans supported Gandhāra, but some recent experts are less certain » (A. L. Basham, *The Wonder that was India*, L., 1954, p. 367).

On trouvera la bibliographie analytique du sujet dans H. Deydier, *Contribution à l'étude de l'Art du Gandhāra*, P., 1950, p. 46-64.

[29] A. Foucher, *L'origine grecque de l'image du Buddha*, Conf. du Musée Guimet, 1913; *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, P., 1918, p. 278-322; *La Vieille route de l'Inde*, II, P., 1947, p. 340-341; G. N. Banerjee, *Hellenism in Ancient India*, 2e éd., Calcutta, 1921; B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist Iconography*, Oxford, 1924; L. Bachhofer, *Zur Datierung der Gandhāra Plastik*, Zeitschrift fur Buddhismus, VI, 1924-25, p. 4-30; L. Adam, *Buddhastatuen, Ursprung und Formen des Buddhagestalt*, Stuttgart, 1925; L. Scherman, *Der älteste nationalindischen Buddha-Typ*, Panthéon, 1928, p. 147-150; *Buddha im Fürstenschmück*, ABAW, Philos.-hist. Abt., N. F., VII, 1932; R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*, P., 1929, I, p. 81-82; L. de La Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas...*, p. 252-256; P. Stern, dans *L'Inde antique et la Civilisation indienne*, P., 1933, p. 419 sq.;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La difficulté est que, si l'idée de représenter le fondateur du bouddhisme sous l'aspect humain se conçoit le mieux dans l'esprit d'un grec du IIe siècle avant notre ère, nous ne possédons pas d'image du Buddha antérieure à notre ère. Contrairement à ce qu'affirme Tarn [30], il est très douteux que l'effigie du Buddha figure sur la monnaie de Maués (ca 90-53 a. C.) du *British Museum Catalogue*, pl. XVII, no 5 [31], et s'il est vrai que le Buddha du reliquaire de Bīmarān a été trouvé en compagnie de trois pièces d'Azès Ier (ca 38-10 a. C.), les spécialistes sont actuellement d'accord pour considérer ce reliquaire comme une œuvre du IIe siècle de notre ère [32].

2. L'origine indienne de l'image du Buddha a été soutenue par A. Coomaraswamy, W. Goloubew et, à leur suite, par toute une série d'auteurs [33]. L'Inde a toujours adoré les images, et les représenta-

J. Ph. Vogel, *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, Oxford, 1936, p. 24 sq.; S. Éliséeff, et autres, *Arts Musulmans, Extrême-Orient*, P., 1939, p. 131; S. Lévi, *L'Inde civilisatrice*, P., 1938, p. 77; Sir J. Marshall, dans *Cambridge Hist. of India*, I, p. 648-649; *Greeks and Śakas in India*, JRAS, 1947, p. 3-32; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Oxford, 1951, p. 400 sq., 537; N. R. Ray, dans *The History and Culture of Indian People*, II, Bombay, 1953, p. 519. — Sur l'influence de l'Empire romain sur l'art du Gandhāra, défini « romano-bouddhique », H. Buchtal, *The Common Classical Sources of Buddhist and Christian Narrative Art*, JRAS, 1943, p. 137-148; *The Fondations for a Chronology of Gandhāra Sculpture*, TOCS, XIX, 1942-43, p. 21-32; *The Western Aspects of Gandhāra sculpture*, PBA, XXXI, 1946, p. 1-28. — Pour le parallélisme avec l'art chrétien, B. Rowland, *Gandhāra and Early Christian Art : Buddha Palliatus*, AJA, no 49, 1945, p. 455-458; *Gandhāra and Early Christian Art : the Homme-arcade and the Date of the Bīmarān Reliquary*, AB, 1946, p. 44-47; *Gandhāra and Late Antique Art; the Buddha Image*, AJA, no 46, 1942, p. 223-236. — Sur l'origine bactrienne de l'art gréco-bouddhique (origine contestée par Foucher), J. Hackin, *L'Art bouddhique de la Bactriane et les origines de l'Art gréco-bouddhique*, Bull. archéol. de l'Académie afghane, I, 1937. — Sur les rapports entre les arts du Gandhāra et de Mathurā et la pensée bouddhique, M. Bussagli, *Note sull'immagine del Buddha*, Acc. Naz. dei Lincei, Ser. VIII, vol. I, fasc. 7-9, 1946.

30 *The Greeks in Bactria and India*, p. 400 sq.

31 E. Bazin-Foucher, JA, 1938, p. 518; L. Bachhofer, JAOS, 1941; J. Marshall, JRAS, 1947, p. 14.

32 J. Marshall, JRAS, 1947, p. 14; A. Foucher, *La vieille route de l'Inde ...*, Errata au t. II, p. 341, l. 17; B. Rowland, AB, 1946, p. 44-47.

33 W. Cohn, *La Sculpture hindoue*, P., 1922; W. Goloubew, compte rendu de l'*Art du Gandhāra*, BEFEO, XXIII, 1923, p. 438-456; A. Coomaraswamy,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tions du sage indien ou yogi remontent à la plus haute antiquité. La formation d'une dévotion bouddhique aux environs de l'ère chrétienne a fait naître chez les adorateurs du Bienheureux le désir de posséder une image du Buddha. Le Buddha de Mathurā, créé à l'imitation des statues de Nāga et de Yakṣa, est d'inspiration et de facture indienne. Il est peut-être l'ancêtre de toutes les images du Bienheureux, et il a survécu à la vogue classique représentée par l'école du Gandhāra, sans subir de modifications essentielles.

L'ennui est que la sculpture mathurienne, d'époque kuṣāṇe, ne remonte pas plus haut dans le passé que vers le milieu du Ier siècle de notre ère, tandis que la production gandhārienne débute à une date sensiblement plus ancienne. On voit donc mal comment le Buddha mathurien aurait pu jouer le rôle de prototype. Ensuite, si l'image du Buddha est d'origine indienne, il faudrait expliquer à la suite de quel événement les mathuriens auraient subitement rompu avec la coutume indienne, bien établie dans l'ancienne école de sculpture, de ne représenter le Buddha de l'existence dernière que sous forme de symboles. Le développement d'une *bhakti* bouddhique ne suffit pas à expliquer pareille révolution artistique, car longtemps après la création de la statue de Śākyamuni, le culte de l'image est complètement ignoré. Les commentaires pāli considèrent comme péché grave la destruction d'un caitya, l'attentat à l'arbre de la Bodhi ou l'offense aux reliques, mais ne condamnent nulle part l'offense aux images. Un savant moine singhalais écrivait encore tout récemment que, selon la conception bouddhique, une image n'a d'importance que si elle renferme des reliques; sans elles, la valeur religieuse de l'image est à peu près nulle [34].

3. D'autres auteurs enfin se sont prononcés en faveur de deux origines indépendantes de l'image du Buddha [35]. E. Waldschmidt

Compte rendu de l'*Art du Gandhāra*, Ostasiatische Zeitschrift, 1924, p. 51; *The Indian Origin of the Buddha image*, JAOS, 1926, p. 165-170; *The Origin of the Buddha image*, AB, IX, no 4, 1927; *The Elements of Buddhist Iconography*, Harvard, 1935; *Geschichte der Indischen und Indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927, p. 54 sq.; O. Fischer, *Die Kunst Indiens, China und Japan*, Berlin, 1928; S. Konow, *Ein Beitrag zur Geschichte des Buddhabildes*, SPAW, XXIX, 1928, p. 565-574; P. Mus, *Barabuḍur*, Hanoï, 1935, t. II, p. 662 sq.; G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique*, P., 1937, I, p. 196-203; O. C. Gangoly, *The Antiquity of the Buddha Image*, OAZ, 1938, 2-3, p. 41-59.

[34] W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, p. 126.

[35] E. Waldschmidt, *Die Entwicklungsgeschichte des Buddhabildes in Indien*,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pense que le Buddha gandhārien date des environs de l'ère chrétienne, tandis que le Buddha de Mathurā, non influencé par le précédent, lui serait postérieur d'un siècle. L'influence du Buddha grec se serait fait sentir à Mathurā une vingtaine d'années après la création du type indien, puis elle se serait dissipée, permettant ainsi la formation des Buddha classiques de l'époque Gupta et des âges ultérieurs qui tous relèvent du Buddha mathurien.

Cependant, si distincts que soient les types grec et indien de la statue, leurs affinités générales sont tellement prononcées qu'elles permettent d'écarter l'hypothèse d'une création indépendante : une des deux découle nécessairement de l'autre. Par ailleurs on voit mal comment le district de Mathurā, qui fut au pouvoir des rois indo-grecs jusqu'à l'invasion des Śaka de Mauès (ca 90-53), aurait pu se soustraire à l'influence du Gandhāra.

Seules, de nouvelles découvertes archéologiques permettront de trancher le débat et mettront tout le monde d'accord. En attendant, on peut croire que l'idée de représenter le Buddha sous des traits humains a plus de chance d'avoir germé dans le cerveau d'un grec anthropomorphiste que dans celui d'un bouddhiste indien que l'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale avait habitué à l'aniconisme. L'initiative ne peut guère provenir des Śaka-Pahlava qui, avant leur entrée dans l'Inde, ignoraient tout ou presque tout du bouddhisme. Elle est attribuable aux Grecs qui, avant eux, avaient occupé durant près d'un siècle le Nord-Ouest, et vécu en contact intime avec les bouddhistes indigènes du Gandhāra et du Penjab [36]. Nourris d'anthropomorphisme, les Grecs ne pouvaient concevoir les dieux que sous la forme humaine. Ils persuadèrent les indigènes de bannir une fois pour toute leurs scrupules aniconiques et de représenter le Buddha en personne. La suggestion était d'autant plus tentante que ces conseillers comptaient dans leurs rangs des artistes consommés, formés dans les ateliers de peinture et de sculpture d'Antioche, de Palmyre, de Suse et de Séleucie. Ils se faisaient forts d'esquisser en quelques traits ou de tailler en rapides coups de ciseaux une image artistique du buddha Śākyamuni, autrement

OAZ, VI, 1930, p. 265-277; H. G. Rawlinson et autres, *Indian Art*, L., 1947, p. 77 sq.; H. G. Rawlinson, *India. A Short Cultural History*, 2e éd., L., 1943, p. 101.

36 Voir les remarques de L. Petech, *Northern India according to the Shui-Ching-Chu*, Rome, 1950, p. 63-80.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vivante que les obscurs symboles adoptés par la vieille école pour suggérer la présence du Maître. La proposition fut acceptée, et la première image du Buddha fut peinte ou sculptée par un artiste grec frotté de bouddhisme, peut-être, comme le veut M. Foucher, par un artiste métis mi-grécisant et mi-bouddhisant de naissance [37]. Après quelques tâtonnements, le type du Buddha apollinien fut définitivement créé.

Cette invention mémorable, qui ne se place pas plus bas que la première invasion Śaka vers 87 a. C., ne peut remonter plus haut que la mort de Ménandre, vers 150 a. C., car à en juger par le *Milindapañha,* ce roi, au cours de ses entretiens prolongés avec les bouddhistes, n'a pas abordé avec ses interlocuteurs le problème artistique de l'image du Buddha. Son successeur Straton, qui dut céder le Gandhāra et le Penjab occidental à son rival Héliocles, n'eut guère le temps de se soustraire à ses soucis militaires. Antialcidas, du royaume grec occidental, qui régna à Taxila de 125 à 100, fut amené par les hasards de la politique à s'intéresser davantage au viṣṇuisme qu'au bouddhisme et eut à trouver parmi ses sujets une personnalité suffisamment acquise aux idées bhāgavata pour être agréé comme ambassadeur auprès des derniers Śuṅga. C'est donc plutôt parmi les successeurs immédiats d'Antialcidas et notamment le roi de Taxila Archébios, qui gouverna le Gandhāra entre la mort d'Antialcidas (100 a. C.) et l'irruption des Śaka de Mauès (87 a. C.) qu'il convient de situer l'heureuse initiative qui dota l'art sacré d'une formule entièrement nouvelle [38].

Le berceau de l'art gréco-bouddhque est nécessairement à chercher en des régions où Grecs et bouddhistes furent en contact suivi et prolongé. Il s'agit en l'occurrence des districts du Nord-Ouest où la présence effective de la Bonne Loi est attestée avant l'arrivée des Indo-Grecs par de nombreux stūpa d'Aśoka, de type archaïque, ainsi que par la prolifération des légendes locales, en particulier par des jātaka dont l'acclimatation dans le Nord-Ouest remonte peut-être aux premiers missionnaires de l'époque Maurya, Madhyāntika et ses compagnons. Or, comme on l'a vu plus haut, de vieux stūpa sont signalés au Jaguḍa, à Nagarahāra, dans le district de Puṣkarāvatī, en Uḍḍiyāna et au Penjab occidental; des jātaka ont été localisés

[37] A. Foucher, *La Vieille route de l'Inde,* II, p. 320.

[38] Pour A. Foucher, *o. l.,* II, p. 321, les toutes premières origines de l'École indo-grecque remontent avant l'an 75 *ante Christum.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par la légende indigène sur l'ensemble du territoire : Nagarahāra, Puṣkarāvatī, Varṣapura, Shahkot, Maṅgalapura, Mont Ilam, Sounigrām, Goumbatai, Girārai, Vallée d'Adinzai, Rohitaka, Takṣaśilā, Ādirājya et Bhadrāśva. Les mêmes sites ont fourni les pièces les plus intéressantes et les plus authentiques de l'art gréco-bouddhique. C'est pourquoi, M. A. Foucher [39], s'appuyant à la fois sur les renseignements anciens, notamment les *Mémoires* de Hiuan-tsang, et les résultats des fouilles, a pu déterminer avec précision le berceau de l'école et ses limites extrêmes : à l'est Nagarahāra et Haḍḍa, à l'ouest Taxila, au nord la nouvelle route du Chitral par la passe de Malakand et le pont de Chakdarra, au sud le confluent du Kurram et de l'Indus. Primitivement, ni le Kapiśa ni la Bactriane n'intervinrent dans le mouvement : ce n'est pas avant le IIe siècle de notre ère, sous Kaniṣka et ses successeurs, qu'ils se rallièrent entièrement à la Bonne Loi. Exception faite pour le vieux stūpa de Pilu-sār au Kapiśa, ils n'offrent aucun vestige de constructions anciennes; enfin, ils ne furent jamais englobés dans le réseau des vieilles légendes. C'est donc à partir d'une aire relativement restreinte, le Gandhāra pris dans son acception ancienne, que l'école gréco-bouddhique devait un jour rayonner à travers l'Inde entière et étendre ses prolongements jusqu'à la Chine, au Japon, à l'Insulinde et au Tibet. Par ailleurs, on a remarqué depuis longtemps les ressemblances entre certaines statues du Buddha et les premières représentations du Christ : revêtus l'un et l'autre de l'himation, ils sont apparentés au type de l'orateur ou du philosophe grec dont le Sophocle du Musée de Latran fournit le meilleur exemple [40].

Il est peu probable que les artistes gandhāriens aient primitivement exploité sur une large échelle la formule dont ils étaient les inventeurs. Le goût artistique des Grecs les tenait à l'écart de l'idolâtrie et du fétichisme, et les statues de leurs dieux exécutées par des sculpteurs en renom se prêtaient mal, de par leur valeur même, à des reproductions en série. Les Śaka, moins délicats, ont peut-être multiplié les images mais, comme on l'a vu plus haut, aucun spécimen d'un Buddha de l'époque scytho-parthe n'est attesté avec certitude, quoique les fouilles à venir autorisent encore tous les espoirs. Mais ils ont gardé intact le type du Buddha apollinien drapé de

[39] *La Vieille route de l'Inde*, II, p. 308.
[40] Voir A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, p. 783-796.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'himation inauguré à l'époque indo-grecque, et l'ont transmis aux Tukhāra lorsqu'au début de notre ère ceux-ci leur succédèrent dans le Nord-Ouest de l'Inde. Les dynastes Kuṣāṇa favoriseront la production en masse de ces images du Buddha qui iront en se multipliant dans les statues en ronde-bosse, les bas-reliefs, les reliquaires et les monnaies. L'intensité de ce travail à la chaîne amènera bientôt la décadence du type primitif qui, dès sa création, avait bénéficié de toutes les perfections de la technique classique.

La communication des légendes [41]. — La constitution de royaumes indo-grecs sur les marches occidentales de l'Inde eut pour résultat de mettre en contact, à travers le Moyen et le Proche Orient, le monde indien et le monde méditerranéen. Les échanges noués au IIe siècle avant notre ère s'intensifièrent encore durant les premières années ap. J.-C. grâce à la politique de paix inaugurée en Asie par les premiers empereurs romains, et le développement des voies de communications, tant terrestres que maritimes. Le trafic commercial alla de pair avec l'échange des idées. Sans doute le beau rêve, caressé par Aśoka, d'un Dharma universel admis par tous les hommes se révéla-t-il utopique : les Grecs, particularistes et sceptiques, ne cherchèrent pas à convaincre les Indiens du sérieux de leurs philosophies, pas plus que les Indiens ne parvinrent à rallier à leurs religions les barbares-mleccha qui les occupaient. Mais il est un point dans le domaine des idées où orientaux et occidentaux pouvaient se livrer sans scrupules ni arrière-pensées à des échanges plaisants : celui des fables, des apologues, des paraboles, des fabliaux, des ballades,

41 Le folklore indien est consigné dans de volumineux recueils dont voici les principaux : *Jātakatthavaṇṇanā*, éd. V. Fausböll, 7 vol., L., 1877-97; tr. E. B. Cowell, 7 vol., Cambridge, 1895-1913; tr. partielles de T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth-Stories*, C., 1880; C. Rhys Davids, *Stories of the Buddha*, L., 1929. — *Cariyāpiṭaka*, éd. R. Morris, L., 1882; tr. B. C. Law, *Minor Anthologies of the Pāli Canon*, III, L., 1938. — *Divyāvadāna*, éd. E. B. Cowell et R. A. Neil, Cambridge, 1886; tr. partielle, H. Zimmer, *Karman, ein buddhistischer Legendenkranz*, Münich, 1925. — *Mahāvastu*, éd. Senart, 3 vol., P., 1882-97; tr. J. J. Jones, 3 vol., L., 1949-56. — *Avadānaśataka*, éd. J. S. Speyer, 2 vol., St.-Pétersbourg, 1902-1909; tr. L. Feer, P., 1891. — *Jātakamālā*, éd. H. Kern, Boston, 1891; tr. J. S. Speyer, L., 1895. — F. A. Schiefner, *Tibetan Tales derived from Indian sources*, L., 1882. — E. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vol., P., 1910-34; A. Foucher, *Les Vies antérieures du Bouddha*, P., 1955.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des récits d'aventures, des contes pour rire ou des contes de fées. Les Grecs bavards ne pouvaient manquer d'amuser les Indiens par leurs récits merveilleux et, en retour, l'inépuisable folklore indien ne pouvait les laisser indifférents. Comme en des vases communicants, le réservoir inépuisable des légendes indiennes se mêla à celui, presque aussi riche, des contes occidentaux. De là la création d'une immense littérature narrative universelle en perpétuel accroissement, œuvre commune du paganisme gréco-romain, du mazdéisme et du zoroastrisme iraniens, du judaïsme et du christianisme syriens, enfin du bouddhisme indien. Soumis à un brassage perpétuel, récits, contes, légendes et fables, transportés d'un bout à l'autre du monde, ne tardèrent pas à éliminer, pour autant qu'ils en aient eu, les traits locaux caractéristiques susceptibles de trahir leur origine, pour revêtir un aspect universel les mettant au goût et à la portée de tout le monde. Au cours des siècles, la légende bouddhique puisa une partie de son inspiration dans cette littérature orale composite et, dans sa biographie des vies antérieures du Buddha comme de son existence dernière, se multiplieront des passages rappelant de près ou de loin une légende grecque, un conte d'Hérodote, un récit oriental ou biblique, une péricope évangélique. On reviendra plus loin sur le sujet, mais il faut noter dès maintenant que les analogies sont plus superficielles que profondes : elles se dissipent dans un contexte nouveau et finissent le plus souvent par s'effacer. Les Indiens ont une puissance d'assimilation inégalée, et repensent à leur façon tout ce qui leur vient de l'étranger; il y a longtemps que l'historien arabe al-Bīrūnī constatait : « Dites quelque chose à un Hindou, il vous répétera demain votre leçon en indien, et vous n'y reconnaîtrez pas grand'chose ».

En littérature, comme dans le domaine artistique, les influences du milieu hellénistique sont indéniables, mais difficiles à déceler dès l'abord, tout apport étranger ayant été rapidement assimilé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE V

PÉRIODE DES ŚAKA-PAHLAVA

Traits généraux de la période. — Au cours de cette période allant *grosso modo* de l'an 100 a. C. à l'an 75 p. C., interviendront successivement les Scytho-Parthes (Śaka-Pahlava) dans le Nord-Ouest, les Cedi et les premiers Śātavāhana respectivement au Kaliṅga et au Dékhan septentrional, enfin, à Ceylan, le groupe des « Onze rois ». Sur cette période, l'une des plus obscures de l'histoire de l'Inde, les renseignements sont rares, fragmentaires et souvent contradictoires : de brèves indications éparses dans la littérature indienne et notamment les textes jaina; quelques inscriptions en brāhmī ou kharoṣṭhī, de lecture douteuse et se référant pour la plupart à des ères inconnues; enfin des monnaies trop nombreuses, frappées par les dynastes les plus obscurs. Aussi la séquence et la date des règnes sont-elles encore sujettes à discussion. Les publications les plus récentes, qui ne marquent pas toujours un progrès sur les précédentes, s'écartent fréquemment des remarquables travaux consacrés à la période en question par E. J. Rapson, W. W. Tarn, A. Foucher et Sir John Marshall. Il convient, pour la facilité du lecteur, de résumer brièvement le système chronologique adopté dans le présent chapitre.

1. Au cours des chapitres précédents, on a vu le Nord-Ouest de l'Inde subir successivement le joug de la Perse achéménide (559-328), de la soldatesque macédonienne (327-312) et enfin de Séleucos Ier (312-306), avant de faire retour, en 305, à la mère patrie. Durant plus d'un siècle (305-190), il gravita dans l'orbite de l'empire indien des Maurya. Celui-ci ne s'était pas encore effondré, que les rois grecs de Bactriane s'emparaient de haute lutte des districts indiens du Nord-Ouest et établissaient sur leur sol des royaumes indo-grecs dont le dernier se prolongea jusqu'aux environs de l'an 30 a. C.

L'élimination progressive des Yavana ne rendit point au Nord-Ouest sa liberté. A la domination grecque succéda celle des Śaka-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pahlava dont l'apparition en Inde se situe vers l'an 110 a. C. et se poursuivit dans le Nord-Ouest jusqu'aux environs de l'an 60 p. C.

Entre les années 174 et 129 a. C., les peuples d'Asie Centrale, et notamment les Yue-tche, connurent une longue période d'agitation. Sous leur poussée, les Scythes orientaux (Saka Tigrakhauda, comprenant les tribus des Messagètes, Sacaraucae et Dahae réparties entre Caspienne et Iaxartes) enlevèrent la Bactriane au roi grec Hélioclès (140 a. C.) et, poursuivant leur marche vers le sud, se heurtèrent au royaume des Parthes Arsacides (entre 128 et 120 a. C.). Ayant ravagé la Parthie, ils allèrent occuper en masse la province perse de Drangiane, sur les rives de l'Helmand, et renforcèrent ainsi considérablement leurs congénères, les Saka Haumavarga (Scythes Amurgioi) qui avaient transformé la région en « Pays Scythe » (Śakasthāna, Sijistān, Séistān).

Expulsés de cette contrée par le Suren du roi parthe Mithridate II, les Śaka se portèrent vers l'est et, par les routes d'Arachōsie et de Gédrōsie, se répandirent jusque dans le Sindh. C'est ainsi que, vers l'an 110 a. C. (date douteuse), l'ancienne Patalène devint le berceau d'une Indo-Scythie (Śakadvīpa des Indiens, Ἰνδοσκυθία des Grecs) à partir de laquelle les Scythes s'élancèrent à la conquête de l'Inde.

Entre 90 et 53 a. C., les Śaka de Mauès occupent le Gandhāra (Puṣkarāvatī) et le Penjab occidental (Taxila), et cette poussée marque la fin du royaume grec occidental. Simultanément, des satrapes scythes s'installent sur le Haut Indus, dans la région de Chukhsa, et sur les rives de la Yamunā, à Mathurā.

Quelque temps avant l'an 58 a. C., des Sāhi scythes se répandent au Surāṣṭra (Kāthiāwār et Gujarāt) et gagnent l'Avanti (Mālwá, capitale Ujjayinī). En 58, Vikramāditya, roi du Mālwā, et peut-être vassal d'un Śātavāhana du Dékhan, les expulse d'Ujjayinī, et cette victoire marque le point de départ de la fameuse ère indienne, dite « Ère Vikrama ».

[Cent trente-cinq ans plus tard, en 78 p. C., point de départ de l'ère Śaka, un retour offensif des Śaka provoquera la création, en Inde occidentale et centrale, de deux royaumes scythes : 1. le royaume des satrapes Kṣaharāta, qui sera détruit en 124 p. C. par le roi Śātavāhana, Gautamīputra Śātakarṇi; 2. le royaume des Grands satrapes d'Ujjayinī qui se maintiendra jusqu'à la fin du IVe siècle p. C. pour s'effondrer sous les coups de l'empereur indien Candragupta II].

Entre les années 38 à 30 a. C., le Śaka Azès Ier conquiert, à l'est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Jhelum, les dernières possessions du royaume grec oriental (Śākala), et recueille à l'ouest, au Kapiśa, l'héritage du roi grec Hermaios.

Au début de l'ère chrétienne, les Parthes Arsacides, ayant conclu une trève avec les Romains, parviennent à imposer leur autorité aux Śaka de l'Inde. Nommé, vers 19 p. C., Suren du roi parthe Artaban III, le pahlava Gondopharès se porte, vers l'an 25 p. C., à l'attaque de l'Indo-Scythie et conquiert rapidement la presque totalité des possessions Śaka. Parmi les rois de l'époque, Gondopharès est seul à émerger du brouillard de la numismatique et de l'épigraphie pour prendre place dans la littérature. La légende chrétienne et païenne le met en rapport avec l'apôtre saint Thomas et le thaumaturge néoplatonicien Appolonios de Tyane; mais il s'agit là de traditions tardives et apocryphes.

Vers l'an 60 p. C., à la fin du règne de Pacorès, successeur de Gondopharès, le Nord-Ouest de l'Inde tombe aux mains des rois Kuṣāṇa, venus de Bactriane.

2. Tandis que ces événements se déroulaient à l'ouest, l'effondrement, vers 40 ou 30 a. C., du royaume indien des Śuṅga-Kāṇva amena sur le continent la formation de deux nouvelles puissances : les Śātavāhana du Dékhan septentrional et les Cedi du Kaliṅga. Les trois premiers Śātavāhana, qui régnèrent entre 60 et 17 a. C., triomphèrent des luttes qui les opposèrent aux Kāṇva et aux Śaka et créèrent, autour de Pratiṣṭhāna, un empire du Dékhan dont le pouvoir s'étendit du Mālwā oriental jusqu'au district d'Aurangābād (Hyderābād) en passant par le Mahārāṣṭra. Sous leur roi Kkāravela (28-17 a. C.), les Cedi du Kaliṅga connurent de vifs, mais éphémères succès.

3. Entre l'an 20 a. C. et l'an 75 p. C., les successeurs du célèbre Vaṭṭagāmaṇi qui occupèrent le trône de Ceylan furent au nombre de onze. Quelques-uns se signalèrent par leur cruauté (Coranāga) ou leurs débordements (Anulā), d'autres, au contraire, par leur piété bouddhique et leur générosité (Bhātikābhaya et Mahāḍāthika).

*
**

Frappés de crainte et de stupeur à l'arrivée des hordes scythes, les Indiens en général et les bouddhistes en particulier n'eurent pas trop à s'en plaindre. Les atrocités et les destructions ne mar-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quèrent que la prise de contact. Humanisés par leur long séjour en Parthie et se piquant eux aussi d'hellénisme, les Śaka continuèrent dans le Nord-Ouest la politique inaugurée par les Yavana, et reprirent à leur compte les institutions et les coutumes établies. Tout en restant fidèles aux croyances iraniennes, ils se montrèrent favorables aux bouddhistes, et les satrapes scythes de Chukhsa (Liaka Kusūlaka, Pātika, Arṭa, Kharahostès, Maṇigula) comme ceux de Mathurā (Rājuvula, son épouse Ayasia Kamuïa, et son fils Śoḍāsa) figurent au palmarès des bienfaiteurs de la Communauté pour avoir doté princièrement les établissements des Sarvāstivādin et des Mahāsāṃghika. Quant aux Pahlava, ils se signalèrent, sinon à l'intérieur de leurs frontières au moins au dehors, par une extrême tolérance en matière religieuse. On voit mal comment Gondopharès serait entré de plain-pied dans la légende chrétienne et païenne s'il avait fait preuve de sectarisme ou d'étroitesse d'esprit.

Il n'empêche que, pour atteindre ces esprits frustes et superficiellement hellénisés, la prédication bouddhique dut modifier ses méthodes et substituer à ses longs et savants sūtra une catéchèse plus modestes : de courtes stances, censément douées de puissance magique et exprimant de manière frappante la quintessence de la doctrine, ou encore des listes alphabétiques permettant de retenir aisément les vérités fondamentales. Ces procédés un peu enfantins témoignent sans doute de la souplesse et de l'ingéniosité des propagandistes ; elles ne marquent pas un progrès dans la diffusion de la doctrine. Mais bientôt celle-ci pourra être exposée au long et en détail aux Chinois, qui auront accès, en traduction, à l'énorme littérature bouddhique.

Dans un autre domaine, c'est à l'époque qui nous occupe, aux approches de notre ère — et non pas au IIe siècle a. C., comme on l'a cru longtemps — que les bouddhistes prirent l'habitude, là où le sol le permettait et plus particulièrement dans les Ghāts occidentaux, de se tailler des caityagṛha et des vihāra dans la roche vive. Il conviendra donc d'examiner ici les premières créations de cette architecture rupestre qui continuera à être pratiquée durant de longs siècles.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. — FAITS HISTORIQUES

1. — LES ŚAKA-PAHLAVA [1]

LE MONDE SCYTHE. — Ce ne furent pas des Indiens, mais des hordes barbares en provenance d'Asie Centrale, qui mirent fin à l'occupation grecque dans le Nord-Ouest de l'Inde. Parmi ces peu-

[1] Sur les Scythes en général, voir E. H. MINNS, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913; M. ROSTOVTZEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922; *Skythen und der Bosporus*, I, Berlin, 1931; E. HERZFELD, *Sakastān*, Arch. Mitt. aus Iran, IV, Berlin, 1932; R. GROUSSET, *L'empire des steppes*, P., 1939; W. M. MAC GOVERN, *The early Empires of Central Asia*, Chapel Hill, 1939. — Sur la religion et les coutumes, E. BENVENISTE, *Traditions iraniennes sur les classes sociales*, JA, 1938, p. 529-549; *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Publ. de la Société des Études iraniennes, n° 15, P., 1938; J. PRZYLUSKI, *Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes*, RUB, 1937, n° 3-4, p. 1-30 (que les Śākya seraient des Scythes); *Les Mages et les Mèdes*, RHR, CXXII, 1940, p. 85-101; *Le culte de l'étendard chez les Scythes et dans l'Inde*, Zalmoxis, I, 1938, p. 13-19.

Sur les Parthes, *Cambridge Ancient History*, XI, ch. 3, par M. ROSTOVTZEFF; X, ch. 14, par W. W. TARN (avec bibliographie); N. C. DEBEVOISE, *A Political History of Parthia*, Chicago, 1939; C. HUART et L. DELAPORTE, *L'Iran Antique*, P., 1943, p. 319-340; R. GHIRSHMAN, *L'Iran des origines à l'Islam*, P., 1951, p. 216-258.

Sur l'époque Scytho-Parthe dans l'Inde, le magistral exposé de E. J. RAPSON, *Scythian and Parthian Invaders*, dans *Cambridge History of India*, I, p. 563-592. « Tout tient dans le système de Rapson » écrivait L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas ...*, p. 275. Sur ce système, des précisions ou des hypothèses dans W. W. TARN, *Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Cambridge, 1951, ch. VII et VIII; A. FOUCHER, *La vieille route de l'Inde*, II, P., 1947, p. 220-222; SIR JOHN MARSHALL, *Taxila*, I, 1951, p. 44-66.

Les ouvrages récents tendent à s'écarter du système chronologique de Rapson: J. E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW, *The « Scythian » Period*, Leiden, 1949, refoule les Śaka d'Ujjayinī et de Mathurā aux débuts du dernier siècle de l'ère ancienne, et fait régner les Indo-Parthes dans la seconde moitié du même siècle (Mauès entre 60 et 50, Azès entre 50 et 30; Gondophernès entre 30 et 15 a. C. — S. CHATTOPADHYAYA, *The Sakas in India* (Viśvabhāratī Annals, VII), Santiniketan, 1955, situe l'avènement de Mauès aux environs de 32 a. C., et le fait régner jusqu'en 20 p. C. — Dans l'History and Culture of the Indian People, II, *The Age of Imperial Unity*, Bombay, 1951, p. 127, D. C. SIRCAR propose les dates suivantes : Mauès, c. 20 a. C. - 22 p. C.; Azès Ier, c. 5 a. C. - 30 p. C.; Azilisès, c. 28-40 p. C.; Azès II, c. 35-79 p. C.

Sur le langage des Śaka et de Pahlava, voir ci-dessous.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plades qui se mirent en branle au cours du IIe siècle av. J.-C., il faut accorder la première place aux Yue-tche et aux Śaka.

Tandis que les premiers, du point de vue ethnographique, sont encore mal identifiés, les seconds, de langue indo-européenne et de race iranienne, sont connus de l'histoire dès le VIIIe siècle avant notre ère. Hérodote leur a consacré une longue notice dans ses *Histoires* (IV, 1-144). Ils sont appelés Scythes par les Grecs, Saka par les Iraniens et Śaka par les Indiens et, par ces derniers, étroitement associés aux Pahlava (Parthes).

Nomades invétérés, les Scythes étaient répartis en diverses tribus, chacune ayant son roi et ses chefs subordonnés. Ceux-ci étaient inhumés dans de larges tombes (*kurgan*) avec leurs chevaux et leurs serviteurs. Les armées scythes consistaient en archers montés, rompus à la tactique de la « terre brûlée ». Ils ne cultivaient pas le sol, mais se bornaient à exploiter les récoltes des populations sédentaires exposées à leurs razzias. Dans la région de la Mer Noire, ils vendaient le surplus aux Grecs du Pont, et se procuraient en échange de la poterie et de la vaisselle de métal. Les tombes scythes ont livré à profusion des ornements d'or (extrait des carrières de l'Oural) montrant une préférence marquée pour les motifs animaliers et avec des représentations de scènes de chasse d'une excellente facture artistique.

L'inscription de Darius à Naqš-i-Rustam (KENT, p. 137), signale trois groupes de Saka :

a. Les *Saka Tigrakhauda* « porteurs de casques à pointe », comprenant les puissantes tribus des Messagètes, des Sacaraucae et des Dahae, répartis sur le territoire s'étendant entre la Mer Caspienne et l'Iaxartes. Ce sont les Scythes Σάκαι mentionnés par Hérodote (VII, 64) et qui servirent dans les armées de Xerxès avec leurs voisins, les Bactriens. « Ils avaient sur la tête, dit l'historien, des bonnets finissant en pointe et se tenant droits et raides » (περὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι κυρβασίας ἐς ὀξὺ ἀπηγμένας ὀρθὰς εἶχον πεπηγυίας).

b. Les *Saka Haumavarga,* qui sont les Σάκαι Ἀμυργίοι d'Hérodote (VII, 64). Ils occupaient vraisemblablement, dans la province perse de Drangiāna, la vallée de l'Helmand, région qui fut dans la suite désignée sous le nom de « Patrie des Śaka » (Śakasthāna, Sijistān, Séistān).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c. Les *Saka Paradraya* ou « Scythes d'outre-mer », habitant les steppes de la Russie, au nord de la Mer Noire.

Au VIIe siècle avant notre ère, ces derniers parcouraient les territoires situés entre les Karpates et le Don et comportant à l'est les steppes arides entre Don et Dniéper, à l'ouest les plaines fertiles du « Pays de la terre noire ». Entre 650 et 620 a. C., un groupe d'envahisseurs scythes conquit la Haute Mésopotamie et la Syrie, tandis qu'une autre vague s'avançait le long des Karpates jusqu'au Moyen Danube. Cependant le gros des forces scythes demeurait en Russie méridionale. C'est là que, vers 512, ils repoussèrent victorieusement une invasion du roi de Perse Darius, et qu'en 325 ils détruisirent le corps expéditionnaire du général d'Alexandre Zopyrion. Mais après l'an 300, ils furent chassés des Balkans et d'Europe Centrale par les Celtes et, au cours des siècles qui suivirent, ils furent remplacés en Russie méridionale par les Sarmates. Quelques Scythes trouvèrent un refuge en Crimée et en Roumanie (Dobroudja), mais sous l'Empire romain, les Scythes d'Europe ne jouèrent plus aucun rôle politique.

Tout aussi mouvementée fut l'histoire des Scythes d'Asie. Sous la poussée d'autres peuples d'Asie Centrale, les Śaka de l'Iaxartes et de la Caspienne envahirent l'empire parthe au cours du IIe siècle a. C. Refoulés par Mithridate II le Grand, une partie d'entre eux alla renforcer les Śaka du Séistān, sans pouvoir toutefois se maintenir longtemps parmi eux. Rejetés vers l'est, les envahisseurs, traversant le Baluchistān, allèrent occuper la région du Sindh inférieur (Abiria et Patalène des Grecs), qui reçut dès lors le nom de Śakadvipa. C'est de cette base qu'ils partirent au cours du Ier siècle av. J.-C. à la conquête de l'Inde du Nord-Ouest : une première vague, remontant le cours de l'Indus, poussa au Penjab occidental et à Taxila; une seconde, se portant en direction du sud-est, occupa successivement le Kacchā (Cutch), le Surāṣṭra (Kāthiāwār et Gujarāt) et la région côtière jusqu'au port de Bharukaccha (Broach); de là, traversant la Narmadā, elle atteignit Ujjayinī, capitale de l'Avanti.

Les paragraphes suivants traiteront tour à tour des mouvements des Yue-tche et des Śaka en Asie Centrale, de l'invasion de l'Empire parthe, enfin de la conquête de l'Inde.

Yue-tche et Śaka en Asie Centrale (174-129 a. C.). — Nous sommes surtout renseignés sur ce mouvement de peuples par les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

histoires chinoises : chapitres 110 et 123 du *Che-ki* ou *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien (mort vers l'année 80 a. C.) ; chapitres 61 et 96 *a* du *Ts'ien-Han chou* ou *Histoire des Han antérieurs*, écrite par Pan Kou (mort en 92 ou 91 de notre ère) et achevée par Pan Tchao (mort après 102) [2].

Au début du IIe siècle, les Yue-tche vivaient « entre Touen-houang et les K'i-lien-chan », dans le Kan-sou occidental, où plus tard le géographe grec Ptolémée (VI, 16) signalera le peuple des Thagouroi, un mont Thagouron et une ville Thogara. Ils étaient nomades, se déplaçant çà et là avec leurs troupeaux ; ils avaient les mêmes coutumes que les Hiong-nou de la Mongolie orientale ; leurs archers s'élevaient au nombre de dix ou vingt myriades. Primitivement, ils étaient forts et faisaient peu de cas des Hiong-nou. Mais lorsque Mao-touen (209-174 a. C.) devint roi, il attaqua et défit les Yue-tche. Son successeur, le chan-yu Lao-chang des Hiong-nou (174-160 a. C.), tua même le roi des Yue-tche, et fit de son crâne une coupe à boire. Un petit groupe de Yue-tche se sépara de l'ensemble et gagna les montagnes du N.-E. du Tibet, le « Richthofen Range », où ils seront désormais connus des Annales chinoises sous le nom de Siao Yue-tche « Petits Yue-tche ». La grande masse, émigrant en direction de l'ouest, devait finalement atteindre la Bactriane : on les appelle Ta Yue-tche « Grands Yue-tche ».

Au cours d'une première campagne (c. 172-161 a. C.), les Ta Yue-tche, marchant vers l'ouest, gagnèrent la région de l'Issik-kūl, entre l'Ili et le Ferghāna. Ils s'emparèrent du pays des Wou-souen et tuèrent leur roi Nan-teou-mi. Puis, continuant vers l'ouest, ils refoulèrent les Sai (Śaka) : le Sai-wang (roi des Śaka), fuyant en direction du sud, se rendit maître du Ki-pin.

Cependant le fils du roi des Wou-souen Nan-teou-mi, resté orphelin dès le berceau, avait été miraculeusement nourri par une louve et un corbeau, et recueilli par le roi des Hiong-nou. Devenu grand, ce prince, qui avait nom Kouen-mo, attaqua les Yue-tche et les battit.

[2] Ces sources sont étudiées dans A. WYLIE, *Notes on the Western Regions*, Journal of the Anthropological Institute, X, 1881, p. 20 (tr. des ch. 96 (1) et 61 (1-6) du *Ts'ien-han chou*) ; XI, 1881 (tr. du ch. 96 (2) du *Ts'ien-han chou*) ; P. PELLIOT, *Tokharien et Koutchéen*, JA, 1934, p. 23-106 ; HANEDA TŌRU, *A propos des Ta Yue-tche et des Kouei-chouang*, Bull. de la Maison Franco-Japonaise, IV, 1933, p. 1-28 ; R. GROUSSET, *L'orientalisme et les études historiques*, Revue historique, Bulletin Critique, CLXXXI, fasc. I, janv.-mars, 1937.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Au cours d'une seconde campagne qui se situe entre 133 et 129, « les Yue-tche s'enfuirent au loin et passèrent au Ta-yuan (Ferghāna) ; à l'ouest, ils battirent les Ta-hia (habitants de la Bactriane) et les soumirent. Alors ils mirent leur quartier général au nord du fleuve Wei (Oxus) » (*Che-ki,* ch. 123). Le *Ts'ien-Han chou* ajoute que le roi du pays des Ta Yue-tche avait son gouvernement à Kien-tche tch'eng (peut-être Marakanda ou Samarqand) et que les Ta-hia (Bactriens) se soumirent sans résistance : « Les Ta-hia à l'origine n'avaient pas de grands chefs. Dans les villes et les hameaux, ils établissaient souvent de petits chefs. C'était un peuple faible, craignant la guerre. C'est pourquoi, à la venue des Ta Yue-tche, tous se soumirent. Tous reçurent les envoyés chinois » (*Ts'ien-Han chou,* ch. 96 a). La soumission de la Bactriane était un fait accompli, en 128, lors du voyage de l'envoyé chinois Tchang K'ien dans les régions occidentales.

A cette date, il y avait quelques années déjà que les Grecs du royaume oriental avaient évacué la Bactriane : vers 140, Hélioclès, épuisé par ses campagnes indiennes, s'était retiré au sud de l'Hindū-kush, abandonnant sans défense les indigènes bactriens aux incursions du Nord. Les historiens classiques y font une brève allusion : « Les plus connues des tribus nomades qui enlevèrent la Bactriane aux Grecs sont les Asioi, les Pasianoi, les Tokharoi (Yue-tche des *Annales chinoises*) et les Sakarauloi (tribu Śaka) [3], tous peuples venus des régions situées de l'autre côté de l'Iaxartes, c'est-à-dire de la rive qui fait face aux possessions [actuelles] des Sakai et à la Sogdiane et qui se trouvait alors occupée par les Sakai eux-mêmes » (Strabon, XI, 8, 2). Trogue-Pompée dit à son tour que « les Saraucae et les Asiani, peuplades scythiques, s'emparèrent de Bactres et de la Sogdiane » (*Prologue* XLI, éd. Chambry, t. II, p. 306).

En confrontant ces renseignements, on peut croire que la Bactriane fut enlevée aux Grecs vers 140 par diverses tribus nomades parmi lesquelles les Śaka, avant de passer, vers 129, aux mains des Ta Yue-tche ou Tokharoi.

Invasion de la Parthie par les Śaka (128-110 a. C.). — Sous le règne de Mithridate Ier (171-13.), la Parthie était devenue un puis-

3 L'identification de ces diverses peuplades a été très discutée. Voir la bibliographie du sujet et une critique constructive dans H. W. Bailey, *Recent Work in « Tokharian »*, Transactions of the Philological Society, 1947, p. 126-153.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sant empire. Entre les années 160 et 145, Mithridate avait enlevé deux satrapies au roi de Bactriane Eucratidès, conquis la Médie, pénétré jusqu'en Mésopotamie et établi sa capitale à Séleucie. Appelé au secours par les Grecs de la région, le séleucide Démétrios II Nicatōr fut vaincu et capturé (140-139) par lui.

Mithridate Ier eut pour successeur Phraate II (137-128). Le nouveau roi eut à faire face à la tentative du séleucide Antiochos VII Sidétès (138-129) qui entendait libérer son frère Démétrios II et reconquérir les provinces perdues. Les débuts de la campagne furent désastreux pour les Parthes. Antiochos VII pénètre en Mésopotamie, remporte trois victoires successives et atteint Ecbatane. Phraate II est contraint de traiter (129) : il libère Démétrios II qu'il retenait en captivité depuis dix ans, évacue toutes les provinces conquises à l'exception de la Parthiène et s'engage à payer tribut. Mais l'incurie des Grecs réduisit leurs succès à néant. Les exactions de la soldatesque grecque cantonnée en Médie révoltent la population; le mécontentement est exploité par les agents parthes; un soulèvement éclate; la déroute d'Antiochos est totale; lui-même est tué, et une partie de son armée est incorporée dans les troupes parthes.

Décidé à exploiter sa victoire, Phraate II avait résolu de porter la guerre en Syrie, mais les mouvements des Scythes le rappelèrent à la défense de ses frontières. « Les Scythes avaient été, sous promesse de récompense, appelés au secours des Parthes contre Antiochos [VII], roi de Syrie; mais, étant arrivés lorsque la guerre était finie, ils s'étaient vus frustrés de récompense sous prétexte qu'ils étaient venus trop tard. Fâchés d'avoir fait pour rien un si long voyage, ils demandèrent à être indemnisés de leur fatigue ou à être employés contre un autre ennemi. Irrités de la réponse méprisante qu'on leur fit, ils se mirent à ravager le territoire des Parthes... Phraate conduisit à la guerre avec lui un corps de Grecs faits prisonniers dans la guerre d'Antiochos, qu'il avait traités avec hauteur et cruauté, sans songer aucunement que la captivité n'avait pas adouci leurs sentiments hostiles et que les vexations révoltantes les avaient encore exaspérés davantage. Aussi, en voyant plier l'armée des Parthes, ils passèrent dans les rangs ennemis et se vengèrent, comme ils le désiraient depuis longtemps, de leur captivité par un sanglant massacre de l'armée parthe et du roi Phraate lui-même » (Justin, XLII, 1, 2-5).

A Phraate II succéda son oncle paternel Artaban II (128-123). Ayant porté la guerre chez les Tochariens, il fut blessé au bras et mourut aussitôt (Justin, XLII, 2, 2).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il y a tout lieu de supposer que les Scythes ou Śaka conquirent, vers 130, une grande partie de l'empire parthe. Selon Herzfeld [4], ils fondèrent la dynastie scythe d'Adiabène à l'est du Tigre et peut-être la Caracène (Muhammarah) sur le Golfe Persique. D'après Ghirshman [5], les envahisseurs se répandirent en deux directions : les uns poussant droit vers l'ouest par Merv, Hécatompylos, Ecbatane, tandis que les autres se dirigeaient vers le sud en descendant de Merv à Hérat, vers la riche province du Séistān. Justin (XLII, 2, 1) se borne à dire qu'après avoir ravagé la Parthie, les Scythes, contents de leur victoire, s'en retournèrent dans leur propre pays (*in patriam revertuntur*). Mais on sait d'après les renseignements signalés plus haut, que cette patrie n'était pas seulement celle des Saka Tigrakhauda de la Caspienne et de l'Iaxartes, mais encore des Saka Haumavarga ou Ἀμυργίοι du Séistān. Dans cette dernière province, les Scythes étaient nombreux : on croit que Mithridate Ier, quelque vingt-cinq ans auparavant, y avait établi ses mercenaires Śaka et que cette date — 155 a. C. — serait le point de départ d'une ancienne ère Śaka utilisée par certaines inscriptions indiennes en kharoṣṭhī.

Quoi qu'il en soit, c'est au fils et successeur d'Artaban, Mithridate II (123-88), qu'il fut donné de rétablir la situation : « Ses exploits lui valurent le surnom de Grand; il livra aussi quelques combats heureux contre les Scythes, et vengea l'outrage fait à ses parents » (Justin, XLII, 2, 3 et 5). Son vassal le Suren, appartenant à l'une des sept grandes familles parthes, engagea avec les Śaka une lutte soutenue, les expulsa de Parthie et du Séistān et reçut en récompense comme fief personnel le Séistān dont la capitale se trouvait à Alexandrie-Prophthasia.

Expulsés vers l'an 120 de leur seconde patrie, les Śaka, refaisant en sens inverse la route parcourue autrefois par Cratéros, général d'Alexandre, longèrent la rive gauche de l'Helmand, pénétrèrent en Arachōsie et, par les passes de Bolan ou de Mulla, atteignirent les districts de l'Indus Moyen (Abiria du *Périple*, 41, et de Ptolémée, VII, 1, 55) et de l'Indus inférieur (Patalène de Strabon XV, 1, 13, de Ptolémée, VII, 1, 55, etc.). La région du Sindh, dont la conquête était terminée vers 110 a. C., devint pour les Scythes la base d'opé-

[4] E. Herzfeld, *Iran in the Ancient East*, p. 191.
[5] R. Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, P., 1951, p. 221.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

ration à partir de laquelle ils devaient conquérir l'Inde du Nord-Ouest. Lorsque quelques décades plus tard, vers 62 a. C., ils l'eurent agrandie de la presqu'île de Cutch et du Kāthiāwār, elle reçut justement le nom d'Indoscythie : « Quant à la région entière située le long de la partie restante de l'Indus, elle porte le nom générique d'Indoscythie; la portion qui est sur la parallèle des bouches est la Patalène; celle qui est au-dessus, l'Abiria; celle qui entoure les bouches de l'Indus et le golfe Kanthikos est la Syrastrène » (Ptolémée, VII, 1, 55).

Conquête de l'Inde par les Śaka et Pahlava (90 a. C.-50 p. C.). — Durant un siècle et demi, le Nord-Ouest fut au pouvoir des envahisseurs Śaka, agissant tantôt pour leur propre compte, tantôt au nom du pouvoir central parthe qui finit par les frustrer du fruit de leurs conquêtes. Les Indiens qui, dans leurs listes de peuplades, associent étroitement les Śaka-Pahlava aux Yavana, les enveloppent d'un même mépris : la *Manusmṛti* (X, 43-44) les tient pour des races déchues par degrés au rang des Śūdra « par l'omission des sacrements et la non-fréquentation des brâhmanes ».

Maués (90-53 a. C.). — Le premier conquérant scythe avait nom Maués ou Mauakès en grec, Moa ou Moga en sanskrit, Mou-k'oua en chinois. Des inscriptions en kharoṣṭhī provenant de Mānsherā, district de Hazāra (Konow, p. 20), de Fatehjang district d'Attock (Id., p. 22), et de Taxila (Id., p. 28-29) et datées, les deux premières de l'an 68, la troisième de l'an 78 de la vieille ère Śaka débutant vers 155 a. C.[6], prouvent qu'avant les années 87 et 77 a. C., « sous le règne du Grand Roi, le Grand Moga », les Śaka avaient pris possession du Penjab occidental et de Taxila. On est donc fondé à croire que vers 90 a. C. une horde Śaka, sous la conduite de Maués, remonta l'Indus sur ses deux rives et enleva, au roi Archébios (?), le royaume grec de Taxila. Le monnayage de l'époque confirme cette conquête, car Maués qui se contente encore du titre de ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΑΤΟΥ frappe des monnaies du type « Tête d'éléphant : Caducée »

State Museum 7240

[6] Comme bien on pense, le point de départ de cette vieille ère Śaka est fort discuté : 155 a. C. (Tarn); 150 a. C. (Rapson); 129 a. C. (van Lohuizen de Leeuw), 123 a. C. (M. N. Saka). Pour St. Konow, sept ères différentes auraient été en usage durant les premiers siècles avant et après J.-C. : deux ères parthes, l'ancienne et la nouvelle, l'ère Vikrama (58 a. C.), l'ère d'Azès, l'ère débutant en 50 p. C., l'ère Śaka et l'ère de Kaniṣka. Voir un exposé et une discussion de la question dans van Lohuizen, *The « Scythian » Period*, p. 1-72.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et « Apollon : Trépied » inauguré à Taxila, les premières par Démétrios, les secondes par Apollodotos Ier.

En 88, le roi des Parthes, Mithridate II le Grand, mourait et son titre officiel de « Roi des rois » tomba en désuétude jusqu'en l'an 57, pour être repris alors par Orodès Ier. Coupant les derniers liens qui l'attachaient encore aux Arsacides, Maüès en profita pour se l'arroger. Il s'intitulera désormais sur ses monnaies bilingues ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΜΑΥΟΥ *Rajatirajasa mahatasa Moasa,* et sur l'inscription kharoṣṭhī de Taxila, *Maharayasa mahaṃtasa Mogasa* (Konow, p. 28). Quelques-unes de ces monnaies, du type Poseidon avec trident, commémorent peut-être une victoire navale sur l'Indus ou le Jhelum.

Les conquêtes de Maüès en direction de l'ouest furent très étendues : les monnaies du type « Éléphant : buffle indien » et « Déesse de Puṣkarāvatī : buffle indien » prouvent qu'il régna, non seulement à Taxila, mais encore à Puṣkarāvatī au Gandhāra. Les pièces du type kapiśéen « Zeus sur le trône », copiées d'Eucratidès et d'Antialcidas, donnent également à penser qu'il étendit sa domination sur le Kapiśa : toutefois, à sa mort survenue vers 53 a. C., ce n'est pas un Śaka mais un Grec, Amyntas, qui régnait sur les Paropamisades.

Maüès gouverna par l'entremise de satrapes une partie de ses possessions. La région de Chukhsa, sur le Haut Indus, comprenant la vallée orientale de Peshāwār et les districts actuels de Hazāra, Attock et Miānwāli, obéissait aux ordres du kṣatrapa Liaka Kusūlaka dont le nom figure sur la Plaque de cuivre de Taxila (Konow, p. 28) datant vraisemblablement de l'an 78 a. C., ainsi que sur des monnaies du type « *Pilei* des Dioscures » avec la légende grecque ΛΙΑΚΟ ΚΟΖΟΥΛΟ. Ce satrape, ainsi que son fils Pātika, appartenait à la famille scythe des Kṣaharāta dont des ressortissants régnèrent sur le Surāṣṭra et l'Avanti.

Il est douteux que l'empire de Maüès se soit étendu à l'est du Jhelum. Cependant, à son époque, des satrapes Śaka régnèrent à Mathurā où ils frappèrent monnaie. Les pièces imitées des princes indiens qu'ils avaient supplantés portent à l'avers la déesse Lakṣmī et au revers un cheval : ces khatapa ou mahakhatapa qui se succédèrent entre 87 et 38 a. C. avaient noms Śivaghoṣa, Śivadatta, Hagāmaṣa et Hagāna.

En sa qualité de Roi des rois (*sāhānu sāhi*) et de suzerain (*sāman-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tādhipati), Mauès avait sous ses ordres quantité de vassaux (*sāmanta*), parés du titre de roi (*sāhi*), mais en fait simples chefs de bande. Vers la fin de son règne, en tout cas peu de temps avant l'an 58 a. C. (point de départ de l'ère Vikrama), une défection de sāhi eut pour résultat l'extension de la puissance scythique en Inde occidentale et centrale au moment où l'empire Kāṇva, donnant déjà des signes de faiblesse, n'allait pas tarder à s'effondrer sous les coups des dissensions intestines et des armes Andhra. Un ouvrage Jaina, de date inconnue, le *Kālakācāryakathānaka*[7], rapporte les événements de la façon suivante :

Le maître jaina Kālaka, dont la sœur avait été enlevée par Gardabhilla, roi d'Ujjayinī [au service des Andhra?], se rendit au kūla des Sagakūla [kūla des Śaka, situé dans le Sindh]. Là, les vassaux (*sāmanta*) étaient appelés Sāhi « Rois », et leur chef suprême (*sāmantāhivaï*) Sāhāṇu sāhi « Roi des rois ». Kālaka demeura avec l'un de ces Sāhi, et lorsque ce chef, avec quatre-vingt-quinze autres Sāhi, tomba en disgrâce auprès du « Roi des rois »[Mauès?], Kālaka l'invita à l'accompagner en Hindugadesa (Hindukadeśa, continent indien). Ils traversèrent l'Indus (*uttariūṇa Sindhuṃ*), montèrent sur des bateaux (*samāruhiūṇa jāṇavattesu*), poussèrent jusqu'au Suraṭṭha [Surāṣṭra, actuellement Kāthiāwār et Gujarāt] et se partagèrent la contrée entre eux.

Lorsque l'automne arriva, le maître [Kālaka] le conduisit à Ujjayinī, où Gardabhilla fut fait prisonnier. Un Sāhi fut établi comme Roi des rois (*rāyāhirāya* = *rājātirāja*), et de cette manière la dynastie des rois Śaka fut fondée.

Quelque temps après, Vikramāditya, roi du Mālavā [et sans doute vassal des Śātavāhana du Dékhan] renversa cette dynastie Śaka et établit sa propre ère [l'ère Vikrama qui débute en 58 a. C.]. Mais cette dynastie fut aussi renversée par un autre roi Śaka qui fonda son ère propre lorsque 135 ans de l'ère Vikrama étaient déjà écoulés [l'ère Śaka débutant en 78 p. C.].

Il résulte de ce passage que, peu de temps avant l'an 58 a. C., des Sāhi scythes, se séparant du Roi des rois du Sindh, se répandirent en Aparānta et en Avanti et que Ujjayinī, la capitale, fut gouvernée durant quelque temps par un nouveau Roi des rois, indépendant de celui du Sindh. Chassés d'Ujjayinī en 58 par le roi indien Vikrama, les Śaka demeurèrent cependant sur la côte occidentale, au Surāṣṭra et dans les ports de Bharukaccha et de Śūrpāraka où

[7] Ed. H. Jacobi, ZDMG, XXXIV, 1880, p. 247 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

leur présence est signalée, au Ier siècle de l'ère chrétienne, par l'auteur du *Périple* (§ 41). Cent trente-cinq ans plus tard, un roi Śaka reconquit même l'Avanti et plaça sa capitale à Ujjayinī. Cette victiore qui se situe en 78 p. C., point de départ de la nouvelle ère Śaka, marque les débuts de deux royaumes Śaka distincts : celui des rois satrapes Kṣaharāta occupant le Surāṣṭra et l'Aparānta, et celui des grands satrapes d'Ujjayinī fixés en Avanti. Tous deux adoptèrent, croyons-nous, la nouvelle ère Śaka de l'an 78 p. C. et, si ce comput est exact, le premier royaume fut renversé dès l'an 124 p. C. par le roi Śātavāhana Gautamīputra Śrī Śātakarṇi, tandis que les satrapes d'Ujjayinī se maintinrent au pouvoir jusqu'aux environs de l'an 390 p. C., date à laquelle leurs possessions furent annexées à la couronne de l'empereur indien Candragupta II.

On reviendra, au volume suivant, sur l'histoire de ces deux principautés. Constatons dès maintenant qu'au début de la seconde moitié du derner siècle de l'ère ancienne, les Śaka détenaient une portion considérable du territoire indien :

1. Les possessions de Mauès s'étendaient sur l'Arachōsie, le Sindh, le Gandhāra et le Penjab occidental. Dans ces deux dernières provinces, ses états s'enfonçaient comme un coin entre les derniers représentants des royaumes grecs oriental et occidental. Sur ce dernier, réduit au territoire des Paropamisades ou du Kapiśa, régnait, vers la fin du règne de Mauès, un certain Amyntas que l'on croit grec. Soutenu probablement par les princes Yue-tche qui occupaient alors la Bactriane jusqu'au versant nord de l'Hindūkush, cet Amyntas s'était emparé du Kapiśa ou y avait proclamé son indépendance : il frappa des monnaies du type « Zeus sur le trône » avec légende en kharoṣṭhī. Il régna, coit-on, de 54 à 49 a. C., et eut pour successeur Hermaios.

2. La région de Chukhsa sur le Haut Indus était sous les ordres du Kṣaharāta Liaka Kusūlaka, vassal de Mauès.

3. Des satrapes Śaka gouvernaient en leur nom personnel la région de Mathurā.

4. Enfin, des Sāhi scythes, qui s'étaient soustraits à l'autorité de Mauès, avaient traversé l'Indus et gagné par mer la côte occidentale du Surāṣṭra. De là ils avaient poussé en Avanti et occupé, pour un temps, Ujjayinī d'où le roi Vikrama les avait expulsés.

Un indice de la puissance scythe à cette époque est le fait qu'au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dire du Pseudo-Lucien (*Macrobii*, 15) les Sakaraukes purent imposer aux Parthes un roi de leur choix, Sinatrucès (77-70), frère de Phraate II ou fils d'Arsacès Dikaios, qui avait longtemps vécu parmi eux. Mais la division et les rivalités entre princes Śaka, signalées par les historiens grecs, devaient causer leur perte.

Successeurs de Maués. — Les historiens ont émis des avis divergents sur l'ordre de succession des princes Śaka ou Pahlava qui suivirent Maués, mais le monnayage de l'Arachōsie a permis à Tarn et à Marshall d'établir le classement que voici :

Des monnaies d'argent copiées d'Hélioclès, mais d'un type spécial, représentant à l'avers le prince monté à cheval et au revers une effigie de Zeus debout et faisant face, barbu et la tête penchée, ont été frappées en Arachōsie successivement par :

a. Vononès et son légat Śpalahorès qualifié du titre, purement honorifique, de « frère du Grand Roi » : à l'avers, la légende grecque ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΟΝΩΝΟΥ; au revers, la légende kharoṣṭhī, *Mahārajabhrata dhramikasa Śpalahorasa.*

b. Vononès et Śpalagadamès.

c. Śpalirisès seul.

d. Śpalirisès et Azès Ier.

e. Azès Ier seul.

Des monnaies de cuivre, frappées également en Arachōsie, se rangent en deux groupes. Le premier représente à l'avers Héraclès de front se couronnant lui-même de la main droite et tenant dans la gauche la massue et la dépouille du lion; au revers, Athéna debout à gauche, avec le bouclier et l'épée. Elles ont été frappées par :

a. Vononès et Śpalahorès : à l'avers, la légende grecque ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΟΝΩΝΟΥ; au revers la légende kharoṣṭhī, *Mahārājabhrata dhramikasa Śpalahorasa.*

b. Vononès et Śpalagadamès.

Le second groupe représente à l'avers le roi à cheval dans un carré pointillé; au revers, Héraclès, nu et diadémé, assis sur un rocher, la massue sur les genoux. Ces monnaies ont été frappées successivement par :

a. Śpalyris (= Śpalahorès?) et Śpalagadamès : à l'avers, la légende grecque ΣΠΑΛΥΡΙΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΑΔΕΛΦΟΥ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ; au revers, la légende kharoṣṭhī, *Śpalahora putrasa dhramiasa Śpalagadamasa.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b. Azès Ier.

c. Azilisès.

Cette séquence a amené Tarn et Marshall [8] à restituer la succession de Mauès dans l'ordre : 1. Vononès et ses légats Śpalahorès (ou Śpalyris) et Śpalagadamès, 2. Śpalirisès, 3. Azès Ier, 4. Azilisès, 5. Azès II.

VONONÈS (53-40 a. C.). — Le titre impérial de Roi des rois devenu vacant par la mort de Mauès fut recueilli vers 53 par le Parthe Vononès, Suren de l'Iran oriental. En Arachōsie, sa suzeraineté fut reconnue par Śpalahorès ou Śpalyris, « Frère du Grand Roi », et son fils Śpalagadamès. Des monnaies de ces deux dynastes ayant été retrouvées dans les couches scythes de Sirkap, on peut croire qu'ils fonctionnèrent également à Taxila comme légats de Vononès. Ils entrèrent peut-être en conflit avec Amyntas, le roi grec du Kapiśa. Mais à la mort de ce dernier survenue vers 49, la domination parthe sur le Penjab occidental est momentanément interrompue. C'est encore un grec Hermaios (49-38 a. C.) qui succède à Amyntas au Kapiśa où il frappe des monnaies du type « Buste du roi : Zeus sur le trône » avec les légendes ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΕΡΜΑΙΟΥ, *Mahārajasa tratārasa Heramayasa.* Le même prince ne tarda pas à s'emparer du Gandhāra et du Penjab occidental où ses monnaies se retrouvent en assez grand nombre : elles portent à l'avers le buste du roi à droite avec une légende grecque effacée ; au revers la Nikè ailée tenant une guirlande dans la main droite et une palme dans la gauche, avec la légende kharoṣṭhī *Maharajasa Heramayasa* [9].

Après la disparition de Śpalagadamès survenue vers 49, le Suren Vononès établit comme légat et « frère » Śpalirisès. Sur une monnaie d'argent du type « Zeus debout », Śpalirisès porte en effet le titre de frère du roi. Mais il ne tarda pas à se rendre indépen-

8 *Greeks in Bactria*, p. 347 ; *Taxila*, I, p. 49-50.

9 A tort ou à raison, on a identifié Hermaios avec le Yin-mo-fou des sources chinoises, ce roi du Ki-pin qui entra en démêlés avec l'empereur de Chine Yuan-ti (48-33 a. C.). Ces événements sont relatés dans le *Ts'ien-Han chou*, ch. 96 a (cf. A. WYLIE, Journal of Anthropological Institute, X, 1881, p. 33 sq. ; O. FRANKE, *Beiträge aus chinesischen Quellen fur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens.* Abhandl. d. preuss. Akad. zu Berlin, 1904, no 1, p. 63 sq.). Pour l'interprétation, voir S. KONOW, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, p. XXIII-XXV ; W. W. TARN, *Greeks in Bactria*, p. 340 ; J. MARSHALL, *Taxila*, I, p. 48-49.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dant et à s'arroger d'abord le titre de « Grand Roi » en conjonction avec son fils Azès Ier, puis après la mort de Vononès, celui de « Grand Roi des roi ».

Śpalirisès (45-38 a. C.). — Les monnaies de cuivre où Śpalirisès figure avec son titre impérial BACIΛEΩN BACIΛEΩC MEΓAΛOY CΠAΛIPICOY, *Maharajasa mahaṃtakasa Śpalirisasa* sont du type « Zeus sur le trône », caractéristique de la ville de Kāpiśī. Il est douteux cependant que ce prince se soit réellement emparé du Kapiśa, car les Paropamisades semblent être demeurés aux mains des Grecs jusqu'à la mort d'Hermaios survenue vers l'an 30. Il est probable que le monnayage kapiśéen de Vononès visait seulement à affirmer de façon théorique les droits de la Parthie sur la région des Paropamisades.

Au temps de Vononès, des satrapes Śaka plus ou moins indépendants continuèrent à gouverner certains territoires du Nord-Ouest : Hagāmaṣa et Hagāna à Mathurā; Pātika à Chukhsa. Pātika, de la famille des Kṣaharāta, était fils de Liaka Kusūlaka, vassal de Maués. La plaque de cuivre de Taxila (Konow, p. 28) nous apprend que, du vivant de son père, il rétablit au nord de Taxila une relique « désétablie » du Bhagavat Śākyamuni ainsi qu'un monastère, méritant par ce fait le titre bouddhique de « Grand bienfaiteur » (*mahādānapati*). L'inscription du Chapiteau aux lions de Mathurā (Konow, p. 48) montre qu'il succéda à son père avec le titre de Mahākṣatrapa et qu'il eut sans doute comme collègue et voisin le kṣatrapa Mevaki Miyika.

Azès Ier (38-10 a. C.). — Azès Ier, fils de Śpalirisès, fut après Maués le dynaste Śaka le plus puissant. Du vivant de son père, vers 45, il portait déjà le titre de Grand Roi. Monté sur le trône, en l'an 38 environ, il hérita du titre impérial, comme le prouvent les monnaies arachosiennes du type « Roi à dos de cheval : Zeus debout », avec les légendes BAΣIΛEΩΣ BAΣIΛEΩN MEΓAΛOY AZOY, *Maharajasa rajarajasa mahatasa Ayasa.* Ce n'est pas sans étonnement que l'on voit défiler sur les monnaies du roi Śaka toutes les grandes figures du panthéon grec : Zeus, Poseidon, Pallas, Hermès, Héphaistos, la Nikè ailée et Dèmèter avec la corne d'abondance. Ses conquêtes furent considérables :

a. Il reprit à Hermaios le Gandhāra (Puṣkarāvatī) et le Penjab occidental (Taxila). La preuve en est qu'il frappa des pièces du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

type « Cité de Puṣkalāvatī : Bœuf indien » et « Éléphant : Buffle indien », caractéristiques de ces deux régions.

b. Il conquit à l'est du Jhelum sur les derniers Euthydèmides le royaume grec du Penjab oriental, capitale Śākala. En effet il refrappa certaines monnaies d'Apollodotos II et d'Hippostratos et adopta le type « Athèna Promachos » ou « Athèna », caractéristique de la maison des Euthydèmides.

c. Selon toute probabilité également, il annexa le Kapiśa à la mort d'Hermaios survenue vers l'an 30, car lui-même et son successeur Azilisès frappèrent des monnaies régionales du type « Zeus Niképhoros, debout avec sceptre » et « Zeus Niképhoros, assis sur le trône ».

d. La suzeraineté d'Azès s'étendit encore sur la région de Mathurā, où était en usage l'ère indienne dite Vikrama, laquelle débutait en l'an 58 a. C. Azès semble avoir adopté ce comput, tout en changeant son nom « ère Vikrama » en celui de « ère d'Azès (Ayasa) ». Seraient datées en ère d'Azès l'inscription de Śivarakṣita à Shahdaur (Konow, p. 17) dont le chiffre est effacé, la plaque de cuivre de Kālawān (J. Marshall, *Taxila*, I, p. 327) de l'an 134 (= 76 p. C.), et le rouleau d'argent de Taxila (Konow, p. 77) de l'an 136 (= 78 p. C.).

Azès Ier gouverna ses vastes possessions par personnes interposées :

a. Dans la satrapie de Chukhsa, Kharahostès, est mentionné sur le Chapiteau aux lions de Mathurā (Konow, p. 48) comme yuvarāja, fils d'Arṭa, époux d'Abuhola et père d'Ayasi Kamuïa. Cette dernière devait épouser Rajula ou Rājuvula, satrape de Mathurā. Kharahostès, qui succéda sans doute à Pātika comme satrape de Chukhsa, frappa des monnaies représentant à l'avers le roi à dos de cheval, la lance pointée, avec la légende grecque ΧΑΡΑΗΩCΤΕΙ CΑΤΡΑΠΕΙ ΑΡΤΑΟΥ, et au revers un lion à droite avec la légende kharoṣṭhī *Chatrapasa pra Kharaöstasa Artasa putrasa.*

b. Rājuvula, connu à la fois par des inscriptions et des monnaies, fut le satrape le plus puissant de l'époque. Ses nombreuses monnaies se rangent en quatre classes au moins [10] : 1. Des pièces d'argent portant à l'avers le buste du roi à droite avec la légende

10 Cf. J. Allan, *Catalogue of the Coins of Ancient India*, L., 1936, p. 185-189, à compléter par J. Marshall, *Taxila*, I, p. 54; II, p. 812-813.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

grecque (très effacée et incorrecte) ΒΑCΙΛΕΙ ΒΑCΙΛΕΩC CΩΤΗΡΟC ΡΑΖΥ; au revers Athèna Promachos, portant l'égide dans la main gauche, et lançant la foudre de la droite; légende kharoṣṭhī : *Apratihatacakrasa chatrapasa Rajuvulasa.* A noter que le type d'Athèna Promachos avait été inauguré au Penjab oriental (Śākala) par Ménandre et largement utilisé par toute la lignée des Euthydèmides. — 2. Des pièces de plomb frappées à Mathurā et représentant à l'avers la déesse Lakṣmī entre deux symboles avec la légende brāhmī *Mahākhatapasa Rājuvulasa.* — 3. Des pièces de plomb portant à l'avers un lion debout à droite et une légende grecque effacée; au revers, Héraclès (?) de face, le bras étendu, avec la légende kharoṣṭhī *sa Rajalasa aprati.* Selon Marshall, ce type aurait été inauguré à Taxila par Mauès. — 4. Des monnaies de cuivre du type « Roi à cheval : Zeus Niképhoros » avec, au revers, la légende kharoṣṭhī *Chatrapa ... Rajuvula.*

Sur le Chapiteau aux lions de Mathurā (Konow, p. 48) et l'inscription brāhmī de Morā (Lüders, 14), Rajula, ou encore Rājūvula, porte le titre de mahākṣatrapa. Il est probable qu'après la conquête du Penjab oriental (Śākala) par Azès Ier, Rājuvula gouverna d'abord cette région avec le titre de « satrape ». Plus tard, son fief s'agrandit à l'est de la région de Mathurā et, à l'ouest, de celle de Taxila : dès lors, il prit le titre de « grand satrape ». Il vécut, croit-on, jusque l'an 17 a. C. Après sa mort, ses possessions furent réparties entre divers princes, dont son fils Śoḍāsa.

Azilisès (10 a. C. - 5 p. C.) et Azès II (5-19 p. C.). — Le grand Roi des rois Azilisès exerça le pouvoir d'abord sous l'égide de son père Azès Ier, ensuite seul, enfin en association avec son fils Azès II. Son monnayage, très varié, atteste l'étendue de ses états : monnaies d'argent du type « Zeus debout » (Arachōsie), monnaies de cuivre du type « Héraclès debout ou assis » (Arachōsie), « Déesse de la cité et Zeus » (Gandhāra), « Éléphant et buffle indien » (Taxila). La pièce qu'il frappa en association avec son fils Azès II est en cuivre. L'avers représente Héraclès, avec la massue et la peau du lion, se couronnant lui-même, et porte la légende grecque ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΖΙΛΙΣΟΥ; le revers représente un cheval debout à droite, avec la légende kharoṣṭhī : *Maharajasa rajatirajasa mahatasa Ayasa.*

Cet Azès (II) laissa des monnaies du type « Roi à cheval : Pallas

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Athèna » portant au revers la légende kharoṣṭhī *Indravarmaputrasa Aśpavarmasa strategasa.* On en conclut qu'Azès II prit comme lieutenant un certain Aśpavarma dont le père, Indravarma, avait déjà servi sous Azilisès.

Au reste, Azilisès et Azès II recoururent aux services de nombreux vassaux :

a. Au Penjab occidental (Taxila), Indravarma sous Azilisès, Aśpavarma sous Azès II. Indravarma, sous le nom d'Iṃdravasa, frappa des monnaies du type « Roi à Cheval : Pallas Athèna ». Quant à son fils Aśpavarma, il faut peut-être l'identifier avec cet Īśparaka dont le nom figure sur une louche inscrite, trouvée à Mahal, près de Taxila : « Don d'Īśparaka à la communauté des quatre régions à l'Uttarārāma de Takṣaśilā, en faveur des Kāśyapīya » (Konow, p. 88).

b. Au Penjab oriental (Śākala), Bhadrayaśa qui, sur ses monnaies de billon, au type d'Athèna Alkis, prend le titre de ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΣΩΤΗΡ [11].

c. Dans la satrapie de Chukhsa, Maṇigula (Konow, p. 82), poursuivant la lignée de Liaka Kusūlaka, Pātika, Arṭa et Kharahostès (Konow, p. 48).

d. Enfin à Mathurā, Śoḍāsa, fils de Rājuvula, le grand satrape d'Azès I, et qui semble avoir succédé à son père, mais dans la seule région de Mathurā, à partir de l'an 17 a. C. Śoḍāsa porte le titre de Satrape puis de Grand satrape sur les inscriptions kharoṣṭhī et brāhmī de Mathurā (Chapiteau aux lions, Konow, p. 48; panneau de Kaṅkālī Ṭīlā, Lüders, 59; panneau de Jail Mound, Lüders, 82; jambage du temple de Viṣṇu à Morā, EI, XXIV, 1938, p. 208). Sur ses monnaies du type Lakṣmī, retrouvées exclusivement dans la région de Mathurā, il porte les titres de « Satrape Śoḍāsa, fils du Grand satrape », « Satrape Śoḍāsa, fils de Rājuvula » et enfin « Grand satrape Śoḍasa ».

Gondopharès (19-45 p. C.). — Durant les dernières décades de l'ère ancienne, les Arsacides, absorbés par leur démêlés avec Rome, n'eurent guère le loisir de s'occuper de leurs possessions orientales et laissèrent le champ libre aux Śaka dans leurs entreprises indiennes.

Les règnes d'Orodès Ier (57-38 a. C.) et de Phraatès IV (37-2

11 J. Marshall, *Taxila*, II, p. 813, no 184.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a.C.) furent marqués par des luttes farouches contre les Romains. En 53, le Suren d'Orodès remporta sur les légions du triumvir Crassus la fameuse bataille de Carrhae (Harrān) qui coûta aux Romains vingt mille morts et dix mille prisonniers. Crassus périt dans la mêlée, et le Suren insulta à son cadavre. La main droite et la tête coupées du vaincu furent expédiées à Artaxata et le hideux trophée fut jeté par Sillaces aux pieds d'Orodès et de son fils Pacorus.

En 42, les Parthes envahirent la Syrie et la Judée, mais, en 38, ils furent attaqués dans le Taurus par le général d'Antoine, Ventidius Bassus. Ils subirent, à Gindaros, une grave défaite où Pacorus trouva la mort. Orodès se démit alors du pouvoir, et son second fils, Phraatès IV, monta sur le trône. Aussitôt il eut à faire face à une nouvelle attaque romaine commandée par Antoine en personne. Brûlant de venger l'affront fait, vingt ans auparavant, aux aigles romaines et à Crassus, le triumvir marcha sur l'Euphrate; mais, une fois encore, l'expédition se solda par un échec, suivi d'une retraite désastreuse (36 a. C.).

L'avènement d'Auguste et la politique de paix inaugurée en Orient par l'empereur mirent les Parthes à l'abri des aigles impériales durant près d'un siècle. Phraatès IV envoya une ambassade à Auguste, restitua les trophées capturés à Crassus et Antoine et fit éduquer à Rome ses quatre fils. Bien plus, l'empereur lui ayant fait présent d'une esclave italienne, Musa, il l'épousa et l'éleva au rang de reine. De cette union naquit un fils, Phraatacès, et pour le porter au trône des Parthes, Musa n'hésita pas à empoisonner le vieux roi.

Phraatacès, sous le nom de Phraatès V (2 a. C.-4 p. C.), régna quelque temps conjointement avec sa mère. Pour finir, une révolte de la noblesse le contraignit à se retirer en territoire romain.

Porté au pouvoir par la noblesse, l'usurpateur Orodès II n'occupa le trône que quatre ans (4-8 p. C.). Il se rendit odieux par sa cruauté et fut assassiné au cours d'une partie de chasse.

La noblesse parthe ayant demandé à Rome que l'un des quatre fils de Phraatès IV fût envoyé pour occuper le trône, le choix se porta sur Vonones Ier. Son règne fut bref (8-11 p. C.) car, éduqué en Occident et étranger aux habitudes perses, il déplut bientôt à ses sujets. Un compétiteur, Artaban, prince de Médie et arsacide

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

par sa mère, fut porté au pouvoir par les mécontents, et Vononès gagna l'Arménie dont il occupa le trône alors vacant.

Artaban III devait régner une trentaine d'années (11-40 p. C.) en parfaite harmonie avec l'Empire romain avec lequel il renouvela, en 18, le pacte d'amitié conclu autrefois par Phraatès IV.

Orthagnès, Suren d'Artaban, gouverna le Séistān avec le titre de Grand roi des rois. Il eut pour vassaux, en Arachōsie, Gondopharès et son frère Guda ou Gada. Il existe des monnaies de cuivre portant à l'avers le buste d'Orthagnès avec la légende grecque ΒΑCΙΛΕΥC ΒΑCΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑC ΟΡΘΑΓΝΗC, et, au revers, une Victoire debout, avec la légende kharoṣṭhī *Maharajasa rajatirajasa mahatasa Gudapharasa Guḍasa.*

Le premier vassal du Suren, Gudaphara, était appelé à de hautes destinées et ses exploits alimentèrent la légende autant que la chronique.

Il s'appelait, en iranien Vindapharna « Conquérant de gloire », mais son nom apparaît sous les formes les plus diverses: Gudaphara sur les inscriptions du Nord-Ouest, Guduphara ou Gadapharna sur les légendes kharoṣṭhī des monnaies, Undopheros, Undopherros ou Gondopherros sur les légendes grecques des mêmes pièces, enfin Gūdnafar, Gundafor, Gundoforus et Goundaphorus dans les *Actes* apocryphes.

Vers l'an 19 p. C., ce Gondopharès, comme l'appellent les historiens modernes, succéda à Orthagnès comme Suren de l'Iran Oriental. A ce titre, il gouverna la province d'Arie, les districts situés entre le lac Hāmūn et le fleuve Helmand (Drangiane et Séistān), enfin le Kandahār ou Arachōsie, région appelée « Inde blanche » (Ἰνδικὴ Λευκὴ) dans les *Mansiones Parthicae* (§ 19) d'Isidore de Charax (ca 26 p. C.).

Gondopharès exerça sa charge en plein accord avec les Arsacides, et le monogramme caractéristique qui figure sur ses monnaies aussi bien que sur celles des rois parthes Orodès Ier, Phraatès IV et Artaban III, est peut-être un indice de cette allégeance.

Tandis que son prédécesseur, le Suren Orthagnès, s'intitulait à l'instar de ses suzerains « Rois des rois », Gondopharès dut tout d'abord se contenter du titre plus modeste de « Roi sauveur » : c'est ce qui ressort des monnaies du type « Buste du roi : Nikè » portant les légendes ΒΑCΙΛΕΩC CΩΤΗΡΟC ΤΝΔΟΦΕΡΡΟΥ, *Maharajasa Gudapharnasa tratarasa.*

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

On croit généralement que, vers l'an 25 p. C., Gondopharès se porta à l'attaque de l'Indo-Scythie, vainquit le Śaka Azès II et son général Aśpavarma, et mit sa capitale à Taxila. C'est peut-être alors qu'il prit le titre impérial de « Grand roi des rois », faisant de lui l'égal des princes Arsacides. Dès lors il frappa des monnaies d'argent et de cuivre du type « Roi à cheval : Zeus debout » tantôt seul, avec les légendes ΒΑCΙΛΕΩΙCΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΙ ΤΝΔΟΦΡΡ, *Maharaja rajatiraja tratara devavrata Gudapharasa*, tantôt en compagnie d'un légat : Aśparvarma (ancien stratège d'Azès II, maintenu en service par Gondopharès), Sasan ou Sasa, et enfin Abdagasès ou Avadagaśa, ce dernier qualifié de « neveu » (ἀδελφιδέος, *bhradaputra*) de Gondopharès.

A partir de Taxila, Gondopharès étendit ses conquêtes en direction de l'ouest et de l'est. Selon J. Marshall, son empire, dans sa plus grande extention, englobait le Séistān (Śakasthāna), le Sindh (Śakadvīpa) avec prolongements vers la presqu'île de Cutch (Kacchā) et le Kāthiāwār (Surāṣṭra), l'Arachōsie, les Paropamisades, le Gandhāra, et les plaines du Penjab au moins jusqu'à la Rāvi.

Le dynaste parthe administra ses vastes territoires par l'intermédiaire de stratèges et de vassaux dont les noms et les titres sont connus par des monnaies :

1. Il faut sans doute placer à Taxila les légats dont il a été question plus haut : le stratège Aśpavarma, Sasan et enfin Abdagasès « neveu de Gondopharès ».

Ce dernier semble avoir monté en grade au cours de sa carrière. Sur les monnaies d'argent du type « Roi à cheval : Zeus debout », il n'est encore qu'ἀδελφιδέος de Gondopharès; plus tard, sur les monnaies de cuivre du type « Athèna », frappées à son nom seul, il s'intitule « Roi sauveur », en grec ΒΑCΙΛΕΩC CΩΤΗΡΟC ΑΒΔΑΓΑCΟΥ, en prākrit *Tratarasa maharajasa Avadagaśasa.*

2. Dans l'ancienne satrapie scythe de Chukhsa illustrée à partir de Maués par les satrapes Kṣaharāta — Liaka Kusūlaka, Pātika, Arṭa et Kharahostès — puis sous Azès II, par Maṇigula, Gondopharès semble s'être fait représenter par le fils de Maṇigula. Celui-ci apparaît sous le nom de Jihoṇika sur l'inscription de l'*askos*-vase datée de l'an 191 en vieille ère Śaka, soit 36 p. C. (Konow, p. 82); il est appelé Zeionisès sur des monnaies du type « Déesse de la cité ».

3. Le monogramme de Gondopharès décore le champ des mon-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

naies d'argent du type « Buste du roi : Nikè debout » trouvées à Sirkap par Sir John Marshall et frappées au nom de *Rajarajasa tratarasa dhramiasa Sapedanasa* ou à celui de *Satavastrasa maharajasa*. Il s'agit vraisemblablement de feudataires de Gondopharès dont les fiefs se trouvaient dans le Sindh Inférieur ou au Kāthiāwār. Sapedana (Sapedanès) est peut-être à rapprocher du Sandanès qui contrôlait les ports de la côte occidentale de l'Inde, et notamment Suppara (Śūrpāraka) et Kalliena (Kalyāṇa) : « Depuis qu'il est aux mains de Sandanès, le marché est considérablement gêné, et les navires grecs qui abordent en ces lieux risquent d'être conduits sous bonne garde à Barygaza (Bharukaccha)» (*Périple de la Mer Érythrée*, § 52). Gondopharès n'exerça sans doute qu'une autorité nominale sur ces rois du Sindh qui lui survécurent et continuèrent à régner sous son successeur Pacorès.

L'inscription de Takht-ī-Bahī (Konow, p. 62) au Gandhāra prouve que Gondopharès vivait encore en l'an 45 p. C. Elle commémore l'érection d'une chapelle par un certain Balasami (skr. Balasvāmin), en l'an 26 du règne du mahārāja Guduvhara, correspondant à l'an 103 d'une ère non spécifiée. S'il s'agit de l'ère d'Azès ou Vikrama débutant en 58 a. C., l'inscription serait de 103 — 58 = 45 p. C., et Gondopharès aurait accédé au trône 26 ans plus tôt, soit en 19 p. C.

Parmi les innombrables Śaka-Pahlava d'Indo-Scythie, Gondopharès est seul à avoir émergé de l'obscurité pour prendre place dans la légende. Son nom et celui de certains de ses familiers, comme Guḍa et Abdagasès, sont mentionnés dans les traditions chrétiennes et païennes relatives au voyage de l'apôtre Thomas dans l'Inde, à la visite à Taxila d'Apollonios de Tyane, au pèlerinage à Nazareth des trois rois mages.

Gondopharès et saint Thomas. — Selon les *Actes de Thomas* [12] (nommé aussi Judas), l'apôtre se serait rendu à la cour de Gondopharès et aurait subi le martyre dans la cité du roi Mizdai.

A Jérusalem les apôtres viennent de se partager les pays qu'ils doivent évangéliser. Judas-Thomas, aussi appelé Didyme (jumeau), reçoit l'Inde pour champ d'apostolat. Sur ces entrefaites arrive dans la contrée du Sud

12 W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, L., 1871 : I, p. 171-333 (texte); II, p. 146-298 (trad.); P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, III, P., 1892, p. 3-175; M. Bonnet, *Acta Thomae graece*, Leipzig, 1883; *Acta apostolorum apocrypha*, t. II b, Leipzig, 1903.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

un marchand indien, nommé Ḥabbān (Abannès, Abban), chargé par son maître, le roi de l'Inde Gundaphar (Goundaphoros, Gundaforus), de lui procurer un habile architecte. Tandis que le marchand se promène au marché, Jésus lui apparaît et lui propose de lui vendre pour vingt pièces d'argent un de ses esclaves expert en l'art de bâtir. Celui-ci n'est autre que Thomas auquel l'occasion est ainsi donnée de gagner l'Inde en compagnie du marchand.

Poussés par des vents favorables, les deux voyageurs atteignent rapidement le port de Sandarūk (Andrapolis sur la côte occidentale de l'Inde). Ils assistent au festin offert par le roi de la contrée à l'occasion des noces de sa fille. Thomas y chante un hymne célébrant l'union mystique de l'âme avec la sagesse éternelle. Le roi le prie de bénir les jeunes mariés. Thomas s'est à peine retiré de la chambre nuptiale que le Christ, sous les traits de l'apôtre, apparaît aux jeunes époux et les convertit à l'idée de la continence dans le mariage. Fureur du roi qui fait rechercher Thomas et son compagnon, mais déjà ceux-ci ont quitté la région.

Poursuivant son voyage, l'apôtre arrive à la cour de Gundaphar. Il reçoit l'ordre de construire un palais grandiose et promet d'exécuter le travail en six mois. Cependant il dépense en charités les fonds mis à sa disposition. Mis au courant de la mystification, Gundaphar demande à voir de ses yeux le bâtiment qu'on lui élève; il est calmé par un songe où il voit le palais spirituel édifié à ses frais dans les cieux. Le roi, son frère Gad et toute la cour se convertissent; à leur suite, une multitude de gens embrassent la vraie foi. Des signes et des miracles sont opérés par l'apôtre.

La nouvelle des prodiges se répand. Dans un royaume voisin, le roi Mazdai (Misdaios, Misdeus) envoie le général Sifūr (Siphōr, Sapor) quérir Thomas pour délivrer sa femme et sa fille possédées du démon. Confiant ses convertis à la garde du diacre Xanthippos (Xénophon), Thomas gagne le royaume de Mazdai. Là il opère la conversion de la reine Tertia et d'une noble dame, Mygdonia, et les engage à pratiquer la continence dans le mariage. Jeté en prison par le roi, il en sort à volonté pour parfaire l'instruction de ses catéchumènes. Finalement il est conduit hors de la ville et tué à coups de lance par quatre soldats. L'apôtre fut enterré dans la sépulture des anciens rois, mais ses disciples l'enlevèrent secrètement et le transportèrent en Occident.

Les *Actes de Thomas* sont un produit authentique de la littérature syriaque, et il est démontré que le grec n'est pas l'original [13].

[13] F. C. Burkitt, *The Original Language of the Acts of Judas Thomas*, Journal of Theological Studies, I, p. 280-290, II, p. 429; III, p. 94; P. Peeters, *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine*, Anal. Boll., XL, 1922, p. 255, n. 6; repris dans *Le tréfonds oriental de l'hagiographie*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ils sont, surtout dans les hymnes — hymne chanté pendant la célébration du baptême (ch. 27), hymne pour la célébration de l'eucharistie (ch. 50), hymne de l'âme (ch. 108-113) — d'un caractère gnostique prononcé [14]. L'œuvre est signalée par des écrivains des IVe et Ve siècles comme étant aux mains des hérétiques : encratites, apostoliques, manichéens ou priscillianistes [15]. Cependant les catholiques ne se firent pas faute de la lire. En 494, un décret du pape Gélase la rejeta du canon des livres saints reconnus par l'Église.

L'historicité du voyage et du martyre de saint Thomas dans les Indes a été fort discutée [16]. Les jésuites allemands J. Dahlmann et A. Väth se sont prononcés pour, le jésuite belge P. Peeters s'est déclaré contre [17].

En fait, sur les peuples évangélisés par saint Thomas, la nature de sa mort et éventuellement le lieu de son martyr, la tradition est fluide [18].

byzantine, Bruxelles, 1950, p. 179, n. 3; P. Devos, *Actes de Thomas et Actes de Paul*, Anal. Boll., LXIX, 1951, p. 124 sq.

14 K. Macke, *Syrische Lieder gnostischer Ursprungs*, Tübinger Theol. Quartalschrift, 1874, p. 3-70; A. Bevan, *The Hymn of the Soul*, Texts and Studies, V, fasc. 3; G. Hoffmann, *Zwei Hymnen der Thomasakten*, Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft, IV, 1903, p. 273-309; E. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen ausgelegt*, Giessen, 1904.

15 Cf. É. Amman, *Apocryphes du Nouveau Testament*, Dictionnaire de la Bible, Supplément, I, P., 1928, p. 501 : Epiphane, *Haeres.*, XLVII, 1, Migne PG, 41, 852 (encratites); LXI, 1, ibid., 41, 1046 (apostoliques); Augustin, *Cont. Faustum*, XXII, 79; *Cont. Adimant.*, XVII, 2 (manichéens), Migne PL, 42, 452 et 758; Turribius, *Epist. ad Idac*, Migne PL, 54, 694 (priscillianistes).

16 Voir la bibliographie dans L. de La Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 277.

17 J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten*, Freiburg im Breisgau, 1912; A. Väth, *Der hl. Thomas der Apostel Indiens*, Aachen, 1925. — P. Peeters, compte rendu de Dahlmann, Anal. Boll., XXXII, 1913, p. 75-77. Voir les mêmes Analecta, 1925, p. 401.

18 Cf. K. Staab, *Thomas hl. Apostel*, Lexikon für Theologie und Kirche, X, 1938, p. 109-111.

A noter que, selon d'autres Apocryphes, saint Barthélemy passe aussi pour avoir évangélisé l'Inde où il aurait eu pour bourreau le roi Polymius. Cf. le *Martyre de Barthélemy* dans *Acta Apostolorum apocrypha*, éd. Tischendorf, Leipzig, 1851, p. 243; R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 1, p. 128-150; *Abdiae Apostolicae historiae*, éd. Fabricius, Hambourg, 1719, p. 669.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pour le gnostique valentinien Héracléon (c. 145-180), cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 9; Migne PG, 8, 1281), l'apôtre serait mort de mort naturelle, plus tard que les saints Pierre et Paul (Photius, *Bibl.*, cod. 276; Migne PG, 104, 256) : « Tous les Sauvés ne quittèrent point ce monde après avoir confessé la confession qui se fait par la voix (ἡ διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογία) : par exemple, Matthieu, Philippe, Thomas, Lévi et beaucoup d'autres ». En d'autres termes, tous les apôtres ne moururent pas martyrs.

Selon Origène (185-254), *Clement. Recognit.*, IX, 29 (Migne PG, 1, 1415) et Socrate (c. 450), *Hist. Eccl.*, I, 19 (Migne PG, 67, 125), saint Thomas porta l'évangile aux Parthes.

S. Jérôme (331-420) dans son *De vitis apost.*, V (Migne PL, 23, 722) et le Pseudo-Dorothée, *De LXX Dom. disc.* (Migne PL, 92, 1072) mentionnent, outre les Parthes, d'autres peuples évangélisés par l'apôtre, et donnent comme endroit de sa mort Kalamina aux Indes, ville qui, à notre connaissance, n'a pas encore été identifiée.

A partir des IVe et Ve siècles, la tradition qui fait de Thomas l'apôtre et le martyr des Indes est bien établie : Ambroise (340-397), *In Ps. 45* (Migne PL, 14, 1143); Jérôme (331-420), *Ep. 59 ad Marcellam* (Hilberg, 546); Grégoire de Naziance (330-390), *Or. 33 contra Arianos* (Migne PG, 36, 228); Nicéphore, *Hist. Eccl.*, II, 40 (Migne PG, 145, 861); Paulin de Nole (353-431), *Carm. 18 fragm.* (Migne, PL, 61, 672).

On ignore encore l'antiquité de la tradition des chrétiens du Malabar, dits chrétiens de saint Thomas, aux termes de laquelle l'apôtre serait venu en 52 ap. J.-C. de Socotora à l'île de Malankara, près de Cranganor (Malabar) et aurait fondé les sept communautés de Cranganur, Palur, Nord-Palur, Sud-Pallipuram, Naranam, Nellakkul et Quilon; passé de là à Malaipur (faubourg de Madras) en Coromandel, il aurait converti le roi Sagan; un brâhmane l'aurait mis à mort d'un coup de lance sur un mont voisin. Le cadavre du saint aurait été transporté à Edesse, comme dans l'autre légende.

A Malaipur (Maliyāpur, près de Madras), plus tard San Thomé, où l'apôtre passe pour avoir été assassiné, on a retrouvé, en 1547, une croix à inscription pehlvie qui peut remonter au Xe siècle [19]. Il en existe au moins quatre copies en Travancore.

Le vendredi 5 mai 1122, la cour romaine du pape Callixte II (1119-1124) fut mise en émoi par l'arrivée inopinée d'un soi-disant prélat indien dont les discours exaltés accréditèrent en Occident l'histoire du miracle posthume de saint Thomas. Le récit du prélat indien est transmis en deux versions dont la seconde est seule à préciser que le miracle avait pour théâtre Hulna, capitale d'un royaume indien, traversée par le fleuve Physon et

[19] Sur cette trouvaille, bibliographie dans L. de La Vallée Poussin, *Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kaniṣka*, p. 249.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

à proximité de laquelle se dressait une montagne portant à son sommet l'église de saint Thomas. Cette église, censée détenir le corps du saint, était chaque année le théâtre d'un miracle éclatant : « Chaque année, les huit jours précédant la fête de saint Thomas et les huit jours suivants, le fleuve profond qui encerclait l'église s'entr'ouvrait pour livrer passage. Le jour même de la fête, à la tête de tout son peuple en prières, l'archevêque s'approchait de la fierte du saint et, aidé de ses pairs, en retirait le corps pour le déposer sur le trône pontifical; chacun se mettait ensuite en mesure de présenter son oblation à l'Apôtre, dont le bras se tendait et la main s'ouvrait, ne se refermant que pour refuser l'offrande des hérétiques ».[20]

S'il est douteux que l'apôtre ait trouvé la mort dans l'Inde — tant en Indo-Scythie qu'en Coromandel —, il ne serait pas chronologiquement impossible qu'une mission chrétienne ait pénétré en Indo-Scythie sous le règne de Gondopharès. Mais, si mission il y eut, elle n'exerça aucun effet tangible. Il faudra attendre l'établissement de diocèses chrétiens sur le territoire de l'Inde et des régions avoisinantes pour que le christianisme atteste sa présence de façon effective. Mais l'institution de diocèses dans la Perse Sassanide et l'Inde Gupta n'est pas attestée avant le Ve siècle. Les évêchés chaldéens de Sarbaziyah (Gédrōsie), du Ségestān (Séistān ou Drangiane), de Merv et Hérāt (au Khorāsān) sont signalés en 424 par le *Synodicon Orientale*[21]. Au premier concile de Séleucie (410), nombre d'évêques seraient venus des diverses provinces de l'empire sassanide; au second (486), se serait rendu l'évêque d'Hérāt[22].

Un passage de la *Topographia Christiana* (III, p. 169 A-B)[23]

[20] Cf. P. Devos, *Le miracle posthume de saint Thomas l'Apôtre*, Anal. Boll., LXVI, 1948, p. 231-275, avec riche bibliographie et documents nouveaux.

[21] Éd. J.-B. Chabot, P., 1902, p. 43; trad., p. 285.

[22] Voir notamment V. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*, P., 1904; E. R. Hayes, *L'École d'Édesse*, P., 1930; A. Foucher, *La vieille route de l'Inde*, II, p. 290. Sur l'expansion des Églises chaldéenne, byzantine, arménienne et syrienne en Asie Centrale et en Extrême-Orient, S. É. le cardinal Tisserant, *Nestorienne (l'Église)*, Dict. de théologie cath., XI, P., 1931, col. 157-323; J. Dauvillier, *Les provinces chaldéennes de l'extérieur au Moyen Age*, Mélanges Cavallera, Toulouse, 1948, p. 260-316; *Byzantins d'Asie centrale et d'Extrême-Orient au Moyen Age*, Mélanges Jugie, Revue des Études byzantines, XI, 1953, p. 62-87; *Communication au IXe congrès international d'études byzantines faite à Thessalonique en avril 1953; L'Expansion de l'Église syrienne en Asie Centrale et en Extrême-Orient*, Orient Syrien, n° 1, janv.-mars 1956, p. 1-12.

[23] Éd. E. O. Winstedt, *Cambridge*, 1909, p. 119.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

de Cosmas Indicopleustès (Constantin d'Antioche) constitue le premier témoignage valable de la présence chrétienne aux Indes. Il date du VIe siècle (c. 520-526) et concerne l'Inde des Gupta, connus par leur politique de tolérance religieuse : « A Taprobane (Ceylan), dans l'Inde intérieure, il y a une église chrétienne, des prêtres et des fidèles; de même à Malé, là où pousse le poivre [24]. Dans la ville appelée Kalliana, il y a un évêque élu en Perse. Également dans l'île des Dioscorides (Socotora), là où les habitants parlent grec, il y a des prêtres élus en Perse et envoyés parmi eux, et des chrétiens en foule ».

Cependant, dans leurs mémoires sur les pays occidentaux, les pèlerins chinois, en particulier Fa-hien (402-410), Song Yun (518-522) et surtout Hiuan-tsang (627-645), qui dressa pratiquement la carte religieuse de l'Inde, ne mentionnent nulle part la présence de chrétiens. Peut-être les ont-ils confondus avec les « sectateurs des deva ».

Pour en revenir à Gondopharès, son nom lui valut d'être compté parmi ces Mages qui vinrent d'Orient à Jérusalem pour adorer le roi des Juifs. Depuis le moyen âge la tradition occidentale, qui retient trois Mages, les appelle Gaspar, Melchior et Balthasar. Ces noms figurent, pour la première fois, semble-t-il, dans les *Excerpta Latina Barbari* du VIe siècle [25]. Dans le premier, Gathaspar ou Gathaspa, A. von Gutschmid a reconnu le pahlava Gondopharès [26].

Le roi de Taxila et Apollonios de Tyane. — Peu avant 217 p. C., Philostrate l'Athénien consacra à Apollonios de Tyane (4-97 p. C.) une biographie [27] fortement romancée où il s'étendait longuement sur la visite qu'en 44 p. C. le sage néopythagoricien et son compagnon

[24] Il faut rapprocher Malé-où-pousse-le-poivre du *Mo-la-ye* (Malaya) de Hiuan-tsang (T 2087, k. 10, p. 932 a 5). — Kalliana (Kalliena du *Périple*, § 52, 53; Kaliour de Ptolémée, VII, 1, 91) est la Kalyāṇa des inscriptions brāhmī (Lüders, nos 986, 988, 998, 1000, 1001, 1013, 1014, 1024, 1032, 1177, 1179), l'actuel Kalyāna (19° 14′ N., 73° 10′ E.) sur la rive orientale du port de Bombay. Je ne sais pourquoi L. de La Vallée Poussin, *Dynasties et Histoire de l'Inde*, p. 249, veut y voir Cochin.

[25] Publiés en appendice VI à la Chronique d'Eusèbe par A. Schoene, Berlin, 1875, vol. I, p. 228.

[26] A. von Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, Rheinisches Museum für Philol., N. F., vol. XIX, Frankfurt a. M., 1864, p. 161-183 et 380-401. Voir aussi F. Justi, *Miscellen zur iranischen Namenkunde*, ZDMG, XLIX, 1895, p. 688.

[27] Éd. C. L. Kayser, Teubner, 1870; éd. F. C. Conybeare, Loeb, 1912.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Damis rendirent à Phraotès, roi de Taxila. Si le récit n'est pas entièrement fictif, ce Phraotès (dont le nom parthe devait être Frahāta ou Frawarti) devait être l'un des nombreux satrapes de Gondopharès qui était, à l'époque, Grand roi des rois d'Indo-Scythie.

Partis de Babylone, Apollonios et Damis cheminèrent à travers le désert iranien, franchirent le Caucase indien (Hindūkush), traversèrent à gué le Kophēn (rivière de Kābul) et atteignirent l'Indus. Là, un satrape indien mit une galère à leur disposition et les munit d'une lettre de recommandation à l'adresse du roi de Taxila, Phraotès. Ayant franchi l'Indus, les voyageurs atteignirent les murs de Taxila : « Devant les remparts, il y avait un temple haut d'environ cent pieds, en pierres recouvertes de stuc; à l'intérieur du temple se trouvait une sorte d'autel démesurément petit eu égard au temple élevé et flanqué d'un péristyle, mais cependant digne d'admiration. A chaque mur en effet, étaient fixés des panneaux de bronze représentant les exploits de Pōros et d'Alexandre » (Philostr., II, 20). La ville de Taxila provoqua l'admiration des visiteurs : « Sa grandeur égale celle de Ninive. Elle est construite symétriquement comme les cités grecques. S'y trouvait le palais royal de l'homme qui gouvernait à l'époque le royaume de Pōros » (Id., II, 20). « Les maisons étaient construites de telle manière que, vues de l'extérieur, elles semblaient n'avoir qu'un étage, mais lorsqu'on y pénétrait, on découvrait des chambres en sous-sol égalant, en profondeur, la hauteur des pièces situées au niveau du sol » (Id., II, 66).

Les détails fournis par Philostrate s'appliquent exactement à la cité gréco-parthe de Taxila-Sirkap, telle que les fouilles l'ont révélée. Selon Sir John Marshall, le temple haut de cent pieds construit aux portes de la ville n'est autre que le temple iranien de Jaṇḍiāl [28]. Au lieu de ménager, comme le temple grec, une salle entre l'opisthodome et le sanctuaire, le monument se caractérise par une solide masse de maçonnerie manifestement destinée à supporter une haute tour, maçonnerie dont les fondations s'enfonçaient à vingt pieds au-dessous du niveau du sol. Conduisait à cette tour un escalier extérieur allant de l'opisthodome à l'arrière du temple. Les deux colonnes de style ionique décorant le sanctuaire suffisent à le ranger parmi les plus anciens spécimens d'art hellénique en Inde; on sait en effet que l'ordre ionique fut le premier à y être introduit et que, plus tard, l'école gréco-bouddhique lui substitua l'ordre corinthien.

Les fouilles ont dégagé cette ville de Taxila et son palais royal dont parlait Philostrate. Construite selon un plan symétrique, la

28 J. Marshall, *Taxila*, I, p. 222-229; III, pl. 44.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cité était traversée du nord au sud par une artère centrale que des rues transversales venaient couper à angle droit [29]. Situé dans le quartier sud-est, le palais royal faisait le coin entre l'artère centrale et la treizième rue. Il comportait de nombreux appartements : un *andreion*, un *gunaikeion*, une cour de garde et des salles de réunion pour audiences privées ou publiques [30].

Les archéologues sont d'avis que, peu de temps avant la visite d'Apollonios, la région avait été ravagée par un tremblement de terre qui eut pour effet de ruiner le grand temple iranien, de détruire le Dharmarājika stūpa ainsi que les petits monuments qui l'encadraient et enfin de renverser la plupart des maisons d'habitation [31]. La cité, plus précisément Sirkap, deuxième site de Taxila, fut alors reconstruite, mais sur la base de méthodes nouvelles. Succédant aux moellons grossièrement taillés, assemblés par de la boue et recouverts d'une couche de plâtre, une maçonnerie de type « diaper » avec moellons cubiques soigneusement équarris donna aux bâtiments une solidité qu'ils n'avaient encore jamais connue [32]. Les fondations s'enfoncèrent plus profondément dans le sol. Les maisons d'habitation furent réduites à deux étages, l'étage inférieur étant partiellement en sous-sol. Et ceci explique que « vues de l'extérieur, elles semblaient n'avoir qu'un étage ».

Manifestement, parmi les sources utilisées par Philostrate, l'une d'elles connaissait, à fond et en détail, la Taxila-Sirkap des Scytho-Parthes. Cependant l'historicité du voyage en Inde d'Apollonios n'est pas garantie pour autant. Les références précises à la géographie de l'ancienne Grèce se rencontrant dans la légende d'Héraclès ne permettent guère de conclure à l'historicité des Douze travaux. C'est à la demande de l'impératrice Julia Domna, seconde femme de Septime Sévère, morte en 217, que Philostrate rédigea sa Vie d'Apollonios de Tyane. A cette date, la légende avait déjà transformé le sage néopythagoricien en dieu païen. Caracalla (211-217), fils de Julia Domna, lui élève une chapelle ou un monument [33]; Alexandre Sévère (222-235) l'introduit dans son *larium* aux côtés du Christ,

[29] Id., *Taxila*, I, p. 40; III, pl. 10.
[30] Id., *Taxila*, I, p. 171-180; III, pl. 33.
[31] Id., *Taxila*, I, p. 63, 118, 137, 237.
[32] Sur ces types successifs de maçonnerie, voir J. MARSHALL, *A Guide to Taxila*, Delhi, 1936, pl. V.
[33] Dion Cassius, *Hist.*, LXXVII, 18.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'Abraham et Orphée[34]; Aurélien (270-275), gratifié d'une apparition du sage, lui érige un temple à Tyane[35].

Dans son *Discursus Philalethes,* Hiéroclès, proconsul de Bithynie sous Dioclétien (284-305), oppose Apollonios au Christ et ses miracles à ceux de l'Évangile. Il fut d'abord combattu par les apologistes chrétiens comme Eusèbe de Césarée (260-340) et Lactance (c. 315), précepteur de Constantin le Grand. Plus tard cependant, les auteurs chrétiens comme Jérôme (348-420), Augustin (354-430), Sidoine Apollinaire (430-488) s'unissent aux auteurs païens, Ammien Marcellin et Eunapius, pour célébrer les mérites du sage, qualifié *d'homo sanctus, venerabilis et divinus*[36].

Il est avéré que Philostrate utilisa dans sa biographie, sans le moindre souci de critique, des sources de première et de seconde main : les *Mémoires* de l'Assyrien Damis, les *Vies d'Apollonios* rédigées antérieurement par Maxime d'Égée et Maeragènes, la *Correspondance* et les *Paroles* inspirées attribuées au thaumaturge par des sources apocryphes.

Pacorès (50-60 p. C.). — Vers l'an 50 de notre ère, le pahlava Pacorès succéda à Gondopharès comme Suren de l'Iran Oriental. Durant cette époque, les Parthes étaient en proie à la discorde et divisés sur la question du pouvoir (Tacite, *Ann.,* XI, 8-10; XII, 10-14). Durant les cinq années qui suivirent la mort d'Artaban III, ses deux fils, Vardanès et Gotarzès, se disputèrent la couronne (41-45 p. C.). Après l'assassinat de Vardanès au cours d'une partie de chasse, Gotarzès occupa seul le pouvoir jusqu'en 51 p. C. C'est en vain qu'à la demande de la noblesse lassée de ses cruautés et de ses prodigalités, l'empereur Claude avait envoyé en Parthie pour le remplacer le prince Méherdatès, petit-fils de Phraatès IV et fils de Vononès Ier. Méherdatès, tombé par trahison aux mains de Gotarzès, fut mutilé afin d'être, suivant les coutumes perses, incapable d'occuper le trône. Vononès II, qui succéda à Gotarzès en 51, ne régna que quelques mois et ne semble pas avoir frappé monnaie. Il fut remplacé par son fils Vologèse Ier (51-78). Un mouvement nationaliste et antihellénique se dessine : sur les monnaies du roi apparaissent

34 Lampridius, *Severus Alexander,* XXIX (Scriptores Hist. Augustae, éd. D. Magie, II, p. 234).

35 Vopiscus, *Aurelianus,* XXIV.

36 M. A. Canney, *Apollonius of Tyana,* ERE, I, p. 611.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des caractères sémitiques, et les légendes grecques s'atrophient; le prince fait réunir les fragments de l'*Avesta*. La question d'Arménie mit Vologèse aux prises avec les Romains. Domitius Corbulo, proconsul d'Asie, légat de Cappadoce et de Galatie, prend et détruit Artaxata et s'empare sans combat de Tigranocerte (51). L'Arménie redevient ainsi romaine, mais pour peu de temps, car Vologèse, par sa victoire à Arsamosata, rétablit Tiridate sur le trône vassal des Parthes (53). Entre les années 58 et 63, Corbulo tente de reconquérir l'Arménie et, malgré les revers du général Caesennius Paetus, parvient à conclure avec les Parthes un accord sur la question arménienne (63). Durant son long règne, Vologèse eut encore à repousser une invasion des Alains qui ravagèrent l'Arménie et la Médie, à lutter contre son propre fils Vardanès II qui, en l'an 55, se révolta contre lui, et enfin à réprimer, en 58, un soulèvement en Hyrcanie.

Les difficultés dans lesquelles se débattait le pouvoir central laissaient le champ libre à Pacorès, Suren de l'Iran Oriental. Établi sans doute au Séistān, il frappa des monnaies du type « Buste du roi : Nikè » avec le titre impérial ΒΑCΙΛΕΥC ΒΑCΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑC ΠΑΚΟΡΗC, *Maharajasa rajatirajasa mahatasa Pakurasa*. Sous lui ou à côté de lui, on peut signaler un certain Sanabarès qui porte sur ses monnaies le titre de ΒΑΣΙΛΕΥΣ.

Mais l'autorité du Suren n'était pas plus solide que celle des empereurs parthes. Elles ne s'exerça que d'une façon nominale sur les chefs pahlava, Sasan, Sapédanès et Satavastra, qui continuaient à gouverner le Sindh, sans jamais parvenir à s'entendre. Leur port était Barbaricon (peut-être l'actuel Bahardipur) sur le delta de l'Indus, mais la capitale de la Scythie, ou plus exactement de l'Indo-Scythie, avait nom Minnagara, à identifier avec la Patala de l'expédition d'Alexandre. Au témoignage contemporain du *Périple* (§ 38), « elle était gouvernée par les Parthes, se chassant continuellement les uns les autres ».

Quant à la région de Taxila, on croit, sur le témoignage d'auteurs jaina[37], qu'elle fut dévastée, vers 57 p. C., par une maladie infectieuse. La communauté de Naḍḍulapura (Nodol au Rājputāna) chargea le saint Mānadevi Sūri d'aller combattre le fléau. Peu de temps après, les Yue-tche s'emparaient du Gandhāra et expulsaient défini-

[37] Hīrasaubhāgya de Devavimalagani, p. 163-164; Prabhāvakacarita de Prabhācandra Sūri. Cf. ARArchSurv, 1914-1915, p. 36-41; *Taxila*, I, p. 65.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tivement les Śaka-Pahlava du Nord-Ouest de l'Inde : « Trois ans après la peste, la grande cité (Taxila) fut détruite par les Turuṣka, et jusqu'à ce jour on retrouve des images d'airain et de pierre dans les maisons souterraines [de l'ancienne cité] ».

La conquête du Nord-Ouest de l'Inde par les Turuṣka, autrement dits Kuṣāṇa, se place entre l'année 103 de l'ère d'Azès (45 p. C., dernière date attestée de Gondopharès) et l'année 122 de la même ère (64 p. C.), date de l'inscription kuṣāṇa de Panjtār dans le massif du Mahāban (Konow, p. 70). Le rouleau d'argent de Taxila (Konow, p. 77 de l'an 136 d'Azès (78 p. C.) prouve qu'à cette date Taxila était aux mains des Devaputra Kuṣāṇa et, comme on le verra au volume suivant, la conquête sera confirmée par les annalistes chinois. Ruinée par l'invasion, la cité de Taxila, vers l'an 80 p. C., fut transférée de Sirkap à Sirsukh.

2. — LES PREMIERS ŚĀTAVĀHANA

Śātavāhana Andhrajātīya[38]. — Au temps d'Aśoka, l'empire Maurya s'étendait sur la majeure partie du Dékhan, à l'exception des territoires Kerala, Coḷa et Pāṇḍya situés à l'extrême sud de la péninsule. Les derniers Maurya exerçaient encore leur souveraineté sur certains districts du Nord dékhanais et notamment sur le Vidarbha ou Bérār, où régnait, vers 187 a. C., un certain Yajñasena apparenté à la cour des Maurya. Toutefois celui-ci dut reconnaître la suzeraineté des premiers Śuṅga, Puṣyamitra et Agnimitra, et partager ses états avec Vīrasena, beau-frère d'Agnimitra.

Comme on l'a vu au chapitre précédent, l'empire indien pris en

[38] Le lecteur trouvera la bibliographie ancienne dans L. de La Vallée Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 203; ajouter V. S. Suktankar, *On the Home of the so-called Andhra Kings*, ABORI, I, p. 21; S. A. Joglekar, *Śātavāhana and Śātakarṇi*, ABORI, XXVII, p. 237-287; R. C. Majumdar, *The Chronology of the Śātavāhana*, Asutosh Memorial Vol., II, Patna, 1926, p. 107-117; R. Dikshitar, *The Satiyaputras, Sātakarnis, Sātvatas and Nāsatyas*, IC, 1936, p. 549 sq.; G. Bose, *Reconstruction of Andhra Chronology*, JASB, V. 1939, p. 1-131; K. Gopalachari, *Early History of the Andhra Country*, Madras, 1941; B. V. Krishna Rao, *History of the Early Dynasties of Andhradeśa*, Madras, 1942; V. Ramesam, *Andhra Chronology (90-1800 A.C.)*, Mylapore, 1946; P. L. Bhargava, *The Śātavāhana Dynasty of Dakṣiṇāpatha*, IHQ, XXVI, 1950, p. 325-329; S. L. Katare, *Simuka, Śātakarṇi, Śātavāhana*, IHQ, XXVIII, 1952, p. 68-78; S. B. Deo, *A Śātavāhana Legend*, IHQ, XXX, 1954, p. 276-281.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

charge par les Śuṅga, faibles et divisés, ne parvint pas à maintenir son unité, et au Ier siècle a. C., deux maisons puissantes affirmèrent leur indépendance : dans le Dékhan septentrional celle des Śātavāhana, au Kaliṅga celle des Cedi.

Les Śātavāhana (variante Śālivāhana) appartenaient à la famille des Śātavāhana (*Śātavāhanakula*) et à la tribu des Andhra (*Andhrajāti*). Plusieurs souverains portent le nom de Śātakarṇi (en prākrit, Sātakani, Sadakani, et encore Sāta, Sada et Sati), ou encore le titre de Vilivāyakura.

J. Przyluski [39] a expliqué ces termes par les vocables munda *sada* ou *sāda* « cheval », *han* ou *hapan* « fils », *kon* ou *koni* « fils », *kura* « ville ». Les Śātavāhana ou Śātakarṇi seraient des Sādahana (Sādapahana) ou Sādakon « fils du cheval », et l'une de leurs capitales aurait été *Sādakura « ville du cheval ». D'où le nom d'Hippokoura « ville du cheval » assigné par Ptolémée (VII, 1, 6) à une cité de l'Ariakè des Sadènoi, et le titre Vilivāyakura « roi de la ville de la jument » (sanskrit-pāli, *vaḍavā, vaḷavā* « jument ») ou Beleokouros (Ptolémée, VII, 1, 83), porté par certains rois de l'Ariakè. Et de fait, plusieurs monnaies de Śātavāhana portent l'image du cheval.

D'autres étymologies ont été proposées : les Śātavāhana ou Śātakarṇi seraient des marins Śāta, *vāhana* signifiant « moyen de propulsion (à rame ou à voile) » et *karṇin* « timonier » [40]. Et de fait, certaines monnaies des Śātavāhana portent l'image du navire.

Pour les *Purāṇa*, Simuka ou Sindhuka, le premier souverain Śātavāhana, appartenait à la tribu Andhra (*andhrajātīya*, P., 38), et les Śātavāhana sont des Andhra (P., p. 35, 38, 43) ou des Āndhrabhṛtya « Serviteurs des Aṇdhra » (P., p. 45). L'Andhra est le pays telugu situé entre la basse Godāvarī et la basse Kṛṣṇā, correspondant au territoire de l'ancien Nizām d'Haiderābād, mais bien que la région ait fait partie des possessions Śātavāhana à partir du règne de Vāsiṣṭhīputra Pulumāvi (130-159 p. C.), elle ne fut point le berceau des Śātavāhana, qu'il faut chercher plus à l'ouest.

Primitivement, les Andhra habitaient la région du Vindhya et les territoires dékhanais avoisinants. L'*Aitareya Brāhmaṇa* (VII,

[39] J. Przyluski, *Noms de villes indiennes dans la Géographie de Ptolémée*, Bull. de la Société de Linguistique, XXVII, 1927, p. 218-229; *Hippokoura et Śātakarṇi*, JRAS, 1929, p. 273-279.

[40] Aravamuthan, *The Kaveri, the Maukharis and the Samgam Age*, p. 51 n.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

92, 18) les localise, avec d'autres tribus non-aryennes, au sud de l'Āryāvarta. Le XIIIe édit sur roc d'Aśoka (Bloch, p. 130-131) les donne comme voisins des Bhoja et Pitinika occupant le nord du Dékhan, Vidarbha ou Bérār compris. Pline (VI, 67) les présente comme une nation puissante, possédant un grand nombre de bourgs, trente villes fortifiées de murs et de tours, fournissant à son roi 100.000 fantassins, 2.000 cavaliers et 1.000 éléphants. Ptolémée (VII, 1, 84) attribue aux *Andres Peiratai* (Andhra pirates) les cités du Koṅkan et les ports de la côte occidentale. Dans les textes bouddhiques, le village de Setakaṇṇika[41] marquait la limite sud du Madhyadeśa (*Vin.*, I, p. 197; *Sumaṅgala*, I, p. 173; *Jātaka*, I, p. 49), et la capitale des Andhra, Andhapura, se trouvait sur la rivière Telavāha, tributaire de la Mahānadī, au Dékhan occidental (*Jātaka*, I, p. 111). Enfin et surtout les toutes premières inscriptions mentionnant des Śātavāhana proviennent des grottes de Nānāghāṭ (Lüders, 1113, 1114) et de Nāsik (Lüders, 1144) au Mahārāṣṭra septentrional, ou encore de Sāñcī (Lüders, 346) au Mālwā oriental. Elles sont, non pas en telugu, mais en prākrit. Prākrites également, les premières monnaies frappées aux noms de *Siri-Sāta* ou de *Raṃño Siri Sādavāha(nasa)*.

Certaines lectures des *Purāṇa* (P., p. 38, n. 2) qualifient de Vṛṣala « homme de basse caste » le fondateur de la dynastie, et selon la *Dvātriṃśatputtalikā*, les Śālivāhana seraient d'origine mixte, Brāhmaṇa et Nāga. Les Śātavāhana appartenaient peut-être à une classe sociale dégradée par l'exercice du métier des armes, interdit aux brâhmanes, et des intermariages avec des vṛṣalī de provenance dravidienne ou scythe. Cependant, dans la *praśasti* de Nāsik (Lüders, 1123), le roi Gautamīputra Śātakarṇi (106-130 p. C.) est qualifié d'*eka-bamhana* « unique brāhmaṇa » et de *kṣatriya-darpa-māna-madana* « destructeur de la fierté et de l'orgueil des Kṣatriya ».

Dans la tradition purāṇique (P., p. 36), il y a des divergences sur le nombre des princes et la durée de la dynastie. Selon un premier comput, il y eut 17, 18 ou 19 Andhra qui régnèrent environ

41 Mais à en juger d'après les textes parallèles déjà signalés ci-dessus, p. 9, n. 3, le village de Setakaṇṇika n'a sans doute rien à voir avec les Śātakarṇi. Les Vinaya des Sarvāstivādin (T 1435, k. 25, p. 181 c 29) et des Dharmagupta (T 1428, k. 39, p. 846 a 6) traduisent « village de l'Arbre blanc » (*Pai-mou* = Śvetakhaṇḍaka?). Les autres sources parlent du pays et de la rivière Śarāvati ou Sarāvatī, en tib. Ḥdam-bu-can.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

300 ans; selon le second, 30 Andhra qui régnèrent 411, 412, 456 ou 460 ans. On croit généralement, avec R. G. Bhandarkar, que le premier comput se réfère uniquement à la branche principale de la famille, tandis que le second ajouterait à la liste les règnes des princes collatéraux. Ajoutons qu'une moitié seulement des Andhra catalogués dans les *Purāṇa* est attestée par les inscriptions ou les monnaies et mentionnée en littérature.

Le *terminus a quo* de la dynastie est toujours fort discuté. E. J. Rapson (CHI, p. 530) et J. Allan (CSHI, p. 58) placent traditionnellement Simuka, le fondateur du royaume, vers 200 a. C.[42]. L. de La Vallée Poussin (*L'Inde aux temps des Maurya*, p. 209, 215) a émis des réserves sur cette construction chronologique et ramené Simuka du côté de l'année 100 a. C., en accord avec la tradition commune des *Purāṇa*. Cette chronologie courte a été adoptée par R. Grousset (*Asie Orientale*, p. 53), J. Filliozat (*Inde Classique*, I, p. 240-268), A. L. Basham (*Wonder that was India*, p. 61) et D. C. Sircar (HCIP, II, p. 195). Cependant la chronologie longue conserve encore ses partisans, surtout parmi les historiens indiens.

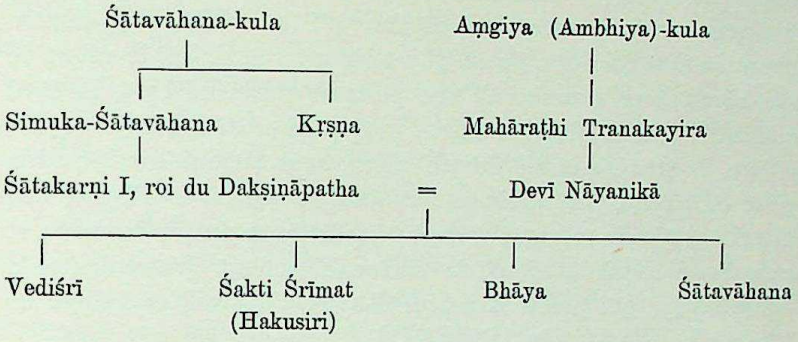
Au témoignage des *Purāṇa* (P., p. 38), « l'Andhra Simuka et ses congénères, les servants de Suśarman [le dernier Kāṇva], attaquèrent les Kāṇvāyana et Suśarman, détruisirent les restes du pouvoir des Śuṅga et possédèrent la terre ». L'événement eut lieu 294 ans après l'avènement du Maurya Candragupta (137 ans pour la durée des Maurya, 112 pour celle des Śuṅga, 45 pour celle des Kāṇva), soit, selon le comput adopté ici, en 324 — 294 = 30 p. C. Mais peut-être cette date est-elle trop basse. Il n'est pas sûr que les Kāṇva se soient maintenus au pouvoir durant 45 ans. Si, comme le veulent certaines lectures purāṇiques, Vasudeva a régné 5 ans (au lieu de 9) et Suśarman 4 ans (au lieu de 10), la durée totale de la dynastie se réduirait à 35 années, et sa disparition se situerait en 40 a. C.

Les trois premiers Śātavāhana (c. 60-17 a. C.). — La durée de leurs règnes nous est encore fournie par les *Purāṇa* (P., p. 38-39) : Simuka régna 23 ans (c. 60-37), son jeune frère Kṛṣṇa 10 (ou 18)

[42] Précédemment les historiens situaient vers l'an 200 a. C. les graffiti de Nānāghāṭ où sont mentionnés les premiers Śātavāhana. Actuellement, les épigraphistes placent les inscriptions de Nānāghāṭ parmi le groupe paléographique 2 A, et leur assignent la date 100-75 a. C. Cf. N. G. Majumdar, *Monuments of Sāñchī*, I, p. 264, n. 1, et 277.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ans (c. 37 à 27), et son fils Śrī Śātakarṇi 10 ans (c. 27-17 a. C.). Les inscriptions de Nānāghāṭ (LÜDERS, 1112-1118) permettent d'établir leur généalogie [43] :



Au début du règne de Simuka Śātavāhana (60-37 a. C.), des Sāhi scythes, s'étant séparés de Mauès leur chef suprême, traversèrent l'Indus, gagnèrent par bateaux la côte occidentale du Surāṣṭra et poussèrent jusqu'à Ujjayinī au Mālwā oriental. Ayant emprisonné le roi Gardabhilla, ils établirent à Ujjayinī un « Roi des rois ». Celui-ci ne régna que peu de temps. En 58 a. C., Vikramāditya, roi du Mālwā et sans doute vassal de Simuka Śātavāhana, renversa cette dynastie scythe et marqua sa victoire par l'instauration d'une ère nouvelle, l'ère Vikrama. Durant 135 ans, jusqu'en 78 p. C., le Mālwā devait demeurer aux mains des dynastes indiens du Dékhan. C'est en l'utilisant comme base d'opération que, vers 40 a. C., Simuka Śātavāhana, au dire des *Purāṇa* (P., p. 38), « attaqua Suśarman, le dernier Kāṇva, détruisit les restes du pouvoir des Śuṅga et posséda la terre ». Il est douteux qu'il ait poussé ses conquêtes jusqu'au bassin du Gange et jusqu'à Pāṭaliputra, capitale du Magadha; mais il s'empara très probablement du Mālwā oriental et de Vidiśā qui, au temps des Śuṅga, avaient été le centre principal de l'empire indien.

Maîtres du Mālwā, les Śātavāhana cherchèrent des débouchés sur la côte occidentale de l'Inde, et leur présence est signalée dans la région de Bombay : le nom de Simuka Śātavāhana figure sur une

43 Comparer les tableaux généalogiques dressés par H. RAYCHAUDHURI, *Political History*, p. 418, et S. L. KATARE, IHQ, XXVIII, 1952, p. 76.

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

épigraphe de Nanāghāṭ (LÜDERS, 1113), et celui de son frère et successeur Kṛṣṇa (37-27 a. C.) sur une inscription de Nāsik (LÜDERS, 1144). La poussée Andhra refoula les envahisseurs Śaka dans la région du Surāṣṭra (Kāthiāwār et Gujarāt).

Kṛṣṇa eut pour successeur Śātakarṇi I (c. 27-17 a. C.), fils ou neveu de Simuka Śātavāhana. Il semble avoir subi, dès le début de son règne, une incursion de son puissant voisin de l'est, le Cedi Khāravela, roi du Kaliṅga. Selon l'inscription d'Hāthigumphā (§ 3), « dans la seconde année de son règne, sans aucune considération pour Śātakarṇi, Khāravela poussa dans la région de l'Ouest une grande armée de chevaux, d'éléphants, de fantassins et de chars, et avec cette armée atteignit la rivière Kṛṣṇaveṇā [sans doute la Wain-Gaṅgā, qui prend sa source dans le Vindhya] et frappa de terreur la ville d'Asika [Ṛṣika] ».

Ce raid éclair et sans lendemain n'empêcha nullement Śātakarṇi Ier de se constituer dans le Trans-Vindhya un puissant empire. Son pouvoir s'étendit du Mālwā oriental jusqu'au district d'Aurangābād (Hyderābād) en passant par le pays Marathe.

Une inscription de Nānāghāṭ (LÜDERS, 1112) qui l'intitule le « Seigneur du Dékhan » (*Dakṣiṇāpathapati*) nous apprend qu'il épousa la princesse Nāyanikā (Nāganikā), fille du mahāraṭhi Tranakayira Kallāya « gloire de la famille des Aṃgiya (Ambhiya) », qu'il célébra les grands sacrifices védiques, notamment un Rājasūya et deux Aśvamedha, et qu'il distribua en honoraires aux prêtres des dizaines de milliers de vaches, des milliers de chevaux, de nombreux éléphants, des villages entiers et des dizaines de pièces de monnaies. En tout cas, le Mahārāṣṭra connut sous son règne une grande prospérité car, au témoignage du *Périple* (§ 52), les ports de Souppara (Śūrpāraka) et de Kalliena (Kalyāṇa) constituaient « à l'époque de Saraganos l'ancien » (en prākrit, Sāḍaganna, i. e. Śātakarṇi Ier) un véritable « marché régulier » (ἐμπόριον ἔνθεσμον), ouvert sans entraves à la navigation de haute mer. Le *Périple* ajoute que la situation se modifia dans la suite lorsque les ports passèrent aux mains de Sandanès, que nous avons rapproché plus haut du pahlava Sapedanès, feudataire de Gondopharès durant la première moitié du Ier siècle de notre ère.

Des indices, assez faibles il est vrai, permettent d'attribuer à Śātakarṇi Ier la possession de l'Avanti oriental. C'est à lui qu'on attribue généralement les pièces de la « Mālwā fabric » frappées au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nom de Siri Sāta [44]. D'autre part une inscription de la porte sud du grand stūpa de Sāñcī (LÜDERS, 346) indique que l'architrave supérieure de la dite porte est « don d'Ananda, fils de Vāsiṭhī, et chef des artisans du rājan Siri Sātakaṇi » [45].

Enfin la littérature indienne [46] fait souvent mention d'un Śātakarṇi (Śātavāhana ou Sālivāhana) dont la capitale se trouvait à Pratiṣṭhāna (l'actuel Paithan, sur la haute Godāvarī) et qui avait pour fils le prince Śaktikumāra. Il peut s'agir de Śātakarṇi Ier auquel les inscriptions de Nānāghāṭ attribuent plusieurs fils dont l'un avait nom Hakusiri ou Śaktiśrī (LÜDERS, 1117). En tout cas Pratiṣṭhāna demeura longtemps l'une des capitales de l'empire des Śātavāhana, car au IIe siècle, la *Géographie* de Ptolémée (VII, 1, 82) signale encore « Baithana, ville royale de Siriptolemaios », le Ptolemaios en question n'étant autre que le Śātavāhana Śrī Pulumāvi qui régna de 130 à 159 p. C. environ.

Après la mort de Śātakarṇi Ier, sa veuve, la princesse mahāraṭhī Nāganikā, exerça durant quelque temps la régence en qualité de tutrice des princes héritiers. A en juger d'après les épigraphes de Nānāghāṭ (LÜDERS, 1112, 1115, 1117, 1118), ces kumāra étaient au nombre de quatre : Vedisiri (Vediśrī), Bhāya, Śātavāhana et Hakusiri (Śaktiśrī), ce dernier probablement identique au « Śaktikumāra, fils de Śālavāhana », mentionné dans un ouvrage jaina, le *Vīracaritra* [47].

ÉCLIPSE TEMPORAIRE DE LA PUISSANCE ŚĀTAVĀHANA (17 a. C. - 106 p. C.). — La liste purānique la plus longue (P., p. 39-40) recense 19 souverains Andhra entre la mort de Śātakarṇi I (N° 3) survenue

44 Les monnaies *Sāta* qualifiées de « Mālwā fabric » sont généralement attribuées à Śātakarṇi Ier. Certaines pièces de la « West India fabric » proviennent « du roi Sātakarṇi ». Enfin le nom de Sātavāhana a été découvert sur certaines pièces frappées probablement par Simuka Sātavāhana. Cf. S. L. KATARE, *King Śātavāhana of the Coins*, IHQ, XXVII, 1951, p. 210-214; *The Śātavāhana Kings Hāla and Sāti*, IHQ, XXX, 1954, p. 286-290.

45 Mais l'inscription de Sāñcī n'est pas une preuve apodictique de l'occupation du Mālwā par les Śātavāhana. Ānanda, chef des artisans de Śātakarṇi Ier, peut très bien s'être seulement rendu en pèlerinage à Sāñcī. Cf. D. C. SIRCAR, *King Śātakarṇi of the Sañchi Inscription*, Thomas Comm. Vol., Bombay, 1939, p. 291-293.

46 Références dans H. RAYCHAUDHURI, *Political History*, p. 417, n. 3.

47 Cf. Indian Antiquary, VIII, p. 201; Arch. Survey of Western India, V, p. 62 n.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vers 17 a. C. et l'avènement de Gautamīputra Śātakarṇi (N° 23) qui se place en 106 p. C. Plusieurs de ces princes, appartenant à des lignées collatérales, ont régné simultanément. Quelques-un seulement comme Āpīlaka (N° 8), Kuntala Svātikarṇa (N° 13) et Hāla (N° 17) sont connus par d'autres sources. Dans la tradition littéraire, Hāla fait figure de Śātavāhana typique, grand conquérant et poète distingué.

Selon le *Prabandhakośa* de Rājaśekhera (éd. JINAVIJAYA, p. 72-73), Hāla, de la famille des Sāyavāhana, ordonne à son général Kharamukha de s'emparer de Mathurā, et l'officier ne sachant exactement de quelle ville il s'agit s'empare à la fois des deux Mathurā connues de son temps, la Mathurā des Pāṇḍava dans l'extrême sud de l'Inde et la Pūrvamathurā du Nord associée à Kṛṣṇa. A l'annonce de la victoire, le roi est pris d'un accès de folie et ordonne de décapiter le général victorieux, mais celui-ci est sauvé par ses collègues, et le roi, revenu à la raison, se réjouit de ce que son ordre n'ait point été exécuté. Selon le *Līlāvai,* Hāla tombé amoureux d'une princesse singhalaise envoie son général Vijayānanda et son ministre Poṭṭisa à la conquête de Ceylan. Dans le sud de l'Inde, l'armée Śātavāhana remporte la victoire sur le roi des Pāṇḍya Malayācalādhipa et, à la suite de ce succès, le mariage projeté peut être célébré. Inutile d'ajouter que ces récits ne trouvent aucune confirmation dans ce que nous connaissons de l'histoire de l'Inde.

La tradition attribue encore à Hāla un recueil de poésies lyriques en prākrit mahārāṣṭrī, le *Sattasaī* ou les « Sept cent strophes » [48]. Il s'agit en réalité d'une compilation contenant des strophes de dates différentes et signées de plusieurs auteurs. L'ouvrage existe en six recensions distinctes, et 430 strophes seulement sont communes à toutes les recensions. A travers les accroissements successifs de l'anthologie, se laisse deviner un noyau primitif d'une remarquable uniformité : courts poèmes recueillis de la bouche du peuple et classés systématiquement par un ou plusieurs auteurs. Ils décrivent, en ses divers aspects, la vie et les aspirations de la population marāthe.

Ce serait également le ministre d'un Śātavāhana, nommé Guṇāḍhya, qui aurait composé, à une époque indéterminée, l'épopée galante et merveilleuse de la *Bṛhatkathā* [49]. Rédigé primitivement en

[48] Sur cette œuvre, L. RENOU, *Inde Classique,* II, p. 227-229.
[49] Id., *ibid.,* p. 243-245.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

prose paiśācī, l'ouvrage n'est actuellement accessible qu'à travers trois versions remaniées en vers sanskrits : deux versions kaśmīriennes et une version népâlaise. Il traite des aventures galantes du roi des Vatsa Udayana et de son fils Naravāhanadatta.

Enfin, ce serait à la demande d'un Śātavāhana que le ministre Śarvavarman aurait rédigé une grammaire sanskrite élémentaire, le *Kātantra*. Le roi ignorait le sanskrit et ses lapsus provoquaient des rires humiliants de la part de ses femmes. C'est alors qu'il s'adressa au ministre pour que celui-ci composât une grammaire, moins compliquée que celle de Pāṇini.

Il y a dans tous ces contes un ensemble de traditions tendant à présenter les Śātavāhana comme des prākritisants, voire même les patrons attitrés de la littérature prākrite [50]. De fait et à la différence de leurs voisins du nord, les satrapes d'Ujjayinī, qui adoptèrent dans leur chancellerie l'usage du sanskrit dès la première moitié du IIe siècle, les Śātavāhana restèrent fidèles jusqu'au bout à l'emploi du moyen indien.

Les exploits attribués à Hāla, sans aucun souci de chronologie ni de vraisemblance, ne doivent pas donner le change. Durant le premier siècle de l'ère chrétienne, le royaume dékhanais subit une éclipse sous les coups répétés des envahisseurs Śaka. Entre les années 19 et 45 p. C., Sandanès ou Sapedana, vassal de Gondopharès, enleva aux successeurs de Saraganos (Śātakarṇi Ier) les marchés de la côte occidentale, notamment Śūrpāraka et Kalyāṇa en Aparānta, et au dire du *Périple* (§ 52), réglementa sévèrement le trafic des ports. En 78 p. C., année marquant le début de l'ère Śaka en Inde Centrale, une poussée scythe amena la création de deux nouveaux royaumes Śaka : celui des satrapes occidentaux ou Kṣaharāta qui, sous les princes Bhūmaka et Nahapāna, s'étendit du Kāthiāwār au Koṅkan septentrional et fut détruit, en 125 p.C., par Gautamīputra Śātakarṇi ; celui des Kārdamaka ou grands satrapes d'Ujjayinī qui résista à toutes les attaques des Śātavāhana pour disparaître seulement, entre les années 388 et 409 p. C., sous les coups de l'empereur indien Candragupta II.

50 Sur les traditions qui veulent que les Śātavāhana aient favorisé le prākrit, Gairola, ZDMG, CVI, p. 155; *La Kāvyamīmāṃsā*, tr. L. Renou, P., 1946, p. 148, n. 31. Mais il y a peu à tirer de ces traditions qui peuvent avoir été fabriquées après coup : L. Renou, *Histoire de la langue sanskrite*, P., 1956, p. 99, n. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. — LES CEDI DU KALIṄGA

Un second royaume à avoir disputé aux Śaka l'hégémonie de l'Inde aux abords de notre ère fut celui des Cedi du Kaliṅga. Son territoire s'étendait sur les districts de Puri et de Ganjām, sur celui de Cuttack en Orissa, empiétant en direction du sud sur des territoires de langue telugu. Le Kaliṅga avait fait partie du royaume de Magadha sous les Nanda et, après une guerre sanglante, Aśoka l'avait rattaché à l'empire indien des Maurya. Le royaume fut alors divisé en deux circonscriptions politiques et administratives : celle de Tosali (l'actuel Dhauli près de Bhuvaneśvar) et celle de Samāpā près du moderne Jaugaḍa. Au Ier siècle de l'ère chrétienne, Pline l'Ancien (VI, 65-66) signale près des bouches du Gange l'existence des *Gangarides Kalingae* : « Leur capitale se nomme Pertalis (corruption pour Tosali?) ; le roi a 60.000 fantassins, 1.000 cavaliers et 700 éléphants, tout prêts à entrer en campagne ».

Nous ignorons à quel moment et en quelles circonstances le Kaliṅga recouvra son indépendance. Le fait est qu'au cours du dernier siècle de l'ère ancienne il constituait un état puissant sous la famille des Mahā-Meghavāhana du clan Cedi. A Mahā-Meghavāhana, fondateur du Kaliṅgarājavaṃśa, et à un certain Vakradeva mentionné sur une épigraphe d'Udayagiri (Lüders, 1347) succéda Khāravela resté célèbre par la longue inscription de la grotte d'Hāthigumphā sur le mont Udayagiri près de Bhuvaneśvar en Orissa [51]. Il s'agit d'un panégyrique (*praśasti*) fort endommagé et très difficile à dater : il nous apprend qu'en la 5e année de son règne Khāravela prolongea jusqu'à sa capitale un canal creusé par un roi Nanda 300 (ou 103?)

[51] Sur cette longue inscription qui offre de grandes difficultés de lecture et d'interprétation, B. Barua, *Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṇḍagiri Caves*, Calcutta, 1929, p. 3-47 ; *Hāthigumphā Inscription of Khāravela (Revised Edition)*, IHQ, XIV, 1938, p. 459-485.

L'inscription a été longtemps considérée comme étant de la première moitié du IIe siècle a. C. Les épigraphistes la classent aujourd'hui dans le groupe paléographique no 3 et la datent de 50 à 25 a. C. (cf. N. G. Majumdar, *Mon. of Sāñchī*, I, p. 264, n. 1, et 277). — La *Cambridge History* (p. 314-315, 534, 602) et la *Cambridge Shorter History* (p. 57) plaçaient encore Khāravela aux environs de l'an 169 a. C. Aujourd'hui, la *Political History* de H. Raychaudhuri (p. 419) et l'*History and Culture of the Indian People* (II, p. 215-216) situent son avènement vers 28 a. C. ; J. Filliozat dans *l'Inde Classique*, I, p. 268, s'est prononcé pour le Ier siècle av. J.-C.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ans auparavant (*nandarājatrivarṣaśadodghāṭita*). S'il s'agit bien du Nanda, roi du Magadha, dont le règne se termina en 324 a. C., la 5e année de Khāravela se situe au plus tard en 24 a. C.

Né vers l'an 52 a. C., le prince consacra aux jeux et à des exercices de son âge les quinze premières années de sa vie (52-37). Promu au rang de prince héritier (*yuvarāja*), il se livra, durant neuf ans (37-28), à l'étude et apprit notamment l'écriture, le calcul et la jurisprudence. En l'an 28 a. C., alors qu'il était âgé de vingt-quatre ans, il fut sacré Grand roi du Kaliṅga (*Kaliṅga-mahārājā, -adhipati, -cakravartin*). Il épousa la fille d'un prince nommé Lalāka, descendant d'Hathisiṃha. Khāravela fut un monarque remuant et ses raids nombreux, complaisamment détaillés par l'inscription, lui valurent l'épithète de Grand vainqueur (*mahāvijaya*). Mais ce fut aussi un roi de la paix (*kṣemarāja*) et un roi de la justice (*dharmarāja*), dont la piété envers les religieux jaina ne se démentit jamais. Qualifié par ceux-ci de roi des mendiants (*bhikṣurāja*), il se garda cependant de toute partialité et protégea indistinctement toutes les sectes (*sarvapāsaṇḍapūjaka*).

En l'an un de son règne (28 a. C.), il répara les remparts de la capitale du Kaliṅga. — En l'an deux (27), sans égard pour son voisin, le roi Śātakarṇi [Ier], il envoya une grande armée vers l'ouest, atteignit la rivière Kṛṣṇavenā et sema la terreur parmi les habitants d'Asika. — L'an trois (26) fut consacré à des représentations artistiques des plus variées. — En l'an quatre (25), il occupa la capitale d'un prince nommé Vidyādhara, et soumit les Rāṣṭrika et Bhojaka du Bérār. — En l'an cinq (24), il prolongea jusqu'à sa capitale le canal inauguré trois cent ans auparavant par le roi Nanda. — En l'an six (23), il consentit à ses sujets d'importantes réductions de taxes. — En l'an sept (22), il visita en grande pompe le lieu sacré du mont Samataka ou Sameta, l'actuel Pareshnāth. — En l'an huit (21), il détruisit la forteresse de Gorathagiri sur les monts Barābar et attaqua Rājagṛha, l'actuel Rājgir dans le Bihār. A cette nouvelle, un roi grec (dont le nom est à moitié effacé sur l'inscription, peut-être Dimita ou Damita) s'enfuit jusqu'à Mathurā. — En l'an neuf (20), il construisit à grands frais, sur les deux rives de la Prācī, le Grand Palais de la Victoire (*Mahāvijayaprāsāda*). — En l'an dix (19), et entreprit la conquête du Bhāratavarṣa. — En l'an onze (18), il rasa la cité de Pithuḍa, la Pitoura des Maisōloi signalée par Ptolémée (VII, 1, 93), résidence du roi de Masulipatam

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans l'état de Madras. — En l'an douze (17), allié aux Śivi, il sema la consternation parmi les chef de l'Uttarāpatha (Inde du Nord), provoqua la panique parmi le peuple du Magadha, fit boire l'eau du Gange à ses éléphants et à ses chevaux, contraignit le roi du Magadha, Bahasatimita (Bṛhatsvātīmitra), à se prosterner à ses pieds, pilla l'Aṅga et le Magadha, tout en récupérant des statues jaina arrachées au Kaliṅga par un ancien roi Nanda. La même année, il défit le roi Pāṇḍya de l'Extrême sud.

Le panégyrique ne nous renseigne pas sur la mort de Khāravela et encore moins sur la fin de sa maison. Le kumāra Vaḍukha mentionné sur la grotte de Mañchapuri à Udayagiri (LÜDERS, 1348) fut peut-être l'un de ses successeurs. Mais le royaume Cedi du Kaliṅga n'eut que des succès éphémères : parmi les géographes de l'Antiquité, Pline l'Ancien (23-79 p. C.) est le seul à le mentionner ; il n'en sera plus question ni dans le *Périple de la Mer Érythrée* (fin du Ier siècle) ni dans Ptolémée dont l'activité se place entre 121 et 151 de notre ère.

4. — CEYLAN DE 20 a. C. À 75 p. C.

SUCCESSION DES ROIS. — Tandis que Śaka, Śātavāhana et Cedi se disputaient l'hégémonie sur le continent, l'île de Ceylan vivait des temps troublés sous les règnes mouvementés des successeurs de Vaṭṭagāmaṇi. La chronique singhalaise (*Dīpavaṃsa*, XX, 22-35 ; XXI, 1-33 ; *Mahāvaṃsa*, XXXIV) consacre à cette période un chapitre intitulé « Les onze rois » :

Souverains	Durée du règne	Ère du Nirv.	Ere chrétienne
25. Mahācūḷī-mahātissa	14 ans	466-480	20-6 a. C.
26. Coranāga	12 ans	480-492	6 a.C.-6 p.C.
27. Tissa	3 ans	492-495	6-9
28. Siva	1 an 2 mois	495-496	9-10
29. Vaṭuka	1 an 2 mois	496-497	10-11
30. Dārubhatikatissa	1 an 1 mois	497-498	11-12
31. Niliya	3 mois	498	12
32. Anulā	4 mois	499	13
33. Kuṭakaṇṇatissa	22 ans	499-521	13-35
34. Bhātikābhaya	28 ans	521-549	35-63
35. Mahādāṭhika-mahānāga	12 ans	549-561	63-75

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Quelques-uns de ces rois sont mentionnés sur les inscriptions : Mahācūḷī Mahātissa, en singhalais Mahasiḷu Mahatis ou Mahadeḷiyā Tissa (EZ, I, p. 61 ; III, p. 154-157 ; JCBRAS, XXXVI, p. 66 ; CJS, II, p. 150, n. 1) ; Tissa, sur l'inscription d'Āmaṇḍagāmanī (CJS, II, p. 179) ; Kuṭakaṇṇatissa, aussi appelé Makalan Tissa ou Kāḷakaṇṇi Tissa, et Bhātikābhaya ou Abaya tout court, sur l'inscription de Molāhiṭiyavelegala (EZ, III, p. 154).

Mahācūḷī Mahātissa (20-6 a. C.). — Fils de Khallāṭanāga, il avait été adopté, après la mort de ce dernier, par son oncle Vaṭṭagāmaṇi. Monté sur le trône, il se signala par son extrême piété et son ardente dévotion envers le thera Mahāsumma. Non content de fonder des monastères, il se livrait à des travaux de labourage et versait intégralement sa paye aux mains du thera.

Coranāga Mahānāga (6 a. C.-6 p. C). — Fils de Vaṭṭagāmaṇi, il se rebella durant le règne de son frère adoptif, et dut se réfugier dans la clandestinité ; mais les moines bouddhistes réfusèrent de lui donner asile. Monté sur le trône, il se vengea en persécutant les moines et en détruisant leurs monastères. Il fut empoisonné par son épouse Anulā.

Anulā (6-13 p. C.). — Véritable Messaline, sa licence ne connut point de bornes. Ayant assassiné son premier mari. Coranāga, pour s'unir à son amant Tissa, fils de Mahācūḷa, elle épousa tour à tour cinq rois dont elle fit ses jouets et dont elle se débarrassa par le poison : son neveu Tissa, le garde du palais Siva, le charpentier tamoul Vaṭuka, le bûcheron Dārubhatika Tissa, enfin le prêtre damiḷa Niliya. Libre enfin de tout lien conjugal, elle se donnait indistinctement aux trente-deux gardes de son palais.

Kuṭakaṇṇatissa (13-35 p. C.). — Second fils de Mahācūḷi, il était entré dans les ordres par crainte de l'infâme Anulā, mais voyant la misère du peuple livré sans défense aux folies d'une hystérique, il se mit à la tête de la révolte et tua Anulā. Monté sur le trône, il se signala par sa piété envers les thera et les therī et par des travaux d'utilité publique : il entoura Anurādhapura d'une muraille haute de sept coudées et creusa le canal Vaṇṇaka.

Bhātikābhaya (35-63 p. C.). — Fils du précédent, il régna 28 ans, et sa vie ne fut qu'un hommage rendu au Mahāthūpa du Mahāvihāra. Il le recouvrit, de la base au sommet, de matières les plus précieuses : pâte de bois de santal, fleurs odoriférantes arrosées mécaniquement

 CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

avec l'eau du lac Abhayavāpi, enduit de plâtre mêlé à des charretées de pierres précieuses, filet de corail dans les mailles duquel venaient s'insérer des fleurs de lotus en or, larges comme les roues d'un char. Le roi multiplia les fêtes, organisa des offrandes à l'arbre de la Bodhi et fit preuve de la plus large hospitalité au profit des moines de toute provenance. Il exempta ses sujets des taxes qui lui étaient dues.

Dans son palais et ses résidences, il offrait l'hospitalité aux moines engagés dans le « fardeau des livres » (*ganthadhura*), et veillait à ce que rien ne leur manquât (*Mhv.*, XXXIV, 65-66). C'est pour la première fois, semble-t-il, qu'une vocation intellectuelle est officiellement reconnue aux bhikkhu.

Une autre initiative de Bhātikābhaya est d'avoir doté certaines communautés de réservoirs et de canaux d'irrigation procurant aux religieux des revenus considérables. L'inscription n° 1 de Molāhiṭiya-velegala (EZ, III, 1930, p. 154) en est un témoignage : « Salut ! Le roi Abaya, fils aîné du roi Kuṭakaṇa et petit-fils du grand roi Devanapiya Tisa, a dédié avec le vase d'or [vase utilisé pour verser de l'eau sur les mains des bénéficiaires] le canal (*aḍi*) de Gaṇa..ṭaka, dans la région d'Ataragaga, aux moines résidant au monastère de Pilipavata ».

Le roi se déchargeait volontiers sur les religieux ou les ministres de ses devoirs de grand justicier. Ayant entendu parler d'un jugement habile rendu par le thera Ābhidhammika-Godha, il décida que toutes les disputes seraient désormais tranchées par lui (*Samantapāsādikā*, II, p. 307). Une autre fois, une controverse ayant éclaté entre l'Abhayagiri et le Mahāvihāra à propos des accusations portées par la nonne Mettiyā contre le religieux Dabba Mallaputta, il confia à son ministre, le brâhmin Dīghakārāyaṇa, le soin de régler le différend. Les moines du Mahāvihāra obtinrent gain de cause (*Samantapāsādikā*, III, p. 583).

Mahādāṭhika Mahānāga (63-75 p. C.). — Frère du précédent, il poussa ses largesses jusqu'à offrir en don à la communauté sa propre personne, son épouse (une princesse Damiḷā), ses deux fils, l'éléphant et le cheval de la cour. Il fit daller le chemin de ronde et les abords du Mahāthūpa, établit des chaires de vérité dans tous les monastères, et aplanit les abords du Cetiyagiri, ce mont célèbre entre tous où Mahinda et ses compagnons avaient mis pied à Ceylan.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Au sommet de cette montagne escarpée, il édifia au péril de sa vie, le Mahāthūpa de Mihintalē [52]. Il le flanqua de quatre arches serties de pierres précieuses et le recouvrit d'une étoffe rouge, avec boules d'or et festons de perles. Ce reliquaire, encore en bon état de conservation, est inférieur en dimensions aux grands stūpa d'Anurādhapura et sans grande valeur artistique. Cependant son diamètre à la base est de 40 mètres, et le transport des matériaux à la cime du mont Missaka représente un travail gigantesque.

La construction terminée, Mahādāṭhika organisa un festival resté célèbre dans les annales de Ceylan : la *Giribhaṇḍapūjā* ou « offrande de biens sur la montagne » (*Mahāvaṃsa*, XXXIV, 75-81; *Manoratha*, I, p. 22; *Visuddhimagga*, éd. WARREN, p. 316). Un chemin en spirale fut tracé tout autour de Cetiyagiri. Il était orné de drapeaux, de bannières et d'arcs de triomphe. Des deux côtés de la route, des échoppes permettaient aux pèlerins de se ravitailler. Depuis la rivière Kadamba jusqu'au sommet de la montagne, le chemin, illuminé par des milliers de lampes, était recouvert de tapis pour permettre aux fidèles, après leurs ablutions, de garder les pieds propres, tout au cours de l'ascension. Une chaîne ininterrompue de lampes sillonnait l'île entière et se prolongeait en mer sur la distance d'un *yojana*.

II. — LES ŚAKA-PAHLAVA ET LE BOUDDHISME

CARACTÉRISTIQUES DES ŚAKA. — Śaka et Pahlava, c'est-à-dire Scythes et Parthes, qui envahirent le Nord-Ouest de l'Inde aux approches de l'ère chrétienne sont donnés par les sources indiennes comme deux peuples étroitement apparentés. L'un et l'autre étaient de provenance scythe et parlaient une variété d'iranien oriental.

Les inscriptions en kharoṣṭhī du Nord-Ouest et quelques inscriptions indiennes du Turkestan oriental s'étendant jusqu'au IIIe siècle

52 Le *Dīpa* (XXI, 31) et le *Mahāvaṃsa* (XXXIV, 71) attribuent à Mahādāṭhika la fondation de l'Ambatthala-mahāthūpa. Mais, selon la tradition singhalaise, l'érection de l'Ambasthala Dāgaba, dont il a été question ci-dessus (p. 297), est à attribuer au roi Uttiya, successeur de Devānaṃpiyatissa (cf. PARANAVITANA, *The Stūpa in Ceylon*, p. 5). Le monument construit par Mahāḍāthika au sommet du mont Missaka serait donc le Mahāthūpa de Mihintalē dont on trouvera la reproduction dans PARANAVITANA, *o. l.*, pl. III a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

après J.-C. fournissent les traces les plus anciennes du parler Śaka : noms propres et quelques mots d'emprunt comme le titre *hinajha* « chef d'armée » porté par un roi de Khotan. Mais le matériel le plus important est fourni par des manuscrits khotanais découverts au début de ce siècle. Ils sont écrits dans une variété d'alphabet indien, la brāhmī, augmentée de quelques caractères additionnels; ils contiennent des documents de nature diverse : œuvres bouddhiques et médicales, fables et récits traduits ou adaptés d'originaux indiens. Le Sace, ou Khotansakisch comme on l'appelle actuellement, apparaît déjà dialectalement différencié et manifeste d'étroites affinités avec le parler de Maralbaši (Barčuq), à l'est de Kašgar, connu par quelques documents déposés à Berlin et à Paris [1].

[1] Cette langue, dont on ignorait tout au début de ce siècle, est aujourd'hui bien connue grâce aux travaux assidus de quelques chercheurs : F. W. Bailey, O. Hausen, R. Hoernle, S. Konow, E. Leumann, H. Lüders, P. Pelliot, H. Reichelt, Helmer Smith, P. Tedesco et F. W. Thomas. Les premières publications sont recensées dans S. KONOW, *Khotansakische Grammatik*, Leipzig, 1941, p. 73-75. Depuis, les travaux publiés à une cadence accélérée par le professeur F. W. Bailey ont abouti à la création d'une grammaire et d'une lexicographie comparées de l'iranien oriental : *Hvatanika*, I-IV, BSOAS, VIII, p. 923-936; IX, p. 69-78; p. 521-543; X, p. 886-924; *Irano-Indica*, I-IV, BSOAS, XII, p. 319-332; XIII p. 121-139, p. 389-409; p. 920-938; *Indo-iranian Studies*, I-III, Transactions of the Philological Society, 1953, p. 21-42; 1954, p. 129-156; 1955, p. 55-82; *Indo-Turcica*, BSOAS, IX, p. 289-302; *Armeno-Indoiranica*, Transactions of the Philological Society, 1956, p. 88-126; *Kanaiska*, JRAS, 1942, p. 14-28, 250; *References to Turks in Khotanese manuscripts*, JRAS, 1939, p. 85-91; *The Jātakastava of Jñānayaśas*, BSOAS, IX, p. 851-859; *The Khotan Dharmapada*, BSOAS, XI, p. 488-512; *Gandhārī*, BSOAS, XI, p. 764-797; *Khotanese Texts*, Cambridge, 1946; *Khotanese Buddhist Texts*, Cambridge, 1951; *A Khotanese Text concerning the Turks in Kaṇṭṣou*, Asia Major, I, 1949, p. 28-52; *The Seven Princes*, BSOAS, XII, p. 616-624; *The present State of Khotanese Studies*, Actes du XXIe C. des Or., p. 166-167; *Candra and Caṇḍa*, JRAS, 1949, p. 2-4; *The Staël-Holstein Miscellany*, Asia Major, II, p. 1-45; *Kāñcanasāra*, B. C. Law Volume, Poona, 1946, II p. 11-13; *The Tumshuq Karmavācanā*, BSOAS, XIII, p. 649-670, 809-810; *A Title of Kaniska*, Adyar Library Bull., XX, p. 229-233; *Iranian Miṣṣa, Indian Bīja*, BSOAS, XVIII, p. 32-42; *Dvārā Matīnām*, BSOAS, XX, p. 41-59; *Adversaria Indoiranica*, BSOAS, XIX, p. 49-57; *Veda and Avesta*, University of Ceylon Review, 1957, p. 23-35, *A Problem of the Indo-Iranian Vocabulary*, Rocznik Orjent., XXI, 1957, p. 59-69. — M. J. DRESDEN, *The Jātakastava, or Praise of the Buddha's Former Births, Indo-Scythian (Khotanese) Text ...*, Philadelphia, 1955. — Sur le parler de Maralbaši, étroitement apparenté au Sace, S. KONOW, *Ein neuer Saka-dialekt*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hérodote (IV, 59-82) et Strabon (VII, 3, 9) ont consacré aux Scythes quelques pages intéressantes, mais qui concernent davantage les nomades du Don et de la Mer Noire que les tribus orientales d'entre Caspienne et Pamirs. Le tableau idyllique que le poète épique Choerilos (420-400) et l'historien Éphore (363-300) ont brossé des Scythes « vertueux et justes », poussant le communisme à ses extrêmes limites, ne doit pas donner le change : la férocité scythe, aboutissant à des actes de cannibalisme caractérisé, est justement légendaire.

Atrocités des Śaka. — C'est en luttant contre les rois Parthes Phraate II, Artaban II et Mithridate II, que des hordes Śaka se frayèrent un chemin à travers l'Iran Oriental jusqu'en Sakastène. Le contact avec les Parthes leur permit de s'organiser sur le modèle des institutions arsacides : ils eurent un Roi des rois (*śāhānu śāhi*) commandant en suzerain (*mahādhipati*) à quantité de vassaux (*sāmanta*) revendiquant eux aussi le titre de roi (*śāhi*). Cependant ils n'avaient rien perdu de leur férocité lorsque, sous la conduite de Maués, vers l'an 90 a. C., ils remontèrent l'Indus en direction du Nord, pénétrèrent au Gandhāra et prirent possession du royaume grec de Taxila. Redoutable aussi cette seconde vague d'envahisseurs qui, quelques années plus tard, se porta en direction du Sud-Est, occupa successivement le Kacchā (presqu'île de Cutch), le Surāṣṭra (Kāthiāwār et Gujarāt) et finit par atteindre Ujjayinī, capitale de l'Avanti. Que les Indiens en général et les bouddhistes en particulier aient eu à souffrir du premier contact avec les Śaka, la chose n'a rien d'étonnant. Des villes furent rasées, des stūpa violés, des reliques dérobées et des monastères incendiés. Le *Yugapurāṇa* (v. 124-130) décrit le roi des Śaka comme un personnage « avide de richesses, violent, d'un naturel méchant, mauvais et d'esprit destructeur » ; il prévoit à la longue sa défaite, mais constate que « lorsque le royaume Śaka sera détruit, la terre sera déserte ». Les sources indiennes comme le *Mahābhārata* et les *Kāmasūtra*, sont d'accord

SPAW, 1935, p. 772-823; *The Oldest Dialect of Khotanese Saka*, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, XIV, 1947, p. 156-190.

On trouvera, au volume suivant, quelques renseignements bibliographiques sur les autres dialectes iraniens (sogdien) ainsi que les parlers d'Asie Centrale (agnéen, koutchéen), au fur et à mesure de leur intervention dans l'histoire du bouddhisme.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

avec les sources grecques, tel le *Périple de la Mer Erythrée,* pour condamner l'immoralité des Scythes et déplorer la corruption des mœurs introduites au Penjab, à Mathurā et au Surāṣṭra par les coutumes Śaka autorisant la prostitution et les unions incestueuses [2].

L'invasion scythe fut regardée par les bouddhistes comme l'un des signes précurseurs de la disparition de la Bonne Loi. C'est peut-être alors que l'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 6, p. 126 c), reprenant à son compte l'ancienne prophétie relative à cet événement (ci-dessus, p. 217-221), a attribué les nationalités grecque, scythe et parthe, aux rois barbares (*dasyu mleccha)* venus de l'ouest pour piller les Indes, détruire les stūpa, ravager les monastères et tuer les religieux :

Dans le temps à venir, trois rois cruels paraîtront : le premier nommé Śaka, le second Yavana, le troisième Pahlava. Ils persécuteront le peuple, détruiront la Loi du Buddha, l'uṣṇīṣa du Tathāgata ainsi que les dents du Buddha. Ils envahiront l'Inde orientale. Le Śaka sera dans la région du Sud, le Pahlava dans celle de l'Ouest, le Yavana dans celle du Nord. A la tête de cent mille vassaux chacun, ils détruiront les stūpa et les monastères et massacreront des religieux. En ce temps-là, les démons qui n'ont pas la forme humaine persécuteront aussi les hommes. Les pillards et autres brigands seront aussi très nombreux. Les rois cruels également de toute façon molesteront, châtieront et épouvanteront les gens.

Hellénisation des Śaka. — Les craintes des Indiens en général et des bouddhistes en particulier se révélèrent vaines. Maîtres de l'Inde par le fer et le feu, les Śaka ne tardèrent pas à s'humaniser, en s'inspirant de leur mieux des institutions politiques et de la culture grecques implantées dans le pays. Ils reprirent à leur compte le système administratif instauré par les rois indo-grecs et maintinrent à leurs postes satrapes, stratèges et méridarques. Ils copièrent le monnayage grec et conservèrent sur leur frappe la double légende grecque et kharoṣṭhī. Ils adoptèrent le calendrier séleucide introduit par Démétrios, tout en en changeant la date initiale, et allèrent jusqu'à maintenir le nom macédonien des mois. Au début, ils n'eurent d'autres conceptions artistiques que celles qu'ils avaient héritées des Grecs [3].

A Taxila, la seconde cité de Sirkap fondée par les Bactriens au

[2] S. Chattopadhyaya, *The Śakas in India,* p. 84-85; Périple, § 49. Comparer Hérodote, IV, 78.

[3] Cf. J. Marshall, *Taxila,* I, p. 55-57.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IIe siècle av. J.-C., fut rebâtie par les Scytho-Parthes sur le modèle typiquement grec du damier, avec rues se coupant à angles droits et quartiers de maisons régulièrement alignés. Sous Azès Ier, probablement, fut ajouté à l'ancien rempart d'argile un mur défensif en pierres, de six kilomètres de long, coupé à intervalles réguliers de bastions rectangulaires. La nouvelle enceinte englobait ainsi en direction du sud le pic de Hathiāl, et Taxila prit pour la première fois l'aspect d'une cité gréco-asiatique, avec une acropole ou ville haute, servant de centre défensif, et une ville basse, où la bourgeoisie vivait et se livrait au commerce [4].

A un demi-mille de distance de la porte de Sirkap, le temple de Jaṇḍiāl, construit lui aussi à l'époque d'Azès Ier, est très proche du temple grec tant par son plan général, avec pronaos, naos et opisthodome, que par les deux paires de colonnes *in antis* d'ordre ionique situées aux entrées du temple. Cependant le monument diffère en deux points du modèle occidental : le péristyle ou colonnade est remplacé par un mur plein percé à espaces réguliers de larges fenêtres; une large masse de maçonnerie, dont les fondations s'enfoncent à vingt pieds en-dessous du niveau du sol, sépare le naos de l'opisthodome. On suppose qu'elle soutenait une tour élevée à laquelle on accédait par un escalier extérieur. De ces caractéristiques spéciales et du fait aussi qu'aucune image n'a été retrouvée à l'intérieur du monument, il résulte qu'il s'agissait d'un temple iranien ou zoroastrien, abritant dans le naos l'autel du feu [5].

D'autres monuments de l'époque scytho-parthe témoignent encore de l'influence exclusive de la Grèce en matière d'ornementation : la décoration d'un petit stūpa découvert dans le Quartier E de Sirkap consiste entièrement en feuilles d'acanthes exécutées en profusion, avec plus d'enthousiasme que de sobriété [6].

Le temps avançant, l'imitation des modèles grecs, tant en numismatique qu'en sculpture, se révèle de plus en plus maladroite. La barrière parthe qui séparait l'Inde du monde occidental empêchait l'art de se renouveler, et les Grecs qui peuplaient autrefois les ateliers de fondeurs et de sculpteurs ne furent point remplacés par des compatriotes, mais par de vagues artisans indigènes. Tandis que

4 Id., *ibid.*, p. 113-114; 140.
5 Id., *ibid.*, p. 225 sq.
6 Id., *ibid.*, I, p. 158; III, pl. 27 a.

CC-0. Agamnigam Digital Preseyation Foundation, Chandigarh

les premières pièces frappées par Maués sont à peine inférieures aux monnaies des derniers Indo-Grecs, celles d'Azès n'en sont plus que de pâles imitations. En matière de décoration, à côté de motifs Yavana péniblement reproduits, s'introduisent, sous l'influence de Mathurā, des motifs indiens et, notamment, celui du lotus. Le Stūpa dit de l'aigle à double tête découvert dans le Quartier F de Sirkap est d'inspiration mixte, moitié grecque, moitié indienne : dans les intervalles ménagés entre les huit piliers corinthiens ornant la face ouest du soubassement sont reproduits deux à deux, la façade d'un temple grec, l'arche dite bengalienne et l'ancien toraṇa indien [7].

Les Śaka et le bouddhisme. — Non contents de recueillir l'héritage Yavana, les Śaka, continuant en matière religieuse la politique des rois indo-grecs, se montrèrent tolérants envers les croyances indigènes et même bienveillants envers la plus puissante d'entre elles, le bouddhisme. La présence du temple iranien de Jaṇḍiāl prouve qu'ils ne renoncèrent pas pour autant à leurs croyances personnelles, mais ils ne firent rien pour les imposer aux Indiens. Brahmanistes, jaina et bouddhistes purent, en toute liberté, relever les ruines provoquées par les premiers jours de l'invasion. Bien plus, les satrapes Śaka les assistèrent en personne dans cette œuvre de restauration.

Selon la plaque de Taxila gravée en 78, sous le règne de Maués (77 a. C.), Pātika, fils de Liaka Kusūlaka, satrape scythe de Chukhsa, fait rétablir une relique du Buddha Śākyamuni qui avait été « désétablie » (*apratiṭhavita*), et bâtit à côté un monastère, en hommage à tous les Buddha, en l'honneur de sa mère et de son père et pour l'accroissement de la vie et du « pouvoir du satrape » (Konow, p. 28-29). A Bīmarān, un certain Śivarakṣita, fils de Mūjavat, au cours d'une restauration (*niryātana*), remplace par un vase en stéatite l'ancien récipient qui contenait primitivement le fameux reliquaire d'or, aujourd'hui conservé au British Museum (Konow, p. 52). A Mathurā, Ayasia Kamuïa, épouse du grand satrape Rājuvula, établit une relique, un stūpa et un saṃghārāma en faveur de la communauté des Sarvāstivādin; son fils Śoḍāsa donne « en hommage de tout le pays Śaka » une série de terrains à des religieux Sarvāstivādin parmi lesquels sont mentionnés l'ārya Buddhadeva et le bhikṣu Budhila « chargé d'enseigner la vérité aux Mahāsāṃ-

[7] Id., *ibid.*, p. 163; III, pl. 28 et 30 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ghika » (Inscription du chapiteau aux lions de Mathurā, Konow, p. 48). S. Lévi a rapproché l'ārya Buddhadeva du Lion de Mathurā avec le docteur Buddhadeva, dont parlent la *Vibhāṣā* et le *Kośa* (Index, p. 124), et identifié Budhila avec le Fo-t'i-lo de Hiuan-tsang, auteur d'un *Tsi-tchen-louen* (*Tattvasamuccayaśāstra*) de l'école Mahāsāṃghika (T 2087, k. 3, p. 888 a 8).

Sous l'occupation Śaka, les bouddhistes, quelle que fût leur provenance, indienne ou étrangère, purent se livrer à loisir à leurs œuvres pies habituelles, comme le creusage de puits « pour le bien et le bonheur de toutes les créatures » : ce fut le cas pour l'Indien Saṃghamitra, fils d'Ānanda (Konow, p. 65) et le Yavana Thaïdora, fils de Datia (Id., p. 66).

Comme on l'a vu plus haut, Śoḍāsa, grand satrape de Mathurā à l'époque d'Azès II, a laissé son nom attaché à des fondations bouddhiques, jaina et viṣṇuites.

A Taxila et dans les environs, nombreux sont les établissements bouddhiques remontant à l'époque Śaka. Sir John Marshall [8] signale à Sirkap les stūpa situés dans les Quartiers E, F, G, C 1 et E 1; autour de la fondation aśokéenne du grand Dharmarājika, une série de treize petits stūpa dont l'un, S 8, a livré des monnaies de Maués et d'Azès; au nord du temple de Jaṇḍiāl, deux stūpa (A et B) et un monastère; à l'est du même temple, à Bajrān, un stūpa avec une plaque d'or dédicatoire au nom d'une certaine Sira (Konow, p. 86); à l'entrée du village de Shāhpur, le stūpa n° 13, érigé par les frères Sihila et Sihārakṣita (Konow, p. 87), et le stūpa n° 14, construit par un méridarque de Taxila dont le nom est effacé (Konow, p. 5).

Les Pahlava [9]. — L'établissement de la suzeraineté pahlava sur l'Indo-Scythie sous le règne de Gondopharès (19-45 p. C.) n'eut aucune répercussion sur les destinées du bouddhisme. Descendant de la tribu des Parni qui faisait partie du peuple des Dahae, les Parthes, tout comme les Śaka, étaient d'origine scythe. Maîtres de l'Iran depuis 247 a. C., ils se donnaient comme les héritiers des antiques civilisations de la Mésopotamie, de la Perse achéménide et de l'Asie des Séleucides. Sous le règne de Mithridate Ier (171-137),

8 Id., *ibid.*, I, p. 58.

9 Sur l'organisation et l'administration des Parthes, voir R. Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, P., 1951, p. 234-237.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la Parthie était devenue une puissante féodalité divisée en satrapies et ne comportant pas moins de dix-huit pays vassaux. L'influence directrice était aux mains de sept grandes familles, dont celle des Arsacides. Le pouvoir était exercé par le Grand Roi des rois, assisté et contrôlé par un « sénat » et une « assemblée des sages et des mages ». Enclavées dans l'empire, un grand nombre de cités grecques, comme Séleucie sur le Tigre ou Séleucie sur l'Euléus (Suse), et quelques colonies juives jouissaient de privilèges et d'immunités qui les rendaient pratiquement indépendantes. La royauté était en principe héréditaire et, si le roi mourait sans enfant, son successeur était obligatoirement choisi parmi les nobles ou Mégistanes et désigné par eux. Le prestige qui entourait le souverain était d'ordre quasi divin : le roi porte la tiare, introduite dans le protocole par Mithridate, prend le titre de Théos ou de Théopator, et devient après sa mort l'objet d'un culte avec temples et statues. La cour s'entoure du luxe le plus fastueux, transportant sa résidence, au gré des saisons ou de sa fantaisie, dans l'une des quatre capitales de l'empire : Arsak, Hékatompylos, Ecbatane ou Ctésiphon.

Si nous sommes dépourvus de textes parthes pour les débuts de la période arsacide, c'est que le grec fut la langue officielle de l'empire jusque vers 50 a. C. Les légendes des monnaies arsacides où, depuis Mithridate, les rois s'intitulent régulièrement « philhellènes » restent grecques durant plusieurs siècles [10], et les monuments érigés à la mémoire des Shah à Bīsutūn portent des inscriptions grecques [11]. Le grec est couramment employé dans les actes juridiques et notariés : par exemple, dans un texte de loi successorale de la période arsacide découvert à Doura (Sālihīyeh) [12], ainsi que dans deux actes de vente retrouvés à Avromān, au Zagros, et remontant respectivement aux années 88 et 22 av. J.-C. [13]. La classe dirigeante lisait et parlait le grec, et nous savons par Plutarque (*Vie de Crassus*, 33) qu'au moment où le sort des légions romaines se scellait à Carrhae

[10] Cf. J. DE MORGAN, *Manuel de Numismatique Orientale*, P., 1923-36, p. 152-169.

[11] E. HERZFELD, *Am Tor von Asien : Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit*, Berlin, 1920, pl. XXI-XXIII.

[12] B. HAUSSOULIER, *Une loi grecque inédite sur les successions « ab intestat »*, Revue historique du droit français et étranger, II, 1923, p. 515-553.

[13] E. H. MINNS, *Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan*, Journal of Hellenic Studies, XXXV, 1915 p. 22-65.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(53 a. C.), le roi Orodès assistait à une représentation des *Bacchides* d'Euripide. Pareil snobisme provoquait l'amusement étonné du monde gréco-romain : « Que signifient, s'écrie Sénèque dans la *Consolatio ad Helviam* (VII, 1), ces villes grecques au milieu des territoires barbares, Et le parler grec entre Indiens et Perses? » Au jugement de Strabon (XI, 9, 2), les Parthes, par le nombre des peuples auxquels ils commandent et l'immensité des ressources dont ils disposent, sont, aux environs de la nouvelle ère, les véritables rivaux des Romains : « Il faut, dit-il, chercher la cause d'un agrandissement pareil dans le genre de vie que mènent les Parthes et dans leurs institutions qui, bien qu'entachées encore de l'esprit des peuples barbares et en particulier de la sauvagerie des Scythes, se trouvent pourtant avoir en elles à un plus haut degré ce je ne sais quoi qui sert à fonder l'hégémonie politique et la suprématie militaire ».

Nous sommes mal renseignés sur la religion des Parthes [14]. Selon l'usage scythe, ils continuèrent sans doute à adorer les phénomènes naturels et à rendre un culte au Soleil et à la Lune. Lors de son séjour à Rome, à la cour de Néron, Tiridate d'Arménie, frère de Vologèse 1er, accomplit encore des sacrifices sanglants (Tacite, *Annales*, XV, 29). Mais, sous la domination parthe, le peuple iranien demeure fidèle à la triade mazdéenne représentée par Ahuramazda, Mithra et Anâhita, cette dernière honorée encore sous le nom de Nanaïa ou d'Artémis. Le culte de la déesse prit une grande extension, comme le prouvent les nombreux temples dédiés à son nom à Arsak, Ecbatane, Kengavar, en Elymaïde, à Suse, à Istakhar et à Šiz. L'exposition des morts recommandée par la réforme zoroastrienne ne semble pas avoir été pratiquée régulièrement. Les fouilles archéologiques exécutées à Nippur, Kakzé, Doura-Europos et Suse ont révélé l'existence de nécropoles parthes où les morts étaient inhumés, avec leur mobilier funéraire, dans des sarcophages en terre cuite. Il en fut ainsi jusqu'à la fin de l'ère ancienne. Dépourvus de tout prosélytisme, les Parthes, bien loin d'essayer de convertir les peuples conquis à leurs croyances se montrèrent d'une parfaite tolérance, tant dans leurs rapports avec les colonies grecques qu'avec les petits états juifs établis dans l'empire. L'esprit libéral dont Gondopharès fit preuve envers ses sujets indiens lui valut peut-être le titre de « Sauveur » (*trātā*) qui figure sur ses monnaies. Dans la légende chré-

14 R. Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, p. 239-243.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tienne et païenne, il fait figure de prince éclairé, ouvert à toutes les propagandes étrangères et accueillant à sa cour, avec une égale bonne grâce, l'apôtre saint Thomas et le thaumaturge Apollonios. L'inscription de Takht-ī-Bahī (KONOW, p. 62), où son nom figure à propos de l'érection d'une chapelle, prouve que les bouddhistes n'eurent pas à se plaindre du souverain étranger. Aux IIe et IIIe siècles de l'ère chrétienne, parmi les premiers missionnaires bouddhistes en Chine, figureront des religieux originaires du Ngan-si, c'est-à-dire de la Perse Arsacide : Ngan Che-kao, qui aurait renoncé au trône pour entrer en religion, passe pour le premier grand traducteur de textes bouddhiques en version chinoise. Il travailla à Lo-yang entre 148 et 170 p. C.; mais, sur les 176 traductions que les catalogues lui attribuent, un petit nombre seulement — quatre d'après M. P. Demiéville — semble pouvoir être retenu comme authentique. Parmi d'autres traducteurs d'origine iranienne, on signale encore le laïc Ngan Hiuan (168-189) et le śramane Ngan Fa-k'in (281-306) dont l'activité s'exerça également à Lo-yang. Cependant, dans leur immense majorité, les Śaka-Pahlava attirés par le bouddhisme étaient mal préparés à recevoir et à comprendre le message de Śākyamuni.

NOUVELLES FORMES D'APOSTOLAT. — Pour toucher ces âmes frustes, les propagandistes bouddhiques durent se faire Scythes avec les Śaka, Parthes avec les Pahlava. Le temps était passé où Śākyamuni pouvait enseigner de but en blanc les arcanes de la Production des phénomènes en dépendance à ses jeunes contemporains, « aux nobles jeunes gens qui quittaient la vie de famille pour adopter la vie sans famille », où les missionnaires de l'époque Maurya opéraient en Inde des conversions massives en prêchant aux laïcs d'Enseignement graduel (*anupūrvī kathā*), véritable compendium de la doctrine bouddhique, où enfin Nāgasena et autres savants docteurs, vrais ou supposés, discutaient d'égal à égal avec des rois Yavana rompus aux arguties de la sophistique. Aux adorateurs du feu, aux dévots de la déesse Anahita, il ne pouvait être question d'enseigner l'immense *Tripiṭaka*. Il fallut se borner à leur inculquer un esprit, à les initier aux vérités essentielles par des moyens très simples : quelques stances suggestives ou des catéchismes alphabétiques à apprendre par cœur.

Il était entendu depuis toujours que la moindre Parole du Buddha avait sa valeur, et l'*Aṅguttara* (II, p. 178) affirmait déjà que « par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la connaissance de la lettre et du sens de la Loi — celle-ci ne fût-elle qu'une simple stance de quatre pieds — et par une conduite conforme à la Loi, on mérite d'être appelé savant et bon mémorisateur du Dharma ». Mais à l'époque qui nous occupe, la valeur documentaire de la stance revêt une puissance magique, et des textes bouddhiques situés aux confins des deux Véhicules comme la *Vajracchedikā* (éd. Conze, p. 37) vont répétant que « tout fils ou fille de famille qui emprunte à un texte de la Loi ne fût-ce qu'une stance de quatre pieds pour l'enseigner et l'expliquer à autrui se procure par ce fait même une masse de mérites énorme, immense, incalculable ».

Dès lors la stance fameuse communiquée autrefois par Aśvajit à Śāriputra et qui résume si bien les quatre vérités saintes est élevée au rang de *credo* bouddhique :

Les dharma naissent tous d'une cause;
De tous, le Prédestiné a dit la cause;
Il en a dit aussi l'abolition :
Telle est la doctrine du grand śramane [15].

Elle est reproduite à l'infini sur les monuments et les images bouddhiques, dans l'Inde, en Sérinde, en Chine où on la retrouve sur les briques inscrites du Yun-nan [16]. Enfermée dans les stūpa en guise de talisman, elle les protège et les préserve de la destruction [17]. Dans les textes elle est souvent suivie d'un distique fameux :

Éviter le péché, pratiquer le bien,
Purifier la pensée : tel est l'enseignement des Buddha [18].

L'exposé de la loi des douze causes, ou *prātityasamutpāda*, découverte par Śākyamuni durant la nuit de l'illumination, figure également sur un grand nombre de monuments. En l'an 20 de Kaniṣka, une recension en prākrit du Nord-Ouest fut gravée par un certain

15 Vinaya pāli, I, p. 40; Mahāvastu, III, p. 62 :
ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha
tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.

16 Cf. W. Liebenthal, *Sanskrit Inscriptions from Yunnan*, I, Monumenta Serica, XII, 1947, p. 1-40; II, Sino-Indian Studies, V, 1955, p. 1-23.

17 Abhisamayālaṃkārāloka, éd. U. Wogihara, p. 207.

18 Dīgha, II, p. 49; Dhammapada, v. 183; Nettipakaraṇa, p. 43, etc.
sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā
sacittapariyodapanaṃ etaṃ Buddhāna sāsanaṃ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Maniphatia sur la base d'un reliquaire en cuivre destiné à un couvent de Sarvāstivādin (KONOW, p. 155).

Dans le Nord-Ouest, les Sarvāstivādin inaugurèrent à l'endroit des étrangers un véritable apostolat de la stance appuyé par toute une littérature d'édification, où sont célébrés les efforts héroïques de tel roi ou de tel brâhmane pour se procurer le texte complet d'une *gātha* [19]. Parmi celles qui rencontrèrent le plus de faveur, citons :

Transitoires certes sont les formations;
Elles ont pour caractères naissance et disparition;
Étant nées, elles sont détruites;
Leur apaisement est bonheur [20].

ou,

Toutes les accumulations aboutissent à la ruine;
Toutes les élévations à la chute;
Les unions aboutissent à la séparation;
La vie aboutit à la mort [21].

ou encore,

De l'objet aimé naît le chagrin;
De l'objet aimé naît la crainte;
Écartez l'objet aimé, plus de chagrin;
D'où surgirait la crainte [22]*?*

enfin,

Pratiquez la Loi de la bonne action;
Évitez celle de la mauvaise action;

19 Sur ce genre de littérature, on trouvera quelques références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, 1949, p. 689 en n.

20 Dīgha, II, p. 157; Saṃyutta, I, p. 6, 158, 200; II, p. 193, etc.
anityā bata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ
utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham.

21 Udānavarga, I, 22 (éd. CHAKRAVARTI, p. 4); Nettipakaraṇa, p. 146; Mahāvastu, III, p. 152, 183; Divyāvadāna, p. 27, 100, 486 :
sarve kṣayāntā nicayāḥ patanāntāḥ samucchrayāḥ
saṃyogā viprayogāntā maraṇāntaṃ ca jīvitam.

22 Dhammapada, v. 212; Avadānāśataka, I, p. 191 :
priyebhyo jāyate śokaḥ priyebhyo jāyate bhayam
priyebhyo vipramuktānāṃ nāsti śokaḥ kuto bhayam.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le serviteur de la Loi vit en paix
En ce monde et dans l'autre [23].

Les Mahāyānistes reprendront à leur compte cette forme rudimentaire d'apostolat, non sans compléter la *gāthā* par une *dhāraṇī*, formule magique où quelques mots significatifs mais sans suite sont perdus parmi une foule de syllabes inintelligibles.

Déjà la secte hīnayāniste des Dharmagupta qui, avant de jouer un rôle primordial dans l'évangélisation de la Chine, exerça son activité dans l'Inde occidentale et notamment en Uḍḍiyāna et au Surāṣṭra, ajouta au Tripiṭaka traditionnel deux nouvelles corbeilles : celles des *dhāraṇī* et des *bodhisattva* [24]. Elle fut peut-être la première à recourir à des moyens mnémotechniques (*dhāraṇīmukha*) pour faciliter l'étude de la Bonne Loi. La catéchèse comprenait autant d'articles que l'alphabet comptait de lettres, et chaque lettre ou syllabe de l'alphabet constituait le début d'un mot ou d'une phrase exposant sous une forme condensée un article de foi. Chose curieuse, cette catéchèse s'adressait avant tout aux barbares étrangers, Scythes ou Parthes, car l'alphabet sur lequel elle est basée n'est pas l'alphabet indien, mais l'alphabet sace ou khotanais. Copié sur le syllabaire brāhmī, il s'en distinguait par quelques graphies spéciales servant à noter des sons propres à l'iranien, telle la lettre *ysa* rendant la sifflante sonore *z* [25]. Les caractères, au nombre de quarante-deux seulement, étaient rangés selon un ordre propre : *a, ra, pa, ca, na,* etc. ; d'où le nom d'Arapacana donné à cet alphabet. Le *Vinaya des Dharmagupta* signale des récitations en commun exécutées par des religieux et des laïcs. Tantôt, explique-t-il, les deux hommes récitent ensemble *A-lo-po-tche-na* sans qu'il y ait ni premier ni second ; tantôt l'un n'a pas encore prononcé *a* que le second reproduit la parole du premier : *a* [26].

Les Mahāyānistes exploiteront sur une vaste échelle la mnémotechnique de l'Arapacana. Ils s'en serviront notamment pour incul-

23 Dhammapada, v. 169; Avadānaśataka, I, p. 220 :
dharmaṃ caret sucaritaṃ nainaṃ duścaritaṃ caret
dharmacārī sukhaṃ śete asmiṃl loke paratra ca.

24 P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques*, p. 60-61.

25 Sur l'alphabet Arapacana, cf. S. Lévi, *Ysa*, dans *Mémoires S. Lévi*, P., 1937, p. 355-363; St. Konow, *The Arapacana Alphabet and the Śakas*, Acta Orientalia, XII, 1934, p. 13-24.

26 T 1428, k. 11, p. 639 a 14.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quer à leurs adeptes leur thèse fondamentale de la vacuité de tous les Dharma : « La lettre *a*, disent-ils, parce que tous les Dharma sont originairement non nés (*anutpanna*) ; la lettre *ra*, parce qu'ils sont dépourvus de saleté (*rajas*) ; la lettre *pa*, parce qu'ils indiquent l'absolu (*paramārtha*) ; la lettre *ca*, parce qu'ils sont exempts de mort (*cyavana*) et de naissance ; la lettre *na*, parce qu'ils sont privés de nom (*nāman*), etc. » [27].

Les textes de Prājñāpāramitā sont remplis de ces catéchèses alphabétiques dont on trouve des spécimens dans la *Śatasāhasrikā*, la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* et l'*Aṣṭadaśasāhasrikā* [28]. A son tour le *Gaṇḍavyūha*, section de l'*Avataṃsaka*, recourt au même procédé pour illustrer les prérogatives du bodhisattva [29]. Enfin dans le bouddhisme népalais, tibétain et chinois, les cinq premières lettres de l'Arapacana interviennent dans le culte ésotérique rendu au bodhisattva Mañjuśrī [30].

Avec les Śaka-Pahlava, l'on touche à une période où le bouddhisme, largement ouvert à toutes les influences extérieures, s'achemine rapidement vers le Mahāyāna. Il est clair que l'action de ces étrangers ne se borna pas aux quelques faits relevés ici [31]. Il fallut

27 Pañcaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 212.

28 Śatasāhasrikā, éd., R. Mitra, p. 1450-1451; T 220, k. 53, p. 302 b-c; Pañcaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 212-213; T 220, k. 415, p. 81 c - 82 b; T 221, k. 4, p. 26 b-c; T 222, k. 7, p. 195 c - 196 b; T 223, k. 5, p. 256 b-c; T 1509, k. 48, p. 407 c - 409 a; Aṣṭadaśa, T 220, k. 490, p. 489 a - 490 a.

29 Gaṇḍavyūha, éd. D. T. Suzuki, p. 448-450; T 278, k. 57, p. 765 c; T 279, k. 76, p. 418 a; T 293, k. 31, p. 804 a; T 295, p. 877 a; T 1019, p. 707 c.

30 T 1171-1174. — Cf. Hôbôgirin, *Arahashana*, p. 34.

31 Sur bouddhisme et iranisme, voir P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, JA, 1911, p. 565-587; *Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient*, Leçon d'ouverture au Collège de France, 4 déc. 1911; J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka*, P., 1923, p. 14, 15, 145, 158, 179; *Les Udumbara*, JA, 1926, p. 1-59; *La ville du Cakravartin*, RO, V, 1927, p. 165-185; *La croyance au Messie dans l'Inde et dans l'Iran*, RHR, C, 1929, p. 1-12; *Un dieu iranien dans l'Inde*, RO, VII, 1931, p. 1-9; *Deva et Asura*, RO, VIII, 1932, p. 25-29; *L'influence iranienne en Grèce et dans l'Inde*, RUB, III, 1932, p. 283-294; *Les sept puissances divines dans l'Inde et l'Iran*, Revue d'Hist. et de Phil. rel., s. d.; *Les rapports entre l'Inde et l'Iran depuis l'époque védique*, RHR, CXXII, 1940, p. 5-24; *Une cosmogonie commune à l'Iran et à l'Inde*, JA, 1937, p. 481-493; L. de La Vallée Poussin, *Dogme et philosophie du Bouddhisme*, P., 1930, p. 193; *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 243; *Dynasties et Histoire de l'Inde*, p. 352; A. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, II, p. 566;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'éclosion hors de l'Inde d'un mouvement messianique puissant pour transformer Maitreya et Ajita, deux obscurs disciples de Śākyamuni, en un Buddha de l'avenir, un Sauveur prenant figure de Messie, de Saoshiant. On soupçonne qu'Amitābha, le plus notable des Buddha du Grand Véhicule, dieu de lumière, d'éclat et de vie infinie, régnant sur le paradis de l'Ouest, n'est que la réplique bouddhiste et hindoue d'un dieu solaire iranien. Enfin, il y a entre les bodhisattva du Mahāyāna et les Ameshaspenta du mazdéisme de curieuses analogies : de part et d'autre, il s'agit de génies bienfaisants dont le nom seul est connu, mais dont l'histoire et les prestations répétées à l'infini demeurent dans le vague. Nous laisserons de côté le problème de ces influences dont la nature et l'importance sont si difficiles à préciser. Il suffisait de souligner à la lumière de données précises et aisément contrôlables la part non négligeable prise par les étrangers Grecs, Scythes et bientôt Kuṣāṇa dans l'histoire du bouddhisme.

III. — LES DÉBUTS DE L'ARCHITECTURE RUPESTRE [1]

Il a été question au chapitre III (p. 342-343) des temples (*caitya-gṛha*) et des monastères (*vihāra*) bouddhiques. Les bas-reliefs de Bhārhut et de Sāñcī donnent une idée de ces anciennes constructions dont les fondements étaient en pierres ou en briques, et la superstructure en bois. Les fouilles effectuées à Sāñcī ont mis au jour, dans la partie méridionale de l'esplanade, les ruines du fameux

Vieille route de l'Inde, II, p. 285-289; E. Abbeg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Leipzig, 1928; É. Benveniste et autres, *La civilisation iranienne*, P., 1952.

1 Sur les débuts de l'architecture rupestre, voir J. Fergusson and J. Burgess, *The Cave-Temples of India*, L., 1880; J. Burgess, *Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions*, L., 1883; J. Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, 2e éd. revue par J. Burgess, 2 vol., L., 1910; G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde*, 2 vol., P., 1914; John Marshall, *Cambridge History of India*, I, Cambridge, 1922, p. 634-642; R. S. Wauchope, *Buddhist Cave Temples of India*, Calcutta, 1933; J. Ph. Vogel, *Buddhist Art in India, Ceylan and Java*, Oxford, 1936, p. 57-64; H. Marchal, *L'architecture comparée dans l'Inde et l'Extrême-Orient*, P., 1944; S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, 2 vol., Calcutta, 1946; P. Brown, *Indian Architecture, Buddhist and Hindu*, 3e éd., Bombay, 1956; B. Rowland, *The Art and Architecture of India*, L., 1953.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

temple n° 40 appartenant à trois périodes successives [2]. La construction originale, remontant à l'époque Maurya comme le noyau primitif du Stūpa 1 et le pilier d'Aśoka, avait la forme d'une salle à abside reposant sur une terrasse rectangulaire de 3 m. 30 de haut sur 26 de long et 14 de large, à laquelle on accédait par deux volées de gradins ménagées respectivement sur le côté est et le côté ouest du monument. La superstructure, qui était en bois, fut probablement détruite lors de la persécution de Puṣyamitra, en même temps que le stūpa d'Aśoka. Les temples à l'air libre, construits selon le même plan, n'ont pas résisté aux injures du temps, et les rares spécimens qui demeurent aujourd'hui, comme ceux de Ter (Tagara) dans l'État d'Hyderābād, de Chezārla dans le Kistna-District, ne remontent pas plus haut que le IVe siècle p. C. [3].

Mais à côté de l'architecture à l'air libre, les bouddhistes ont eu longtemps recours à l'architecture rupestre et, là où la nature du sol le permettait, ils ont taillé des caityagṛha et des vihāra dans la roche vive, s'ingéniant à reproduire dans la pierre les formes et le style des anciennes constructions en bois.

Les bouddhistes ne furent pas les seuls à pratiquer cette forme nouvelle d'architecture. Les grottes du Bihār, creusées dès l'époque d'Aśoka, appartenaient, en majorité tout au moins, à l'ordre des Ājīvika ; celles de l'Orissa, inaugurées probablement au dernier siècle de l'ère ancienne, furent occupées principalement par les Jaina.

Grottes ājīvika du Bihār [4]. — Au Bihār, les grottes les plus connues sont celles de Barābar (25 km. au nord de Gayā), de Nāgārjunī (1 km. au n.-e. de Barābar) et de Śitāmarhi (20 km. au s. de Rājagṛha).

a. Les grottes de Barābar furent offertes aux Ājīvika par le *lāja Piyadassi* Aśoka en les années 12 et 19 de son règne, soit en 256 et 249 p. C. (Bloch, p. 156). La cave de Karna Chaupār est une simple salle rectangulaire ; celles de Sudāma (ou de Nyagrodha) et de Lomaśa Ṛṣi se composent d'une salle rectangulaire communi-

[2] *Monuments of Sāñchī*, I, p. 64-68 ; III, pl. 109, 110. — Restauration conjecturale, IABH, pl. 16, fig. 4.

[3] Caitya de Ter, HIEA, I, p. 126, fig. 48, 49 ; AAI, p. 124, fig. 16 ; IABH, pl. 16, fig. 1. — Caitya de Chezārla, HIEA, I, p. 127, fig. 50-52 ; GIIK, pl. 35, fig. 147.

[4] Sur les grottes du Bihār, HIEA, I, p. 130-133 ; IABH, p. 13-15.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

quant, par un étroit couloir, avec un appartement circulaire, vraisemblablement destiné à abriter un autel. La façade de Lomaśa Ṛṣi est particulièrement bien conservée : sous l'auvent, sa porte est ornée d'un linteau convexe — forme aberrante des cerces de bois primitives — décoré de files d'éléphants et de *makara* [5].

b. A Nāgārjunī, les grottes dites Vahiyakā, Gopikā et Vaḍathikā furent offertes, toujours aux Ājīvika, par un Devāṇampiya Daśalatha (LÜDERS, 954-956) que l'on identifie à Daśaratha, petit-fils d'Aśoka.

c. La grotte la plus ancienne du Bihār est peut-être celle de Śitāmarhi, de plan rectangulaire et de section ovale.

GROTTES JAINA DE L'ORISSA [6]. — En Orissa, près de Bhuvaneśvar, les monts contigus de Khaṇḍagiri et d'Udayagiri sont creusés d'une trentaine de grottes ayant appartenu, pour la plupart, à des moines jaina. C'est ce qui ressort à la fois du témoignage formel des inscriptions (LÜDERS, 1342-1353) et du caractère particulier de l'architecture, entièrement dépourvue de caityagṛha.

Les deux grottes apparemment les plus anciennes sont celles de l'Hāthi Gumphā et de Manchapurī sur le mont Udayagiri. Hathī Gumphā est une caverne naturelle, artificiellement agrandie; elle renferme la fameuse inscription du roi du Kaliṅga Khāravela (LÜDERS, 1345) qui régna, comme on l'a vu page 533, dans les dernières décades de l'ère ancienne. Mañchapurī est une grotte à deux étages renfermant, à l'étage supérieur, l'inscription de l'épouse principale de Khāravela (BARUA, p. 55), et à l'étage inférieur, les inscriptions du roi Vakadepasiri (śrī Vakradeva), prédécesseur de Khāravela, et du prince Vaḍukha (LÜDERS, 1347-1348). La véranda est décorée d'une frise en haut-relief, d'un travail pauvre et grossier, mais d'une technique plus avancée que celle de Bhārhut.

5 Façade du Lomas Rishi, CHI, pl. 11, fig. 25; HCIP, II, pl. 7, fig. 13; GIIK, pl. 9, fig. 28; AAI, pl. 7, fig. b; IABH, pl. 9, fig. 1. — Intérieur du Sudāma, IABH, pl. 9, fig. 2 et 3. — Restauration conjecturale des grottes du Bihār, du temple de Guṇṭupalle (Madras) et du vihāra de Pitalkhora, IABH, pl. 8.

6 Sur les caves de l'Orissa, HIEA, II, p. 9-19; IABH, p. 36-38. — Plan et restauration de Rānī Gumphā, IABH, pl. 32. — Photographies de Manchapurī, Ananta Gumphā, Rānī Gumphā et Alakāpurī, CHI, pl. 27-28, fig. 73-80; Rānī Gumphā, AAI, pl. 20, fig. b; IABH, pl. 31, fig. 1-2. — Les inscriptions ont été publiées au long par B. BARUA, *Old Brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṇḍagiri Caves*, Calcutta, 1929.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'Ananta Gumphā, sur le mont Khaṇḍagiri, n'a qu'un seul étage, mais les arches et la frise du portail présentent des sculptures intéressantes : la déesse Lakṣmī debout sur un lotus et entourée d'éléphants; le quadrige du dieu-Soleil, avec croissant de lune et étoiles dans le champ.

La Rānī Gumphā est la plus spacieuse et la plus décorée des grottes de l'Udayagiri. Ses deux étages sont pourvus chacun d'une véranda, avec cellules par derrière et sur les côtés. La véranda inférieure a 13 m. de long, la supérieure 6 m. seulement. Elles sont toutes deux décorées de frises témoignant d'un travail et d'une technique assez différente, la frise supérieure l'emportant par la cohérence dans la composition, l'exécution plastique, le mouvement et le naturel des personnages.

Les bas-reliefs ornant les vérandas de la Ganesh Gumphā et du Jayavijaya sur l'Udayagiri témoignent de la décadence rapide d'un art incapable de se renouveler.

Établissements bouddhiques rupestres. — Avec les bouddhistes, l'architecture rupestre connut un développement et une perfection qu'elle n'avait pas atteints avec les ordres rivaux. C'est sur la côte occidentale de l'Inde et dans les Ghāts avoisinants que les grottes bouddhiques sont les plus nombreuses, le terrain se prêtant admirablement à leur aménagement et à des agrandissements successifs.

Les anciens archéologues dataient les premières caves des débuts du IIe siècle av. J.-C. [7]. Cependant un examen plus attentif a montré qu'il ne peut s'agir de monuments contemporains de Bhārhut, Bodh-Gayā ou Sāñcī exécutés à l'époque Śuṅga, mais d'établissements inaugurés aux approches de notre ère, sous les Śaka-Pahlava et les premiers Śātavāhana.

« La composition des sculptures (relevées dans les grottes) est étrangement bizarre et capricieuse, et leur style, généralement, n'est pas d'un ordre très élevé. Mais la technique du travail en relief, la liberté de la composition et des poses individuelles, ainsi que le traitement des ornements, permet de constater aisément que ces sculptures sont à classer parmi les derniers efforts de l'Ancienne École et non parmi ses productions primitives. Leur date ne peut

[7] Voir encore le classement chronologique des monuments indiens dans H. Marchal, *L'architecture comparée*, p. 87-90.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

être beaucoup plus ancienne que la moitié du dernier siècle avant l'ère chrétienne » [8].

L'examen des inscriptions relevées dans les grottes conduit à des conclusions identiques. Exception faite pour celles de Nānāghāṭ, qui par parenthèse ne sont pas bouddhiques, elles se classent paléographiquement dans le dernier groupe des anciennes inscriptions brāhmī.

N. G. Majumdar [9] distingue cinq groupes paléographiques :

1. Le groupe 1, représenté par les édits aśokéens de Sāñcī, Girnār, Rumindeī et l'inscription du reliquaire de Piprāhwā.

2. Le groupe 2, englobant la balustrade au sol du Stūpa 1 de Sāñcī, le pilier de Héliodoros à Besnagar, le pilier de Ghasundī, le pilier de Bhīlsa gravé en l'an 12 du Mahārāja Bhāgavata, la balustrade au sol du Stūpa 2 de Sāñcī, les reliquaires du même Stūpa, enfin la balustrade du Stūpa de Bhārhut.

3. Le groupe 2 A, où se rangent l'inscription de Dhanabhūti sur le portail du Stūpa de Bhārhut, l'inscription de la reine Nāyanikā à Nānāghāṭ, les graffites de la palissade de Bodh-Gayā et les premières inscriptions de Mathurā (Yakṣa de Parkham, épigraphes de Brahasvātimitra, Viṣṇumitra et Utaradāsaka).

4. Le groupe 3, comprenant les inscriptions des quatre portes du Stūpa 1 de Sāñcī, celle du roi Khāravela en Orissa et celles des rois Bahasatimitra et Āṣāḍhasena à Pabhosa.

5. Le groupe 3 A, englobant les épigraphes du roi Dhanadeva à Ayodhyā, de Gotīputa à Kosam, du satrape Śoḍāsa à Amohinī et, en dernier lieu, du satrape Nahapāna à Nāsik.

Si les premiers établissements bouddhiques rupestres ne semblent pas remonter plus haut dans le passé qu'aux dernières décades de l'ère ancienne, le type d'architecture se prolongea durant des siècles. Non seulement les anciens sites furent régulièrement agrandis, mais encore de nouveaux établissements furent fondés en divers endroits de la côte occidentale et du Dékhan. Les bouddhistes creusèrent des grottes pendant plus de sept siècles : de l'an 50 avant à l'an 700 après J.-C. [10].

Tout établissement comprenait obligatoirement deux caves distinctes : le temple (skr., *caityagṛha*; pā., *cetiyaghara*) et le monastère (*vihāra*).

8 J. MARSHALL, CHI, I, p. 638.

9 *Monuments of Sāñchī*, I, p. 264, n. 1; III, pl. CXLI.

10 Ce sont les deux dates extrêmes admises par J. Ph. VOGEL, *Buddhist Art*, p. 57.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

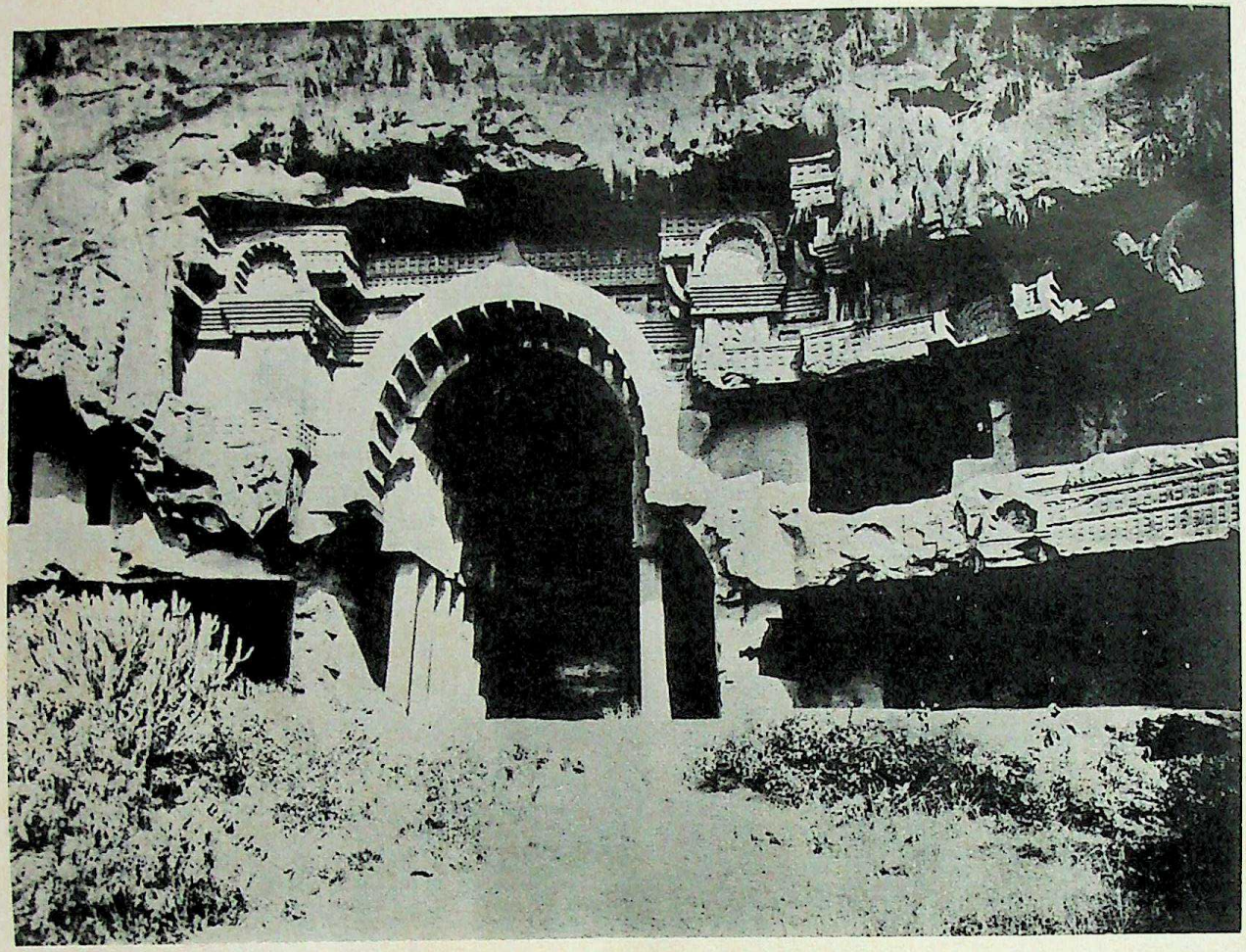
Le caityagṛha, ou caitya tout court, présente de nombreuses analogies avec la cathédrale gothique. L'écran ou façade, fermant l'entrée de la grotte, est percé d'une porte, surmontée d'un cintre en fer-à-cheval laissant passer l'air et la lumière. Le caitya est une salle rectangulaire terminée par une abside et divisée intérieurement, en une nef centrale et deux bas-côtés, par deux rangées de colonnes se rejoignant au fond de l'abside. Le fond de la nef est occupé par le reliquaire, ou dāgaba, dont la forme reproduit celle d'un stūpa. La nef est couverte d'une voûte en berceau formée par une série de poutres arquées dont les extrémités inférieures reposent sur les deux rangées de colonnes. Les nefs latérales, plus basses, sont voûtées en demi-berceau.

Le vihāra servant de demeure aux moines se décompose en trois parties : 1. Une véranda creusée dans le roc et placée à l'entrée de la cave. Le plafond en est ordinairement supporté par une rangée de piliers sculptés. — 2. Un hall central, à toit plat, servant de vestibule à un grand nombre de cellules dont les portes, ornées du « fer-à-cheval » et reliées par des balustrades, constituent l'ornement ordinaire. — 3. Les cellules entourant ce hall sur trois côtés : petites et obscures, elles renferment un ou deux lits en pierre, à tout le moins dans les vihāra primitifs.

Les anciennes grottes sont encore très proches des constructions en bois dont elles s'ingénient à reproduire la forme et le style. La décoration se distingue par sa simplicité et sa sobriété et n'a recours à d'autres motifs que le fer-à-cheval et la balustrade traditionnels. L'image du Buddha en est absente ou, si on la rencontre, elle provient évidemment d'une addition postérieure. Les colonnes du caitya sont des fûts unis, sans chapiteaux ni bases; elles accusent une forte inclinaison vers l'intérieur comme dans les constructions en bois. Dans les premiers vihāra, le plafond du hall central n'est presque jamais supporté par des piliers.

Ces vieilles grottes forment un contraste frappant avec les caves plus récentes de l'époque Gupta, chargées de sculptures et multipliant les images de Buddha. Dans les caitya, l'entrée est flanquée d'un porche de grandes dimensions, et la colonnade intérieure est pourvue de bases et de chapiteaux richement sculptés. De leur côté, les vihāra gagnent en confort et en beauté : la véranda s'orne de sculptures aux motifs variés; le plafond du hall central est soutenu par des piliers dont le nombre tend sans cesse à s'accroître; enfin

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. India Office.)

XXIV. — Bhājā. Caitya nº 12.

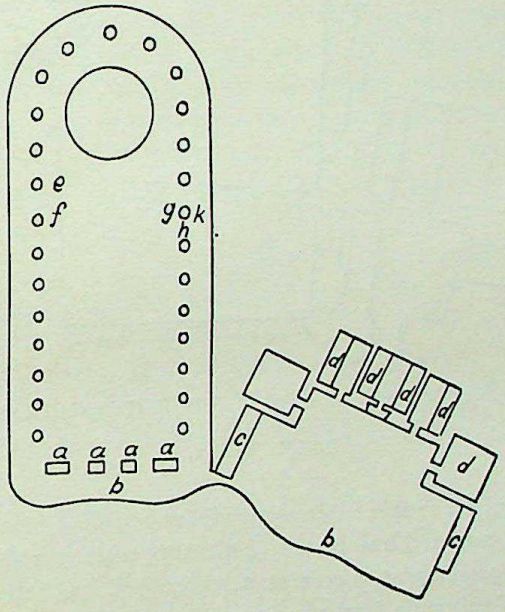
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le mur du fond s'ouvre généralement sur une chapelle, caitya de dimensions restreintes, renfermant une statue du Buddha.

Il ne sera question ici que des établissements rupestres les plus anciens, dont la fondation peut remonter, sur la foi des inscriptions, à la fin de l'ère ancienne ou aux débuts de l'ère nouvelle.

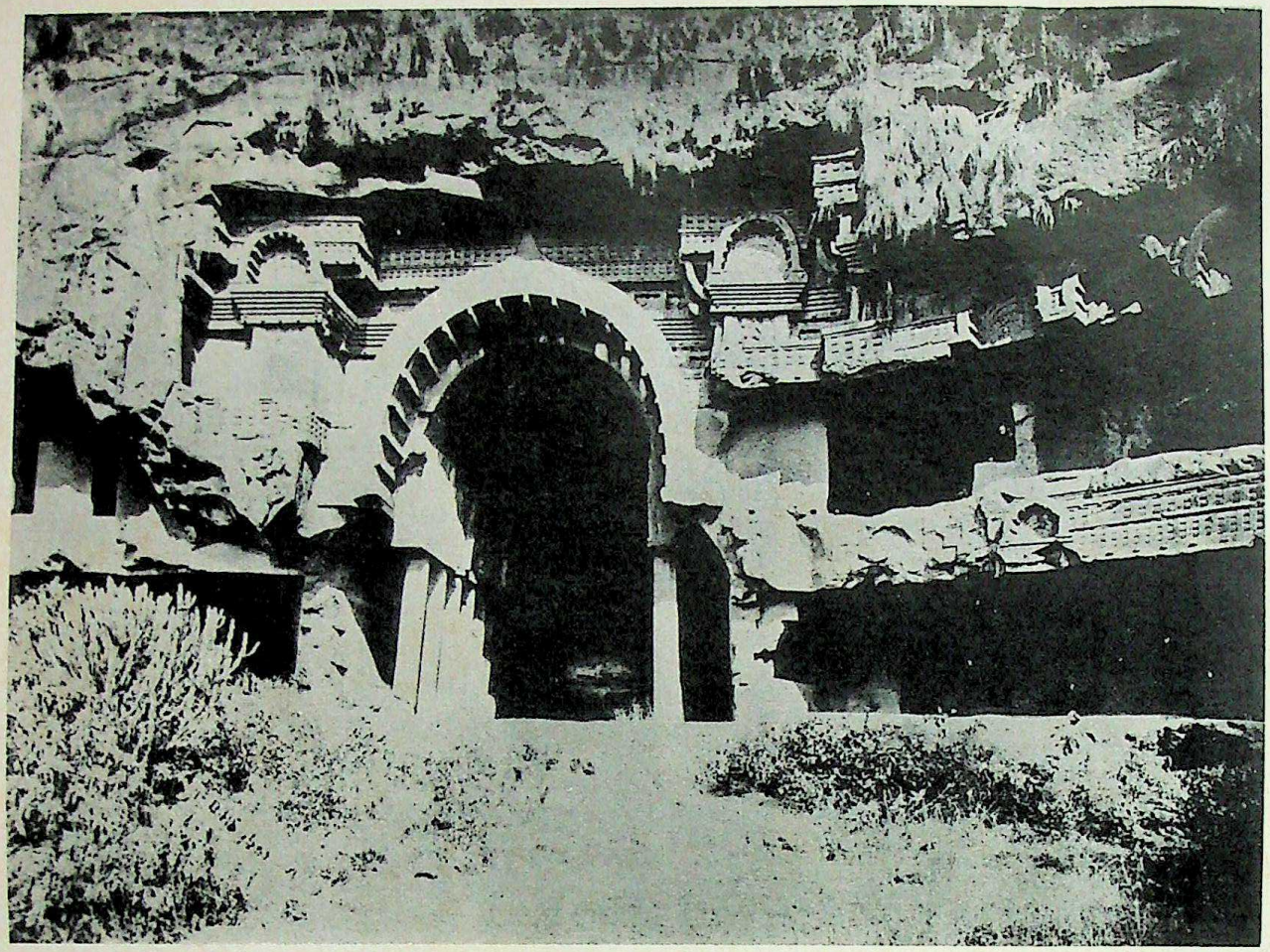
BHĀJĀ. — Les dix-huit grottes de Bhājā, dans les Ghāts occidentaux, sont situées entre Bombay et Poona, près du village de Malavli, sur le G. I. P. Railway. Elles sont d'un archaïsme prononcé, mais les quelques inscriptions qu'elles renferment (LÜDERS, 1078-1085) ne permettent pas d'en déterminer la date avec précision.



(D'après J. Burgess)

Bhājā. Caitya nº 12.

Entièrement dépourvu de sculptures, le caitya nº 12 est long de 18 mètres. La voûte qui reproduit minutieusement une série de poutres arquées en berceau repose sur 27 piliers octogonaux, sans chapiteau ni base, fortement inclinés vers l'intérieur. De l'écran en bois bouchant jadis l'orifice de la caverne ne restent que les supports. Des deux côtés du caitya se trouvent des vihāra sans importance.



(Cl. India Office.)

XXIV. — Bhājā. Caitya nº 12.

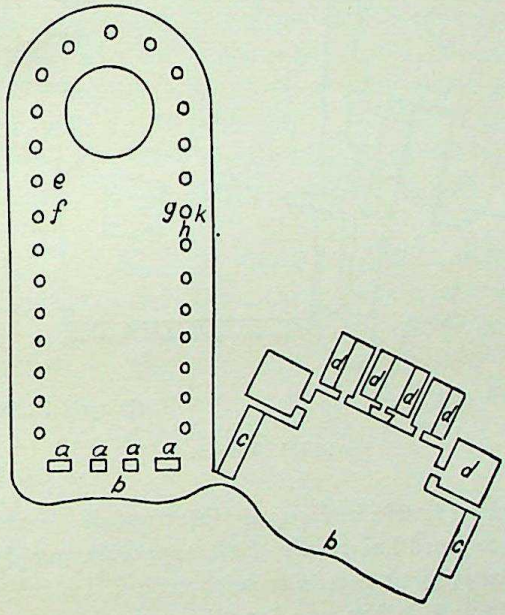
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le mur du fond s'ouvre généralement sur une chapelle, caitya de dimensions restreintes, renfermant une statue du Buddha.

Il ne sera question ici que des établissements rupestres les plus anciens, dont la fondation peut remonter, sur la foi des inscriptions, à la fin de l'ère ancienne ou aux débuts de l'ère nouvelle.

BHĀJĀ. — Les dix-huit grottes de Bhājā, dans les Ghāts occidentaux, sont situées entre Bombay et Poona, près du village de Malavli, sur le G. I. P. Railway. Elles sont d'un archaïsme prononcé, mais les quelques inscriptions qu'elles renferment (LÜDERS, 1078-1085) ne permettent pas d'en déterminer la date avec précision.



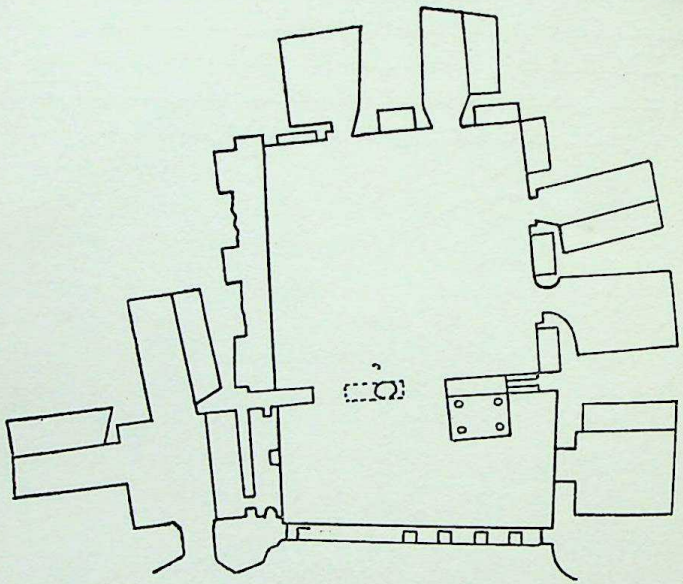
(D'après J. Burgess)

Bhājā. Caitya nº 12.

Entièrement dépourvu de sculptures, le caitya nº 12 est long de 18 mètres. La voûte qui reproduit minutieusement une série de poutres arquées en berceau repose sur 27 piliers octogonaux, sans chapiteau ni base, fortement inclinés vers l'intérieur. De l'écran en bois bouchant jadis l'orifice de la caverne ne restent que les supports. Des deux côtés du caitya se trouvent des vihāra sans importance.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

A quelques pas à droite, on rencontre un groupe de curieux dāgaba, neuf à l'air libre, cinq à l'intérieur d'une grotte [11]. Il s'agit de stūpa monolithes d'un diamètre variant entre un et deux mètres. Ils furent érigés à la mémoire de thera bhañaṃta ayant noms Dhammagiri, Ampikiṇaka, Saṃghadina, etc. (LÜDERS, 1080-1082).



(D'après H. Cousens)

Bhājā. Vihāra.

Plus au sud est le très intéressant vihāra appelé « cave du soleil ». Sa véranda, aujourd'hui ruinée, était supportée par des piliers à section alternativement carrée et octogonale [12]. Le hall central est un carré irrégulier de 5 m. sur 5 m. 25 environ. Il compte huit cellules pourvues d'un lit en pierre; quatre d'entre elles s'ouvrent sur le hall central; une cinquième communique avec la véranda; les

[11] Caitya nº 12 de Bhājā : Section et plan, HIEA, I, p. 134, fig. 58; AAI, p. 64, fig. 6; IABH, pl. 20. — Photographie, HIEA, I, p. 135, fig. 60; GIIK, pl. 9, fig. 29; AAI, pl. 28; IABH, pl. 22, fig. 1. — Photographie de deux des stūpa avoisinants, ASI, pl. 2, fig. b.

[12] Vihāra de Bhājā : Plan, HIEA, I, p. 177, fig. 96. — Photographies de la véranda et de l'intérieur, ASI, pl. 2, fig. a; pl. 3, fig. a. — Restauration conjecturale, IABH, pl. 30.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

trois autres sont dotées d'une entrée particulière. Les murs sont ornés de bas-reliefs intéressants : l'un d'eux, sculpté à l'extrémité ouest de la véranda, représente un char à quatre chevaux monté par trois personnages, un prince flanqué de deux femmes; le char est entouré de gardes militaires et, devant les roues, se dresse un amalgame de monstrueuses formes démoniaques [13]. Longtemps on a cru reconnaître dans ce bas-relief une figuration du char de Sūrya, le dieu du soleil.

KONDĀNE. — Les cavernes de Kondāne, à une quinzaine de kilomètres au nord-ouest de Kārli, sont à peu près contemporaines des précédentes. Le caitya, long de 20 m., large de 8 et haut de 8 m. 50, compte trente piliers, sans décorations, et accusant toujours la même inclinaison vers l'intérieur [14]. Son dāgaba, d'un diamètre de 2 m. 70, est surmonté d'un chapiteau d'une hauteur anormale. La façade utilise comme seuls motifs décoratifs la palissade et le fer-à-cheval.

Quant au vihāra, il offre — avec celui de Pitalkhorā — l'innovation remarquable d'avoir introduit la colonnade dans le hall central [15].

PITALKHORĀ. — Le ravin de Pitalkhorā dans les monts Indhyādri, en Kandesh, a abrité des communautés bouddhiques, brâhmaniques et jaina. Le caitya bouddhique, aujourd'hui en ruines, a livré quelques inscriptions (LÜDERS, 1187-1193) commémorant les dons faits au sanctuaire par un certain Magila Vachīputa, médecin d'un roi (*rājaveja*) non autrement spécifié, et diverses familles originaires de Pratiṣṭhāna.

PREMIÈRES GROTTES D'AJAṆṬĀ. — Les caves d'Ajaṇṭā, dans le nord-ouest de l'État du Nizām d'Hyderābād, sont au nombre de vingt-neuf. Elles furent creusées à des dates diverses, allant de la fin de l'ère ancienne jusqu'au VIe siècle après J.-C., dans la paroi verticale d'une haute montagne au pied de laquelle coule une rivière. Le groupe dit hīnayāniste, comprenant les grottes n°s 8, 9, 10, 12 et 13, occupe le centre du complexe et, qu'il s'agisse de caitya ou de vihāra, ne se distingue en rien du type primitif.

13 Photographies de ce bas-relief : CHI, I, pl. 26, fig. 70; HCIP, II, pl. 20, fig. 49; GIIK, pl. 7, fig. 24; ASI, I, pl. 8, fig. b; AAI, pl. 18, fig. b.

14 Caitya de Kondāne, HIEA, I, p. 137; IABH, p. 28. — Section et plan, IABH, pl. 20. — Photographie, CHI, I, pl. 26, fig. 69; HCIP, II, pl. 8, fig. 15; IABH, pl. 22, fig. 2; pl. 27.

15 Cf. HCIP, II, p. 505, n. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les caitya nos 9 et 10 demeurent fidèles aux antiques formules : écran en bois ou en briques — dont rien n'est resté —, piliers unis, sans base ni chapiteau, poutres de bois épousant la courbe de la voûte.

Le caitya no 10 mesure 29 mètres de long sur 12 de large et 11 de haut. Ses 39 colonnes supportent un triforium d'une hauteur anormale. La voûte de la nef centrale était primitivement doublée par des cerces en bois, mais la toiture des deux bas-côtés est sillonnée de poutres taillées directement dans le roc [16].

Le caitya no 9 mesure 13 m. 50 de long sur 7 de large et 7 de haut; ses colonnes sont au nombre de 39. La voûte portait autrefois des poutres en bois [17]. Le principal intérêt de cette cave se concentre sur le mur du fond, rectiligne et non plus absidial, et la toiture des bas-côtés qui est plate et non plus voûtée en demi-berceau [18].

La même simplicité caractérise encore les grottes nos 12 et 13 utilisées comme vihāra [19] : pas de portique à l'intérieur, ni de colonnade à l'intérieur du hall. Le vihāra no 12 est un carré de 11 mètres de côté. Les trois côtés intérieurs communiquent chacun avec quatre cellules dont les portes sont surmontées d'un dais en forme de fer à cheval. Chaque cellule renferme deux lits de pierre. Le vihāra no 13, de dimensions moindres, ne compte que sept cellules, munies d'un lit de pierre.

Un intervalle de temps considérable sépare ces grottes anciennes du groupe dit mahāyāniste dont les cavernes furent creusées à l'époque Gupta ou post-Gupta. Celles-ci sont décorées à profusion d'excellentes sculptures, et les peintures couvrant les murs, les colonnades et les plafonds ont rendu fameux le nom d'Ajaṇṭā.

Junnar. — Le complexe de Junnar situé au nord-ouest d'Ahmednagar, dans la province de Bombay, ne renferme pas moins de cent cinquante grottes réparties en cinq groupes distincts [20].

[16] Caitya no 10 d'Ajaṇṭā : Section et plan, IABH, pl. 21. — Dessins, HIEA, I, p. 149 fig. 71-72.

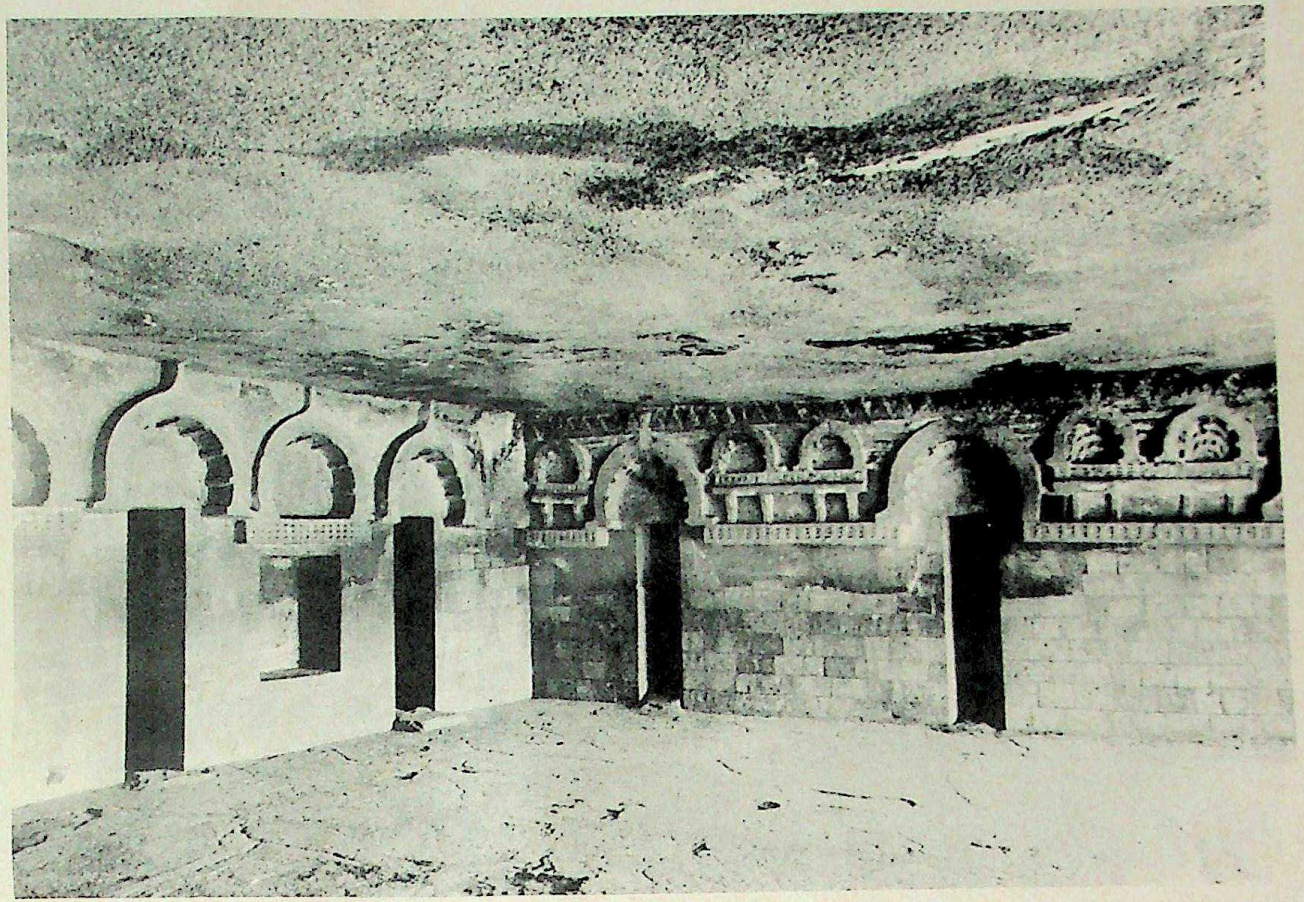
[17] Caitya no 9 d'Ajaṇṭā : Section et plan, IABH, pl. 20. — Description, *Murray's Handbook*, p. 70.

[18] Cf. HCIP, II, p. 499.

[19] Vihāra nos 12 et 13 d'Ajaṇṭā, HIEA, I, p. 179-180; *Murray's Handbook*, p. 71.

[20] Site de Junnar, HIEA, I, p. 155-159; IABH, p. 29. — Photographie des façades du groupe Mānmoda, IABH, pl. 26, fig. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Archaeological Survey of Hyderābād.)

XXV. — Ajaṇṭā. Intérieur du Vihāra nº 12.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ses cavernes marquent la transition entre la première architecture rupestre (Bhājā, Kondāne, Pitalkhorā, premières grottes d'Ajaṇṭā) et le style plus évolué qui se développa au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne [21].

Remarquable par sa véranda supportée par une rangée de piliers octogonaux avec chapiteaux persépolitains, le vihāra du Gaṇeśa Leṇa est une vaste salle rectangulaire de 15 mètres sur 17, mais dont le plafond n'est encore soutenu par aucune colonnade [22].

Junnar se distingue par la simplicité et la sobriété de son style. On y trouve des types architecturaux inconnus ailleurs, notamment des caitya à fond rectiligne, à toit plat et dépourvus de colonnade. Il y a aussi un petit caitya circulaire dont la coupole repose sur douze piliers unis, rangés en cercle autour du dāgaba [23]. Une construction semblable se rencontre encore à Guṇṭupalle en pays Andhra, et les bas-reliefs de Bhārhut en avaient déjà donné la figure.

Le site a livré de nombreuses inscriptions (LÜDERS, 1150-1183), dont l'une (1174) est de l'an 46, sous le règne du satrape Nahapāna (ca 124 p. C.). Toujours au témoignage des inscriptions, de nombreuses sectes bouddhiques peuplèrent l'établissement : Dharmottarīya (LÜDERS, 1152), Caitika (1171) et Apajīta ou Aparājita (1158, 1163). Parmi les donateurs plusieurs étaient d'origine étrangère, grecque ou scythe : le Yavana Irila des Gata (1154), le Yavana Ciṭa des Gata (1182), le Yavana Coṃda (1156), le Śaka Āḍuthuma (1162) et le Śaka Ayama, ministre de Nahapāna (1174).

BEDSĀ. — Le site, proche voisin de Bhājā, présente quelques innovations remarquables.

Le caitya est couvert d'une voûte à nervures reposant sur 26 piliers octogonaux, hauts de 3 mètres. Il s'agit toujours de fûts unis, sans base ni chapiteau, mais au lieu de se pencher vers l'intérieur, comme dans les anciennes constructions en bois, ils se redressent à la verticale. Pour la première fois, semble-t-il, le caitya n'est plus obturé par un simple écran de bois ou de pierre, mais précédé d'un haut portique soutenu par quatre piliers sculptés : colonnes surmontées d'un chapiteau, de type persépolitain accusé, et suppor-

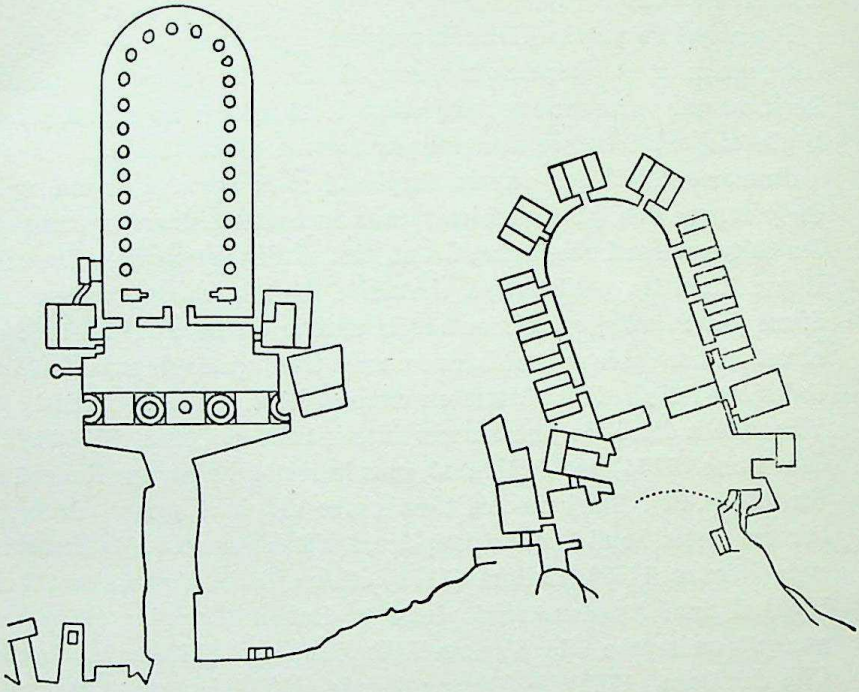
21 Cf. HCIP, II, p. 499, n. 1.

22 Véranda du Gaṇeśa Leṇa, HCIP, II, pl. 12, fig. 24.

23 Caitya circulaire de Junnar : Plan et section, HIEA, I, p. 158, fig. 79-80; HCIP, II, p. 496.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tant des groupes d'animaux (chevaux, buffles, éléphants) montés par un couple humain. La paroi intérieure du portique est décorée de motifs architecturaux où le *kuḍu*, ou baie en fer-à-cheval,



(D'après J. Burgess)

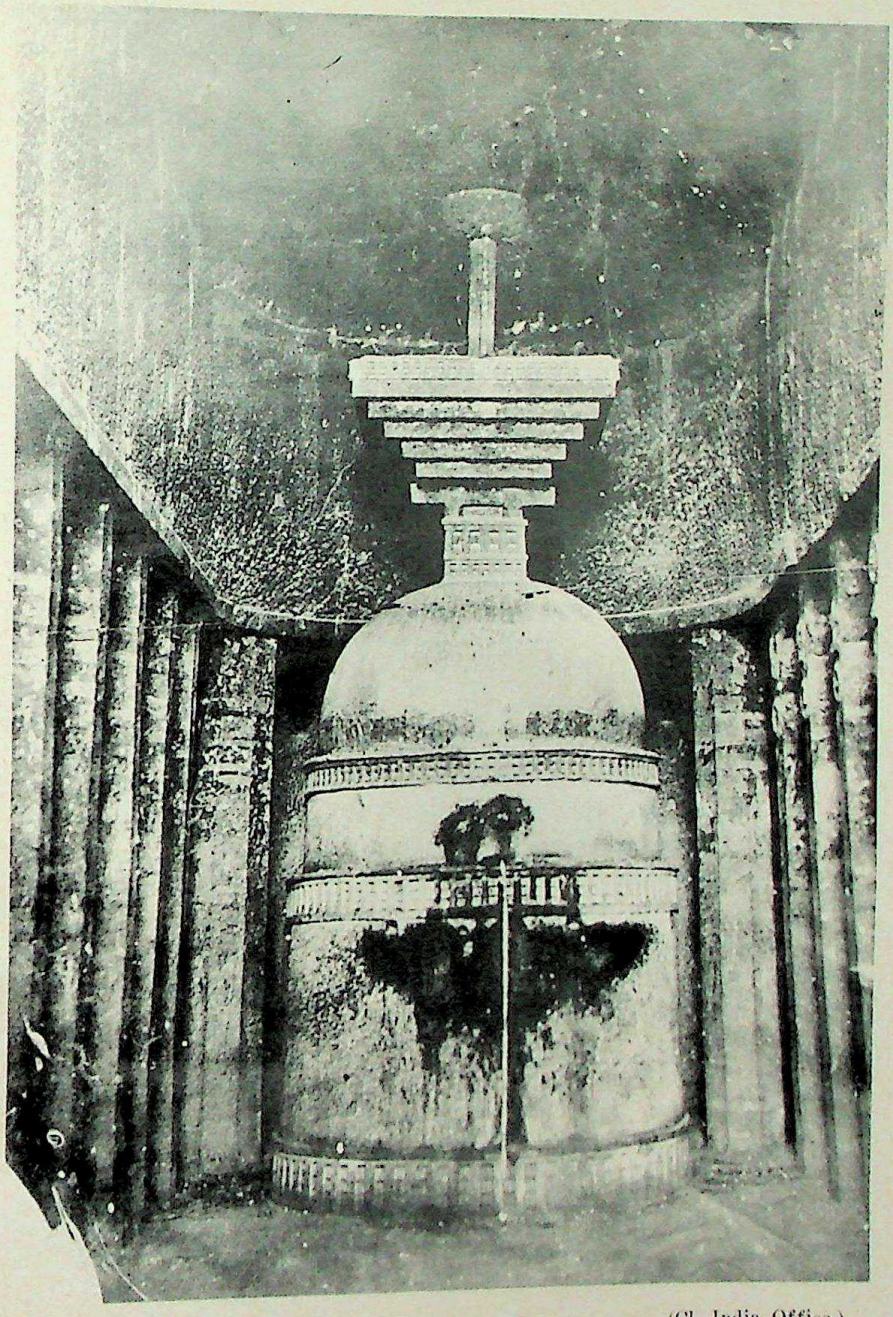
Grottes de Bedsā.

alterne avec la palissade. Elle est percée de deux portes ouvrant, l'une sur la nef centrale, l'autre sur le bas-côté de gauche [24].

A droite du caitya, se trouve une grotte, unique en son genre. Le plafond voûté et la forme absidiale donneraient à penser qu'il s'agit d'un caitya, mais les neuf cellules communiquant avec le hall central prouvent bien qu'il s'agit d'un vihāra utilisé par les moines comme quartier d'habitation.

[24] Caitya de Bedsā : description, HIEA, I, p. 138-140; IABH, p. 29-30. — Plan du caitya et du vihāra, HIEA, I, p. 138, fig. 63. — Section et plan du caitya, IABH, pl. 20. — Photographies du hall et de la véranda, GIIK, pl. 10, fig. 32 et 33; HCIP, pl. 9, fig. 17. — Reproduction d'un pilier et de la paroi intérieure de la véranda, HIEA, 1, p. 139-140, fig. 64-65.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. India Office.)

XXVI. — Bedsā. Intérieur du Caitya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NĀSIK. — A proximité de Nāsik, à mille mètres au-dessus du niveau de la plaine, se dresse une chaîne de montagnes appelée actuellement le Trimbak, anciennement Tiraṇhu (skr., Triraśmi). A son extrémité orientale, les bouddhistes hīnayānistes ont aménagé trente-trois grottes qui reçurent l'appellation de Pāṇḍuleṇa. Elles datent des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, ainsi qu'il ressort d'inscriptions remontant aux règnes des rois Śātavāhana et des satrapes Kṣaharāta : Kṛṣṇa Śātavāhana, c. 37-27 a. C. (LÜDERS, 1144), Gautamīputra Śātakarṇi, 106-130 p. C. (ID., 1125-1126), Vāsiṣṭhīputra Pulomā, 130-159 p. C. (ID., 1147, 1122, 1123, 1124), Yajñaśrī Śātakarṇi, 174-203 p. C. (ID., 1146) ; le satrape Nahapāna, 119-125 p. C. (ID., 1131-1135).

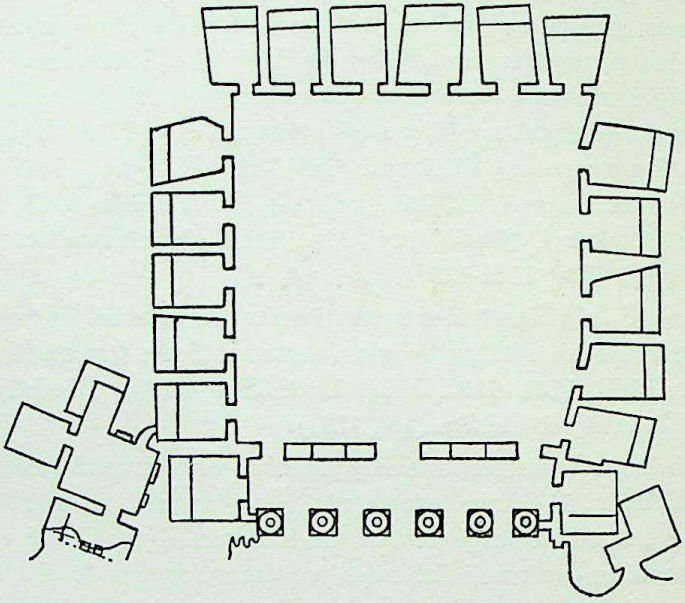
Les grottes abritèrent des ressortissants de diverses sectes bouddhistes : Pravrajitabhikṣu de la « Communauté des Quatre régions » (LÜDERS, 1128, 1131, 1133, 1137, 1139, 1140, 1146), Bhadrāyaṇīya (ID., 1123, 1124) et Caitika (ID., 1130).

Terminée par une certaine Bhaṭapālikā, fille d'un fonctionnaire royal (LÜDERS, 1141), la grotte n° 18 est un caitya de 12 m. de long sur 6 m. 50 de large et 7 m. de hauteur. Il est divisé en une nef centrale et deux nefs latérales par deux rangées de cinq colonnes octogonales, et le dāgaba occupant le centre de l'abside est entouré à son tour de cinq piliers. Tandis qu'à Bedsā l'entrée était couverte d'un portique, le caitya de Nāsik ne comporte encore qu'une simple façade, mais remarquablement sculptée par les soins des villageois de Dhambhika (LÜDERS, 1142), et flanquée d'un yakṣa protecteur, don d'une certaine Nadāsirī (LÜDERS, 1143). Creusée dans le roc, à deux étages, la façade combine harmonieusement les motifs ornementaux traditionnels : palissade bouddhique, stūpa, pilier (sans base, mais avec chapiteau), fausse fenêtre en fer-à-cheval. Elle est percée de deux ouvertures superposées, porte rectangulaire étroite communiquant avec la nef centrale, et large baie en fer-à-cheval laissant passer abondamment l'air et la lumière[25].

25 Caitya n° 18 de Nāsik : description, *Murray's Handbook*, p. 40; IABH, p. 29. — Section et plan, IABH, pl. 20. — Photographie de la façade, HIEA, I, p. 141, fig. 66; CHI, I, pl. 26, fig. 72; GIIK, pl. 9, fig. 31; IABH, pl. 36, fig. 1; HCIP, II, pl. 8, fig. 16. — Photographie du hall intérieur, ASI, I, pl. 4, fig. b.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

La grotte nº 8 est connue sous le nom de vihāra de Nahapāna, ce satrape scythe qui régna sur la côte occidentale entre les années 119 et 125 p. C. Le nom du satrape, comme celui de son beau-fils



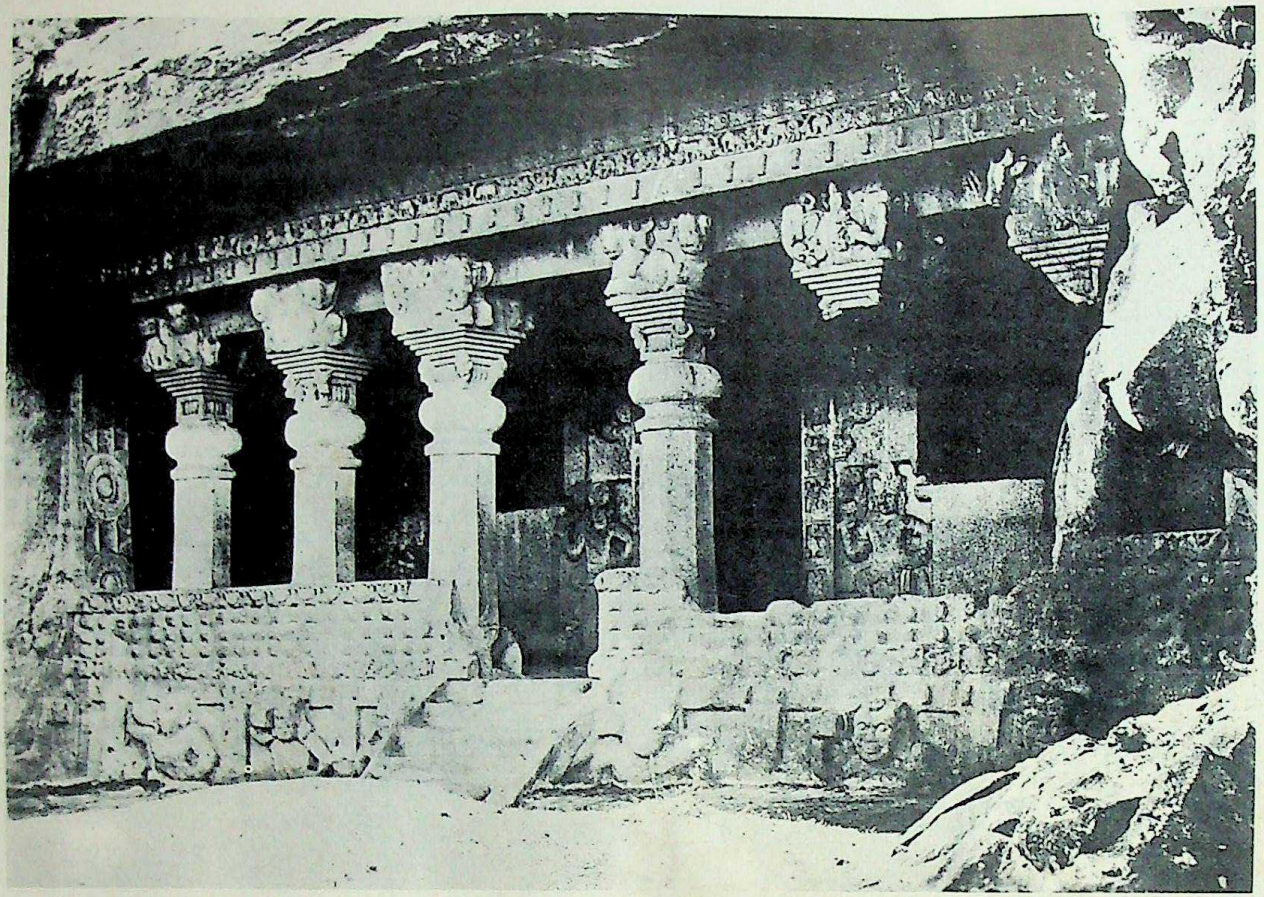
(D'après J. Burgess)

Nāsik. Vihāra nº 8.

Uṣavadāta, apparaît en effet sur les nombreuses inscriptions de la caverne (LÜDERS, 1131-1135). On y pénètre sous une vaste véranda soutenue par six piliers délicatement travaillés et pourvus cette fois d'une base et d'un chapiteau. « La base a la forme d'un gros vase bulbeux (*ghaṭa*) et le chapiteau, campaniforme comme ceux de l'époque d'Aśoka, supporte une pyramide à gradins soutenant deux animaux couchés l'un devant l'autre et divergents, montés par de petits personnages » (J. Auboyer). Trois portes donnent accès au hall central, carré de 12 mètres de côté, sans colonnade intérieure. Seize cellules étroites s'ouvrent sur les côtés intérieurs du hall [26].

26 Vihāra nº 18 de Nāsik (cave de Nahapāna) : description, HIEA, I, p. 184-186. — Plan, HIEA, I, p. 184, fig. 102. — Photographie de la véranda, ASI, I, pl. 3, fig. b; HCIP, II, pl. 9, fig. 22. — Reproduction d'un pilier de la véranda, HIEA, I, p. 185, fig. 103.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. India Office.)

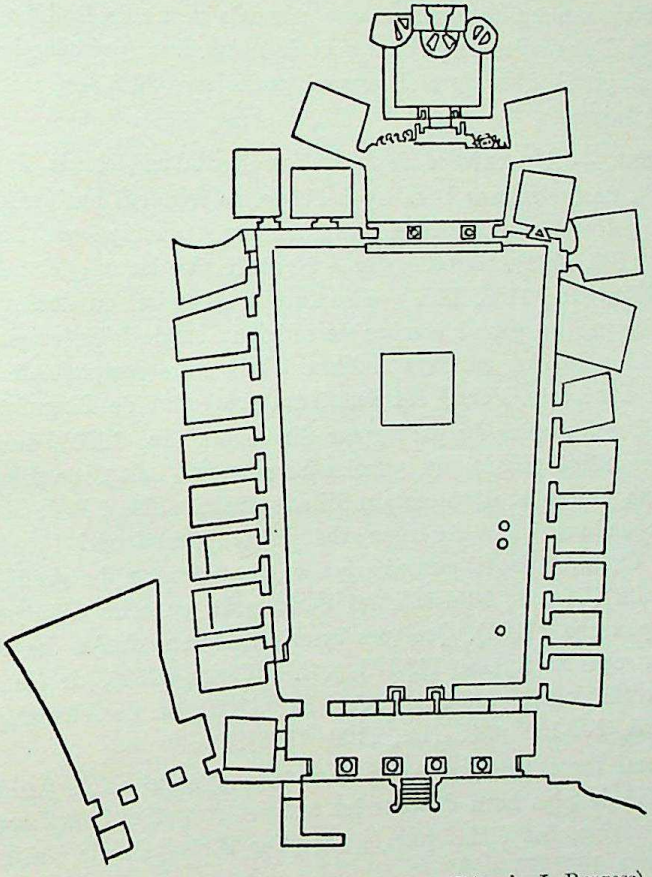
XXVIII. — Nāsik. Vihāra nº 3 de Gautamīputra.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Reproduction exacte de la précédente, la grotte n° 3 est un vihāra de l'époque de Gautamīputra Śātakarṇi qui régna de 106 à 130 p. C. (Lüders, 1125-1126) [27].

Creusé à une époque ancienne par l'ascète Bopaki, le vihāra n° 15 fut agrandi et terminé par dame Vāsu, épouse du général



(D'après J. Burgess)

Nāsik. Vihāra n° 15.

27 Vihāra n° 3 de Nāsik (cave de Gautamīputra Śātakarṇi) : description, HIEA, I, p. 186; IABH, p. 35. — Photographie de la véranda, ASI, I, pl. 9, fig. a; HCIP, II, pl. 12, fig. 23; IABH, pl. 29, fig. 1. — Reproduction d'un pilier de la véranda, HIEA, I, p. 185, fig. 104.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en chef du roi Yajñaśrī Śātakarṇi qui régna, croit-on, de 174 à 203 p. C. (Lüders, 1146). Le hall central a la forme d'un rectangle irrégulier de 11 m. 25 à la base, 13 m. 20 au sommet et 18 m. 30 sur les côtés. C'est sur ces derniers que s'ouvrent la plupart des cellules, huit de chaque côté [28]. Au fond du vihāra, un vestibule, soutenu par deux piliers richement sculptés [29], donne communication à un sanctuaire abritant une colossale statue de Buddha assis, entouré d'une suite de serviteurs et de nains. Leur présence indique qu'il s'agit là d'un agrandissement postérieur, dû à une initiative mahāyāniste.

Kārli. — A proximité de la station de Malavli, sur la ligne de chemin de fer reliant Bombay à Poona, se trouvent quelques grottes appelées Valūraka Leṇa par d'anciennes inscriptions (Lüders, 1099, 1100, 1105). Habitées dès le Ier siècle par des religieux Mahāsāṃghika (Id., 1105, 1106), elles furent agrandies ou dotées dans la suite par un grand nombre de religieux ou de laïcs, originaires de Dhānyakaṭaka, en pays Andhra, où la secte comptait de nombreux adhérents. Parmi ces donateurs provenant de Dhenukāṭaka, on relève les noms du parfumeur Siṃhadata (Id., 1090), du charpentier Sāmi (1092), du yavana Sihadhaya (1093), de Dhaṃma Yavana (1096) et d'un certain Mitadevaṇaka (1097). D'autres sectes cependant, issues du tronc sthavira, ont contribué à l'aménagement du site : les Dharmottarīya en la personne du prédicateur Sātimita (Lüders, 1094-95), les Sauvarṣaka en celle d'un certain Harapharaṇa (1106). Quelques inscriptions sont datées des règnes du satrape Nahapāna, 119-125 p. C. (Lüders, 1099), de Gautamīputra Śātakarṇi, 106-130 p. C. (Id., 1105) et de Vāsiṣṭhīputra Pulomā, 130-159 p. C. (Id., 1100, 1106).

Parmi toutes ces grottes, le fameux caitya de Kārli, justement qualifié de plus beau de tous les temples rupestres (*selaghara*) du Jambudvīpa, fut établi par le banquier Bhutapāla de Vaijayantī (Lüders, 1087) [30].

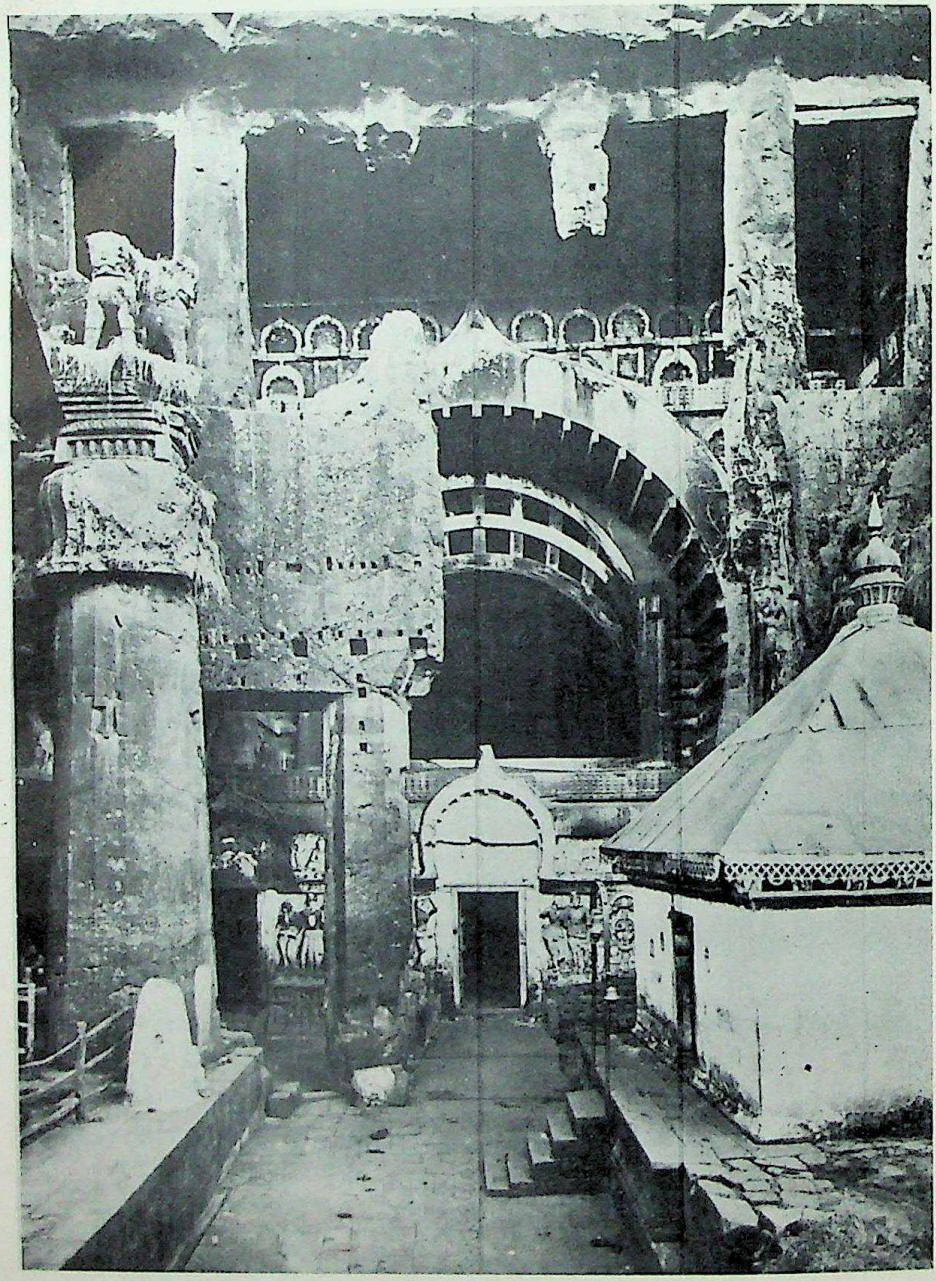
28 Vihāra no 15 de Nāsik (cave de Yajñaśrī Śātakarṇi) : description, HIEA, I, p. 186-187; IABH, p. 35. — Plan, HIEA, I, p. 187, fig. 105.

29 Reproduction de l'un de ces piliers, HIEA, I, p. 188, fig. 106.

30 Caitya de Kārli : description par J. Marshall, CHI, I, p. 635-636; par P. Brown, IABH, p. 30-32. — Section et plan, HIEA, I, p. 143, fig. 67-68; AAI, p. 66, fig. 7; IABH, pl. 21. — Reproduction du pilier aux lions et du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

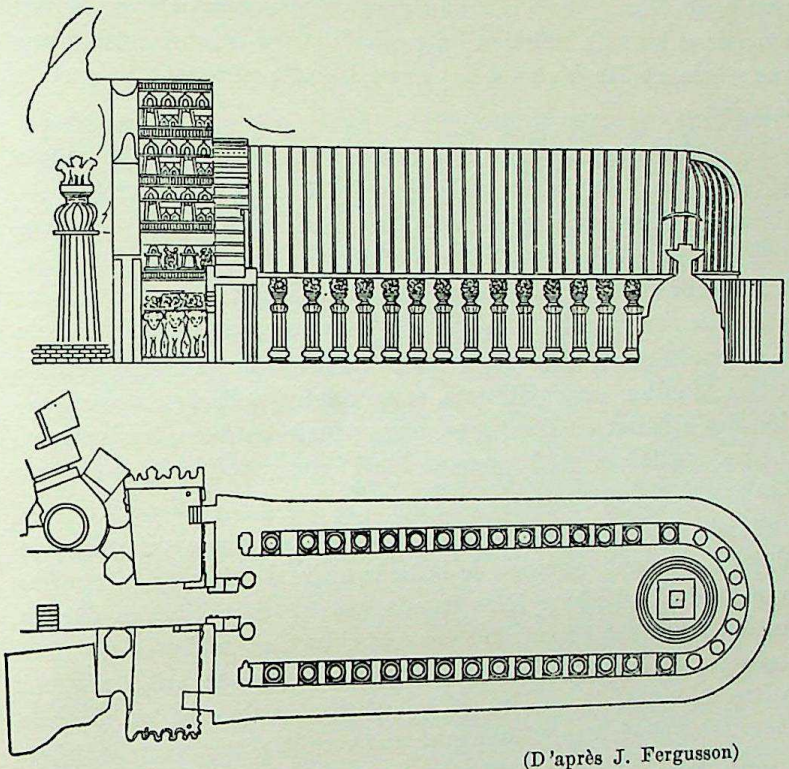


(Cl. India Office.)

XXIX. — Kārli. Façade du Caitya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Devant l'entrée, se dressaient autrefois deux « piliers aux lions » (*sihathabha*) ; celui de droite a cédé la place à un temple hindou ;



(D'après J. Fergusson)

Caitya de Kārli. Section et plan.

celui de gauche, « don du mahāraṭhi Agimitraṇaka, fils de Goṭi » (Lüders, 1088) est un fût cannelé sans base, mais avec chapiteau, supportant quatre lions adossés.

L'entrée est flanquée d'un porche de 18 mètres de haut sur 4 m. 50 de profondeur. Sa paroi extérieure consiste en deux rangées

porche, ASI, I, pl. 5, fig. a; CHI, I, pl. 25, fig. 67; HIEA, I, p. 144, fig. 69; AAI, pl. 29, fig. a. — Détail du porche, ASI, I, pl. 5, fig. b; GIIK, pl. 10, fig. 35; IABH, pl. 23, fig. 2. — Porte centrale, ASI, I, pl. 6, fig. a; HCIP, II, pl. 10, fig. 20. — Intérieur du caitya et dāgaba, CHI, I, pl. 25, fig. 68; ASI, I, pl. 6, fig. b; J. Ph. Vogel, *Buddhist Art*, pl. 25; AAI, pl. 29, fig. b; IABH, pl. 24, fig. 1; HCIP, II, pl. 9, fig. 18. — Détail des piliers des ailes, ASI, I, pl. 7; IABH, pl. 24, fig. 2; HCIP, II, pl. 10, fig. 19

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

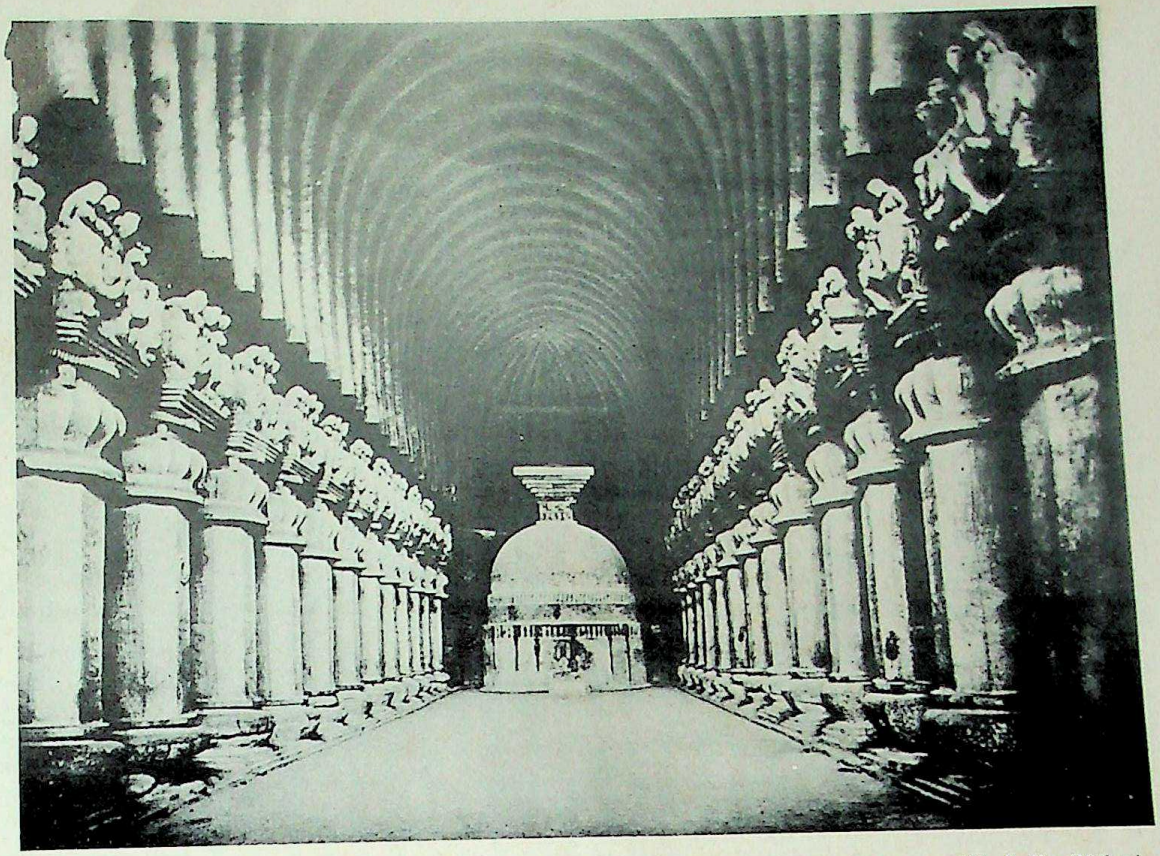
superposées de colonnes octogonales, séparées par un écran de roche vive, décoré autrefois de sculptures en bois. La paroi intérieure est percée de trois portes communiquant respectivement avec la nef centrale et les nefs latérales. La porte du milieu est surmontée d'une vaste baie en fer à cheval à travers laquelle pénètrent l'air et la lumière.

Le caitya proprement dit a la forme d'une basilique gothique : sa longueur est de 37 m. 50, sa largeur de 13 m. 50, et sa hauteur — du sol au sommet de la voûte —, de 13 m. 50. Il compte 37 colonnes. Les sept colonnes bordant l'abside sont des fûts octogonaux, sans chapiteau ni base, comme dans les anciennes constructions. Au contraire, les deux rangées de 15 colonnes séparant la nef centrale des bas-côtés sont pourvues de bases en forme de vase et de chapiteaux cannelés, campaniformes, supportant des éléphants agenouillés, des chevaux ou des tigres, accompagnés de leurs conducteurs. La nef centrale a une largeur de 7 m. 50, les bas-côtés étant de 3 m. seulement.

Tandis que le reste du monument baigne dans la pénombre, le dāgaba occupant le centre de l'abside attire à lui toute la lumière venant de l'extérieur. Remarquable par sa simplicité, ce dāgaba est de forme traditionnelle : deux tambours circulaires superposés marqués en leurs bords supérieurs au dessin de la balustrade, un dôme hémisphérique dépourvu de toute sculpture, un kiosque (*harmikā*) de forme cubique avec une corniche en gradins surplombants, enfin la hampe supportant un parasol.

Kānheri. — Dans l'île de Salsette, à 25 kilomètres au nord de Bombay et à 10 kilomètres au nord-ouest de Thānā, se trouvent les grottes de Kānheri, anciennement Kanhasela ou Kṛṣṇaśaila (Lüders, 1013, 1024). Au nombre de cent neuf, elles semblent avoir été creusées et aménagées, du IIe au IXe siècle de notre ère, pour diverses sectes bouddhiques : Bhikṣusaṃgha (Lüders, 1021), Cadurdiśasaṃgha (Id., 1006, 1016, 1024), Bhadrāyaṇīya (987, 1018) et Aparaśaila (1020). Les dévots qui financèrent les travaux provenaient, non seulement des environs immédiats comme Nāsika (Lüders, 985) ou Śūrpāraka (995, 1005), mais encore de régions éloignées comme Kalyāṇa en Kārṇaṭa (986, 998, 1000, 1001, 1013, 1014, 1024, 1032) ou Dhānyakaṭaka (Dhenukāṭaka) en pays Andhra (1020 rectifié). Parmi les rois ou les princes qui participèrent aux donations, on relève les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. India Office.)

XXX. — Kārli. Intérieur du Caitya.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

noms de Vāsiṣṭhīputra Pulomā, 130-159 p. C. (LÜDERS, 994), de Yajñaśrī Śātakarṇi, 174-203 p. C. (ID., 987, 1024) et d'un certain Māḍhariputa Sakasena (ID., 1001, 1002) connu par quelques monnaies découvertes à Tarhala. Plus tardif encore, le Cuṭukulānanda de l'inscription 1021, dont le nom, ou celui d'un homonyme, figure encore à Vanavasī (LÜDERS, 1186) et à Maḷavalli (1195).

L'inscription 988 constitue un véritable *puṇyapustaka*, carnet de mérites où les bouddhistes notaient la liste de leurs œuvres méritoires : « Une dotation fut offerte aux moines (*pavayita*) ; environ trois objets furent faits au Sopārakāhāra (district de Śūrpāraka) ; un sanctuaire (*cetiaghara*), une salle de réception (*upathāṇasālā*) et des cellules (*ovaraka*) furent construits à l'Abālikāvihāra (Ambālikāvihāra) à Kāliaṇa (Kalyāṇa) ; un sanctuaire et treize cellules furent construits et dotés en quelque vihāra à Patiṭhāṇa (Pratiṣṭhāna) ; un temple (*kuṭi*) et une salle (*koḍhi*) furent creusés au Rājatalāka Paiṭhāṇapatha (Pratiṣṭhānapatha) ; un monastère (*saghārāma*) doté fut construit au vihāra de Sadasevājū ».

La cave n° 3 est un caitya de dimensions considérables : 26 mètres de long sur 12 de large et 11 de haut[31]. Elle fut creusée, sous le règne de Yajñaśrī Śātakarṇi (174-203 p. C.), par deux marchands, les frères Gajasena et Gajamita, au profit de la secte bouddhique des Bhadrāyanīya. Six architectes (*navakārmika*), dont cinq moines et un laïc, surveillèrent les travaux qui furent exécutés, par divers corps de métiers, sous la direction du bhadanta Bodhika (LÜDERS, 987).

Les trente-quatre piliers de la colonnade intérieure sont surmontés de chapiteaux surchargés de sculptures empruntant les motifs les plus variés : stūpa, arbres et empreintes sacrées, éléphants, etc.[32]. Aux deux extrémités du porche, se dressent deux statues du Buddha dont l'une était don du Śākyabhikṣu Buddhaghosa, maître en Tripiṭaka et chargé de la garde du grand temple (*mahāgandhakuṭīvārika*) (LÜDERS, 989).

Les images du Buddha et des Bodhisattva se rencontrent fréquemment à Kānheri, mais celles qui décorent les monuments les plus anciens sont évidemment des additions postérieures, dues à des initiatives mahāyānistes.

31 Caitya n° 3 de Kānheri : description, HIEA, I, p. 162-164; *Murray's Handbook*, p. 31; IABH, p. 32. — Plan, IABH, pl. 21.

32 Reproduction de l'un de ces piliers, HIEA, I, p. 164, fig. 85.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il convient donc d'arrêter ici l'exposé consacré aux débuts de l'architecture rupestre. Au cours du second volume, nous aurons à revenir sur ce type d'architecture qui, à l'époque Gupta et post-Gupta, atteindra son apogée avec les grottes de Bāgh, d'Ajaṇṭā (deuxième manière), d'Ellora et d'Aurangābād, pour ne citer que les plus célèbres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VI

LES SECTES BOUDDHIQUES

I. — ORIGINE ET RÉPARTITION DES SECTES

ORIGINE ET NATURE DE LA SECTE[1]. — L'un des soucis du Buddha était d'assurer la concorde de la communauté qu'il avait fondée. En fait cependant des forces centrifuges ne tardèrent pas à se manifester et menacèrent l'unité du Saṃgha. L'absence d'une hiérarchie et

1 Sur les sectes bouddhiques, voir St. JULIEN, *Listes diverses des noms des dix-huit sectes schismatiques qui sont sorties du bouddhisme*, JA, Ve série, XIV, 1859, p. 327 sq.; M. V. VASSILIEF, *Der Buddhismus*, Berlin, 1860, p. 224 sq.; E. SCHIEFNER, *Tāranātha's History of Buddhism in Indien*, St.-Petersburg, 1869, p. 270-274; T. W. RHYS DAVIDS, *The Sects of the Buddhists*, JRAS, 1891, p. 409 sq.; *Schools of Buddhist Belief*, JRAS, 1892, p. 1 sq.; *Buddhist Sects*, ERE, XI, 1920, p. 307-309; I. P. MINAYEFF, *Recherches sur le bouddhisme*, P., 1894, p. 187 sq.; H. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II, P., 1903, p. 481-498; W. W. ROCKHILL, *Life of the Buddha*, L., 1907, p. 182 sq.; W. W. GEIGER, *The Mahāvaṃsa translated*, L., 1934, p. 276-287; N. DUTT, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools*, Calcutta, 1925; *Early Monastic Buddhism*, II, Calcutta, 1945, p. 47-206 (ouvrage reprenant de nombreux articles sur les sectes parus dans IHQ); R. KIMURA, *Introduction to the History of Early Buddhist Schools*, Calcutta, 1925; J. MASUDA, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, Asia Major, II, 1925, p. 1-78; J. PRZYLUSKI, *Le Concile de Rājagṛha*, P., 1926, p. 307-331; *Sautrāntika et Dārṣṭāntika*, RO, VIII, 1932, p. 14-24; *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, IHQ, XVI, 1940, p. 246-254; M. WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927; P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, MCB, I, 1931-32, p. 15-64; E. OBERMILLER, *History of Buddhism by Bu-ston*, II, Heidelberg, 1932, p. 97-100; E. J. THOMAS, *The History of Buddhist Thought*, L., 1933, p. 288-292; TERAMOTO et HIRAMATSU, *Samayabhedoparacanacakra*, etc., Kyôtô, 1935; M. J. DIKSHIT, *A new Buddhist Sect in Kānheri*, IHQ, XVIII, 1942, p. 60-63; J. N. BANERJEA, *Schools of Buddhism in Early Indian Inscriptions*, IHQ, 1948, p. 251-258; A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka*, BEFEO, XLIV, 1951, p. 1-11; *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955; *Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva*, JA, CCXLII, 1954, p. 229-266; CCXLIV, 1956, p. 167-200.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'un magistère défendait mal le bouddhisme contre les tendances et les entreprises dissolvantes.

Du vivant même du Buddha, deux schismes éclatèrent : celui de Kauśāmbī qui fut résorbé rapidement, celui de Devadatta qui aboutit à la création d'un ordre dissident dont les traces subsistaient encore au VIIe siècle à l'époque de Hiuan-tsang. Au temps d'Aśoka, les progrès accomplis par l'ordre trouvèrent leur contre-partie dans les dissensions entre religieux, et l'empereur fut amené, dans ses édits de Kosam, Sāñcī et Sārnāth, à menacer d'excommunication les fauteurs de schisme. C'est de son règne cependant que date la consommation du grand schisme mahāsāṃghika qui eut pour résultat la scission du Saṃgha primitif en deux branches principales : celle des Sthavira, traditionalistes, et celle des Mahāsāṃghika, majoritaires dissidents, partisans des cinq thèses de Mahādeva. Ceylan, elle-même, ne fut pas à l'abri des dissensions et, sous le règne de Duṭṭhagāmaṇi, des moines du Mahāvihāra se séparèrent de leurs confrères pour fonder à l'Abhayagiri une communauté rivale qui rompit toutes relations avec la communauté primitive établie par Mahinda.

Les bouddhistes eurent une notion très nette de la dissidence (*saṃgharāji*) et du schisme (*saṃghabheda*). Selon le *Vinaya* pāli (II, p. 204), il y a schisme lorsqu'un groupe d'au moins neuf bhikṣu, en possession de tous les privilèges religieux, appartenant à la même communion et domiciliés dans le même district, professent sciemment et volontairement une proposition contraire à la Loi et à la discipline et, à la suite d'un vote régulièrement acquis, se séparent de leurs confrères pour accomplir de leur côté les cérémonies de l'*uposatha*, de la *pravāraṇā* et les autres actes officiels de la communauté. Si le nombre des dissidents est inférieur à neuf, il n'y a pas schisme, mais seulement dissidence.

C'est à la suite d'un vote régulièrement acquis qu'à l'époque Maurya, les Mahāsāṃghika se séparèrent des Sthavira. La consommation du schisme n'interrompit pas le processus de désintégration et, à la suite de nouvelles divergences, les deux tronçons se subdivisèrent à leur tour en une série de *Nikāya*. Le terme Nikāya, que l'on traduit généralement par secte, désigne un « groupement », une école, professant des vues particulières sur certains points de la doctrine et de la discipline.

Les Nikāya ne tirent pas nécessairement leur origine d'un schisme. La plupart se développèrent spontanément au sein de la Commu-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,New Delhi. Digitized by eGangotri Chandigarh

nauté des quatre continents (*caturdiśasaṃgha*) répandue dans l'Inde entière. Ils accusent les étapes de l'évolution doctrinale subie par le message de Śākyamuni au cours de son extension dans le temps et dans l'espace. On peut comparer les Nikāya aux ordres religieux qui se développèrent au sein du christianisme, ou mieux, aux Églises réformées qui se juxtaposent sans s'opposer : un calviniste ne partage pas exactement les opinions et les pratiques d'un luthérien, mais participe néanmoins au même mouvement.

Il n'y eut généralement entre les adeptes des diverses sectes bouddhiques aucune opposition violente. Tous se considèrent comme les disciples du Śākya, jouissant des mêmes droits et des mêmes prérogatives. Tous professent la réalité du Saṃsāra et du Nirvāṇa et adhèrent en bloc à la loi de la production des phénomènes en dépendance. Ils se séparent seulement sur des points secondaires de la doctrine et de la discipline, soit qu'ils rejettent certaines propositions avancées par leurs voisins, soit qu'ils évitent de se prononcer sur des problèmes dont ils n'aperçoivent pas l'urgence ou l'intérêt. Entre membres de sectes différentes, les rapports sont cordiaux et faciles : le bhikṣu en voyage a le droit de séjourner dans les établissements bouddhiques qu'il rencontre en chemin; il est certain d'y être accueilli en hôte et traité selon les règles de la politesse monastique, et nul ne peut s'enquérir de ses opinions particulières [2]. Ce protocole demeura toujours en vigueur, et les pèlerins chinois qui eurent l'occasion de visiter l'Inde, du IVe au VIIe siècle, rencontrèrent fréquemment dans un même monastère des bhikṣu de sectes différentes vivant apparemment en parfaite harmonie.

La formation des sectes est due à titre principal à l'extension géographique de la communauté sur l'ensemble du territoire indien. Dans la région qu'il occupait en propre, chaque saṃgha se trouvait confronté avec des problèmes particuliers. La présence dans ses rangs d'un docteur célèbre l'amenait fatalement à s'intéresser à telle question plutôt qu'à telle autre. Les religieux d'un même couvent avaient tendance à se spécialiser dans une branche déterminée du savoir : la mémorisation des Sūtra, du Vinaya ou de la Catéchèse ;

2 Vinaya pāli, II, p. 207-212, 219; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 27, p. 178 c 5 - 179 a 26; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 19, p. 381 a 18 - c 24; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 49, p. 930 c 7 - 931 c 28; Vin. des Sarvāstivādin, T 1435, k. 41, p. 300 a 11 - b 15; c 7-19.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la prédication de la doctrine; la récitation de tel ou tel corps d'écritures; la pratique de la méditation ou de la science scripturaire. Au sein d'un monastère donné, se créaient nécessairement certaines habitudes pratiques; les usages n'étaient pas identiques partout : quelques communautés se montraient particulièrement strictes dans l'application du règlement, d'autres tendaient vers le laxisme. Les rapports avec les milieux laïcs donnaient à chaque communauté son ambiance particulière : l'une pouvait compter sur la bienveillance et la protection du prince, l'autre avait à se défendre contre son hostilité; l'une ouvrait largement ses portes au monde extérieur, l'autre se confinait dans l'isolement. Le Saṃgha accusait l'infinie variété des territoires qu'il occupait : Inde aryenne dans le bassin gangétique, dravidienne au sud, gréco-scythe au nord et à l'ouest. Le milieu commandait l'emploi de la langue et du dialecte, le genre de vêtement et de nourriture. Certaines régions particulièrement riches, comme le Magadha, l'Avanti, le Gandhāra, pouvaient abriter de nombreux couvents; la jungle ne pouvait nourrir que quelques religieux. La pléthore des vocations, comme à l'Aśokārāma de Pāṭaliputra, força plusieurs couvents à essaimer, parfois au loin, et il est naturel que les nouvelles fondations aient conservé la mentalité et les habitudes de la maison mère.

La plupart des écoles du Petit Véhicule se développèrent au cours des IIe et IIIe siècles après le Nirvāṇa soit, en chronologie courte, durant les deux derniers siècles de l'ère ancienne. Cependant les sources qui nous renseignent sur leur histoire sont d'une date bien plus tardive. Ce sont, d'une part, certaines inscriptions en kharoṣṭhī ou en brāhmī de l'époque kuṣāṇa signalant en divers endroits la présence de telle ou telle secte; d'autre part, des syllabus rédigés dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et où se trouvent formulées et parfois réfutées des séries de propositions doctrinales propres aux diverses sectes. Parmi ces syllabus on peut relever le *Kathāvatthu* pāli, le *Samayabhedoparacanacakra* de Vasumitra (IIe s.?) [3], le *Nikāyabhedavibhaṅga* de Bhavya (VIe s.) et le *Samayabhedoparacanacakranikāyabhedopadarśanasaṃgraha* de Vinītadeva (VIIIe s.).

[3] On ne connaît pas moins de cinq Vasumitra (cf. WATTERS, I, p. 273-274; J. MASUDA, *l. c.*, p. 7). L'auteur du syllabus est généralement identifié au Vasumitra qui vécut dans les 400 ans après le Nirvāṇa et participa, sous le règne de Kaniṣka, à la compilation de la Mahāvibhāṣā.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

Comme on le verra plus loin, ces syllabus ne sont pas étrangers à la préoccupation de décrire l'état du Saṃgha à l'époque même où ils furent compilés. Cependant ils sont largement tributaires d'une tradition pseudo-historique relative à la formation des sectes.

On y trouve des indications, pour la plupart fantaisistes, sur l'origine du nom des sectes. Celles-ci tireraient leurs appellations de quatre origines différentes :

a. Une doctrine professée : *Sthaviravādin* « professant la doctrine des Anciens », *Lokottaravādin* « énonçant les *dharma* supramondains » ; *Ekavyavahārika* « soutenant que Saṃsāra et Nirvāṇa ne sont que dénominations fictives » ; *Prajñaptivādin* « faisant le départ entre enseignement réel et dénomination fictive » ; *Vibhajyavādin* « établissant des distinctions » ; *Saṃkrāntivādin-Sautrāntika* « professant le passage des cinq *skandha* à travers les existences et ne reconnaissant d'autorité qu'aux seuls Sūtra ».

b. La composition de l'assemblée : *Mahāsāṃghika* « école de la Grande Assemblée » ; *Bahuśrutīya* « école de ceux qui ont beaucoup entendu » ; *Dharmottarīya* « école de l'élévation de la Loi » ; *Bhadrāyanīya* « école du Véhicule des sages ».

c. La localisation de la secte : *Haimavata* « résidant dans les Montagnes Neigeuses » ; *Ṣaṇṇagarika* « résidant dans les Six villes », ou encore *Ṣaṇḍagairika* « habitant la Forêt dense » ; *Caityaśaila* ou *Caitika, Caityika* « habitant le Mont Caitya », en pays Andhra ; *Pūrvaśaila* et *Aparaśaila,* Montagnards de l'est et de l'ouest, en pays Andhra.

d. Le fondateur de la secte, personnage le plus souvent fictif, inventé pour fournir l'étymologie : *Mahīśāsaka,* disciples d'un brâhmane « Gouvernant la terre » ; *Vātsīputrīya,* disciples d'un arhat dénommé « Fils de l'Habitant » (Vatsyaputra ?) ou « Fils de la Génisse » (Vātsīputra) ; *Saṃmatīya,* dont le fondateur s'appelait « Mesure correcte » (Saṃmita) ; *Dharmaguptaka,* fondés par un élève de Maudgalyāyana ayant nom Dharmagupta ; *Sauvarṣaka-Kāśyapīyà,* remontant à un personnage appelé « Bonne Année » (Suvarṣaka), de la famille Kāśyapīya.

Il arrive que le nom de la secte ne soit pas parfaitement établi, mais les exégètes ne sont pas pour autant pris de court. Ainsi les *Gokulika* « secte du troupeau de vaches » sont encore appelés *Kukkuṭika* « de la postérité du Coq » parce qu'ils comptaient un coq

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*kukkuṭa*) dans leur ascendance, et *Kukkulika*, soit qu'ils résidassent au Mont des Cendres (*kukūla*; pā., *kukkuḷa*), soit qu'ils enseignassent que « tous les conditionnés ne sont absolument qu'un tas de cendres ».

On n'échappe pas à l'impression que les vieux auteurs ont fait de l'histoire, voire de la philosophie, avec des étymologies populaires. Car, exception faite pour quelques docteurs bien connus comme Kātyāyanīputra, auteur du *Jñānaprasthāna* des Sarvāstivādin, les prétendus fondateurs de sectes sont des personnages fictifs. D'ailleurs le rôle qu'ils auraient pu jouer est rejeté dans l'ombre par le souci constant des vieux auteurs de faire remonter les sectes aux temps même du Buddha et de leur assigner, comme chef de file, un disciple immédiat de Śākyamuni : Mahākāśyapa pour les Sthavira; Bāṣpa pour les Mahāsāṃghika; Yājñavalkya (?) pour les Bahuśrutīya; Mahākātyāyana pour les Prajñaptivādin; la lignée Kāśyapa-Ānanda-Madhyāntika-Śāṇavāsin-Upagupta-Pūrṇa-Mecaka-Kātyāyanīputra pour les Sarvāstivādin; la lignée Śāriputra-Rāhula-Vatsīputra pour les Vātsīputrīya; Suvarṣa, fils de Kāḷodāyi et de la nonne Guptā, pour les Suvarṣaka. L'historien moderne qui adopterait ce point de vue devrait admettre que toutes les sectes hīnayānistes étaient constituées dès les origines du bouddhisme, alors que les vieux auteurs reconnaissent eux-mêmes qu'elles se sont développées dans les deux et trois cents ans qui suivirent le Nirvāṇa.

A côté de ces renseignements pseudo-historiques, les syllabus renferment encore la liste des diverses propositions doctrinales adoptées par les sectes. Nous avons ainsi l'énoncé et éventuellement, dans le *Kathāvatthu*, la réfutation d'environ 500 thèses réparties entre une bonne vingtaine d'écoles. M. Bareau a justement fait remarquer que, tant dans le libellé de la proposition que dans son attribution à la secte, « les sources se contredisent très rarement, tout au plus une dizaine de fois » [4].

Cet accord remarquable montre que le ou les compilateurs du *Kathāvatthu* et les auteurs des syllabus, Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva, représentent une tradition commune et cultivent un même genre littéraire qui pourrait s'intituler : la dogmatique de la secte.

Il faut se demander dans quelle mesure la dogmatique ainsi exposée répond à la réalité historique.

On reconnaîtra volontiers que les syllabus fournissent une idée

[4] *Les Sectes bouddhiques*, p. 290.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

exacte de l'orientation doctrinale des grandes sectes bouddhiques. Nul ne peut nier l'importance attachée par les Sthavira aux prérogatives de l'Arhat, le point de vue réaliste adopté par les Sarvāstivādin, les tendances supranaturalistes des Mahāsāṃghika et de leurs sous-sectes, le spiritualisme larvé qui fit adopter aux Vātsīputrīya-Saṃmatīya un *pudgala* indicible.

Cependant il est douteux que les sectes aient établi elles-mêmes la liste des propositions que les syllabus leur attribuent et plus douteux encore qu'elles en aient imposé l'adhésion à tous ceux qui, pour des raisons historiques ou géographiques, relevaient de leur communion ou étaient domiciliés dans leur district. Nulle part la tradition bouddhique ne fait mention de synodes restreints où les écoles auraient été appelées à définir leurs positions.

Dans toute la littérature bouddhique, on ne trouve aucun exposé systématique tendant à expliquer ou à prouver, dans l'ensemble et le détail, les doctrines professées par une secte déterminée. Les grands auteurs manifestent une absolue liberté dans le choix des théories qu'ils exposent, et se révèlent en général comme des éclectiques. Ce ne sont pas des sectaires travaillant pour une école, mais des docteurs donnant un avis personnel. La tradition fait d'Aśvaghoṣa un Sarvāstivādin, élève du vaibhāṣika Pārśva ; mais Aśvaghoṣa lui-même affirme, dans le *Saundarānanda*, XVII, 18, que « l'existence succède à l'inexistence », thèse formellement condamnée par le Sarvāstivāda. Dans son édition du *Buddhacarita* (p. xxxiii), E. H. Johnston signale des points où Aśvaghoṣa paraît se rapprocher des Bahuśrutīya, mais ce n'est pas une raison pour conclure avec lui que « la meilleure position pour l'instant, est de croire que notre poète a été un Bahuśrutika ou un membre de l'école (Kaukulika?) d'où sortirent les Bahuśrutika ». Le grand Vasubandu était, en principe, un Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, mais dans son *Abhidharmakośa*, il adopte fréquemment le point de vue Sautrāntika. Le *Śāriputrābhidharma* est donné par Vasumitra comme texte de base de l'école des Vātsīputrīya ; cependant, dans l'ouvrage qui nous est parvenu sous ce titre (T 1548), la thèse principale des Vātsīputrīya-Saṃmatīya concernant l'existence d'un *pudgala* transmigrant est formellement contredite, et ceci a amené M. Bareau à chercher ailleurs que chez les Vātsīputrīya la provenance de cet Abhidharma [5].

5 Ci-dessus, p. 208, en note.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il résulte de ces constatations que, travaillant sur pièces, les auteurs des syllabus dessinent un tableau idéal de la position doctrinale des sectes. Les adeptes n'étaient pas tenus d'adhérer à ces syllabus et n'en tenaient pratiquement aucun compte dans leurs travaux personnels.

Répartition géographique des sectes. — La présence des sectes en divers endroits du territoire indien est attestée par des inscriptions en kharoṣṭhī et en brāhmī allant de 100 av. J.-C. à 200 ou 300 après. Il n'est pas douteux que la dispersion des sectes est antérieure à cette date et remonte aux deux derniers siècles de l'ère ancienne. Ce n'est pas commettre un anachronisme que de donner ici le relevé de ces inscriptions.

Dans le tableau qui fait suite, les références sont empruntées aux *Kharoṣṭhī Inscriptions* de St. Konow (Konow), à la Lüders *List of Brāhmī Inscriptions* (Lüders), à l'*Epigraphia Indica* (EI) et aux *Amarāvatī Sculptures* de Śivarāmamūrti (Mūrti).

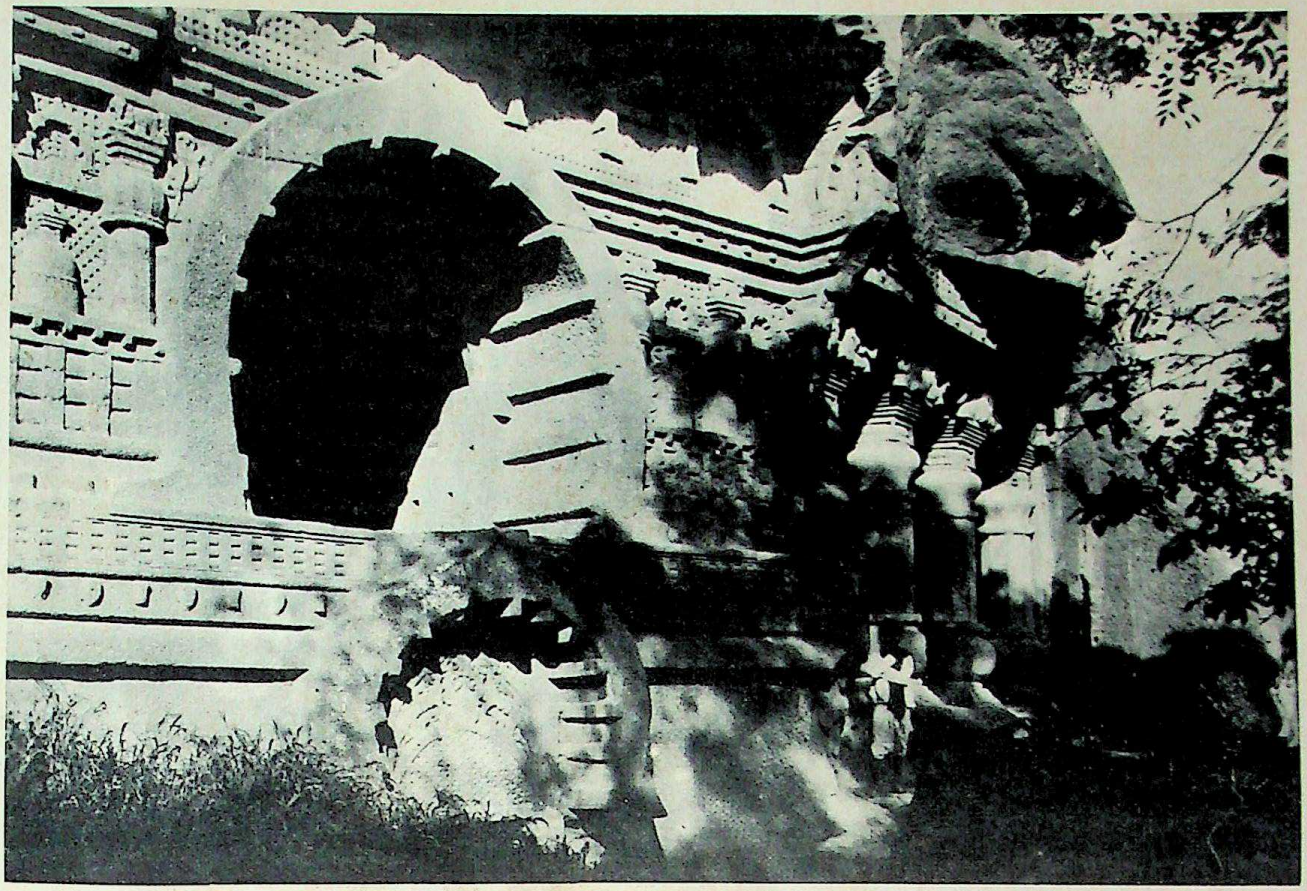
I. — Sarvāstivādin.

1. *Sarvastivatra* (Konow, p. 48) : Mathurā, Chapiteau aux lions (Ier s.).
2. *Sarvastivatra* (Konow, p. 48) : ibidem.
3. *Sarvastivatin* (Konow, p. 137) : Shāh-jī-kī Ḍherī, Reliquaire de Kaniṣka, de l'an 1 de Kaniṣka (ca. 128-151).
4. Sa[rvasti]vadati (Konow, p. 145) : Pierre de Zeda, de l'an 11 de Kaniṣka (ca. 128-151).
5. *Sarvastivada* (Konow, p. 155) : Stūpa de cuivre de Kurram, de l'an 20 de Kaniṣka (ca. 128-151).
6. *Syarvastivadin* (Konow, p. 176) : Tesson inscrit de Ḍherai, sans date.
7. *Sarvvastivādi* (Lüders, 12) : Statue bouddhique de Kāman, de l'an 74 d'une ère non spécifiée.
8. *Sarvāstivādin* (Lüders, 918-919) : Statue bouddhique de Śrāvastī, du règne de Kaniṣka (ca. 128-151).
9. *Sarvvāstivādin* (Lüders, 929^{a}-929^{b}) : Balustrade bouddhique de Sārnāth (Bénarès), sans date.
10. *Śavasthidiya* (Lüders, 125^{c}) : Statue bouddhique de Mathurā, sans date.

II. — Haimavata (du groupe Sthavira).

11. *Hemavata* (Lüders, 156) : Boîte en cristal du Stūpa 2 de Sonārī, de l'époque Śuṅga (IIe s. a.C.).
12. *Hemavata* (Lüders, 158) : Boîte en stéatite du Stūpa 2 de Sonārī, de l'époque Śuṅga (IIe s. a.C.).
13. *Hemavata* (Lüders, 655; *Majumdar*, 3) : Boîte en stéatite du Stūpa 2 de Sāñcī, de l'époque Śuṅga (IIe s. a.C.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



(Cl. Foucher.)

XXVII. — Nāsik. Façade du Caitya nº 18.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III. — Vātsīputrīya (sous-secte sarvāstivādin).

14. *Vātsīputrika* (LÜDERS, 923) : Pilier bouddhique de Sārnāth (Bénarès), de l'époque Gupta (IVe s.).

IV. — Mahīśāsaka (sous-secte sarvāstivādin).

15. *Mahi[sā]saka* (EI, XX, p. 24) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 11 de Ehuvula Śāntamūla II des Ikṣvāku (fin du IIIe s.).
16. *Mahīśāsaka* (EI, I, p. 238) : Pilier de Kura au Salt Range (Penjab), du règne de Toramāṇa Shāha Jaüvla (fin du Ve s.).

V. — Kāśyapīya (sous-secte sarvāstivādin).

17. *Ka...* (KONOW, p. 63) : Poterie inscrite de Takht-ī-Bahī, sans date.
18. *Kaśavia* (KONOW, p. 88) : Louche de cuivre de Taxila, don d'Iśparaka, probablement Aśpavarma, vassal d'Azès II, ca. 5-19 p.C. (voir ci-dessus, p. 508).
19. *Kaṣyaviya* (KONOW, p. 89) : Louche de cuivre de Bedadi, dans le royaume d'Uraśā, sans date.
20. *Kaṣ[y]aviya* (KONOW, p. 122) : Cruche de Pālāṭū Ḍherī, sans date.
21. *Kaśśapīya* (LÜDERS, 904) : Grotte bouddhique (?) de Pabhosā, de l'an 10 d'Udāka, probablement le cinquième Śuṅga (voir ci-dessus, p. 392).
22. *Sovasaka* (LÜDERS, 1106) : Grotte de Kārli, de l'an 24 de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca. 130-159).

VI. — Sautrāntika (sous-secte sarvāstivādin). [6]

23. *Sutaṃtika* (LÜDERS, 797) : Pilier de Bhārhut, de l'époque Śuṅga (IIe s. a. C.).
24. *Sutātika* (LÜDERS, 635) : Sāñcī, de l'époque Śuṅga.
25. *Sutātikinī, Sūtātikinī,* (LÜDERS, 352, 319) : Sāñcī, de l'époque Śuṅga.

VII. — Dharmottarīya (sous-secte Vātsīputrīya).

26. *Dhamutariya* (LÜDERS, 1094-95) : don, au caitya de Kārli, de deux piliers, par le thera Sātimita appartenant à l'école des Dharmottarīya de Śūrpāraka, sans date.
27. *Dhaṃmutariya* (LÜDERS, 1152) : Grotte de Junnar, sans date.

VIII. — Bhadrāyanīya (sous-secte Vātsīputrīya).

28. *[Bhādāya]nīya* (LÜDERS, 987) : Grotte de Kānheri, sous le règne de Yajñaśrī Śātakarṇi (ca. 174-203).
29. *Bhādrajaṇijja* (LÜDERS, 1018) : Grotte de Kānheri, sans date.
30. *Bhadāvanīya* (LÜDERS, 1123) : Grotte de Nāsik, de l'an 19 de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca. 130-159).
31. *Bhadāyaniya* (LÜDERS, 1124) : Grotte de Nāsik, des années 19 et 22 de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca. 130-159).

6 Mais, comme on va le voir, il est douteux que le terme sautrāntika employé par ces inscriptions désigne l'adepte de la secte Sautrāntika.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IX. — Saṃmatīya (sous-secte Vātsīputrīya).

32. *Sammitiya* (LÜDERS, 923) : Pilier boudhique de Sārnāth (Bénarès), de l'époque Gupta (IVe siècle).

X. — Mahāsāṃghika.

33. *Mahasaghia* (KONOW, p. 48) : Mathurā, Chapiteau aux lions (Ier s.).
34. *Mahasaṃghiga* (KONOW, p. 170) : Vase de Wardak, de l'an 51 de l'ère de Kaniṣka (ca. 179 p. C.).
35. *Mahāsaghiya* (LÜDERS, 1105) : Grotte de Kārli, de l'an 18 de Gautamīputra Śātakarṇi (ca 106-130).
36. *Mahāsaghiya* (LÜDERS, 1106) : Grotte de Kārli, de l'an 24 de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca 130-159).
37. *Ayirahaṃgha* (EI, XX, p. 17) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 6 de Māṭharīputra Vīrapuruṣadatta des Ikṣvāku (ca 250-275).
38. *Ayirahagha* (EI, XX, p. 20) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, daté comme le précédent.

XI. — Bahuśrutīya (sous-secte Mahāsāṃghika).

39. *Bah[uṣuti]aka* (KONOW, p. 122) : Cruche de Pālāṭū Ḍherī, sans date.
40. *Bahusutīya* (EI, XX, p. 24) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, du règne de Māṭharīputra Vīrapuruṣadatta (ca 250-275).
41. *Bahusutīya* (EI, XXI, p. 62) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 2 de Ehuvula Śāntamūla II des Ikṣvāku (fin du IIIe s.).

XII. — Caitika ou Śaila (sous-secte Mahāsāṃghika).

42. *Cetikiya* (LÜDERS, 1248) : Pierre inscrite d'Amarāvatī, du règne de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca 130-159).
43. *Cetika* (MURTI, n° 33, p. 278) : Dalle d'Amarāvatī, s. d.
44. *Cetiyavaṃdaka* (LÜDERS, 1223) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.
45. *Cetiavadaka* (LÜDERS, 1263) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.
46. *Cetika de Rājagiri* (LÜDERS, 1250) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.
47. *Jaḍikiya* (LÜDERS, 1244) : Pilier d'Amarāvatī, s. d.
48. *Cetika* (LÜDERS, 1130) : Grotte de Nāsik, s. d.
49. *Cetiya* (LÜDERS, 1171) : Grotte de Junnar, s. d.
50. *Seliya* (LÜDERS, 1270) : Pilier d'Amarāvatī, s. d.
51. *Mahāvanaseliya* (LÜDERS, 1230) : Pilier d'Amarāvatī, s. d.
52. *Mahāvanasela* (LÜDERS, 1272) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.

XIII. — Pūrva et Aparaśaila (subdivisions des Śaila).

53. *Puvasel[i]ya* (EI, XXIV, p. 259) : Pilier avec dharmacakra de Dharanikota, datant probablement de Vāsiṣṭhīputra Pulomā (ca 130-159).
54. *Puvaseliya* (An. Rep. A.S.I., 1923-24, p. 93) : Allūru (Kistna District), s. d.
55. *Aparamahāvinaseliya* (EI, XX, p. 17) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 6 de Māṭharīputra Vīrapuruṣadatta (ca 250-275).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

56. *Aparamahāvinaseliya* (EI, XX, p. 19) : Pilier de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 6 du même roi.
57. *Aparamahāvinaseliya* (EI, XX, p. 21) : Temple de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 18 du même roi.
58. [*Apa*]*raseliya* (EI, XXVII, p. 4) : Dalle de Ghaṇṭaśālā, anciennement Ukhasirivadhamāna, le Bardamana de Ptolémée (VII, 1, 93).
59. *Aparīsela* (Lüders, 1020, avec la correction de l'IHQ, XVIII, 1942, p. 60) : Grotte de Kānheri, s. d.

XIV. — Sous-sectes Andhaka.

60. *Rājagirinivāsika* (Lüders, 1250) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.
61. *Rājagiri* (toponyme) (Lüders, 1225) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.
62. *Sidhata* (Lüders, 1281; Murti, n° 102, p. 298) : Sculpture d'Amarāvatī, s. d.

XV. — Thera singhalais.

63. *Taṃbapa*[*ṃ*]*ṇaka* (EI, XX, p. 22) : Temple de Nāgārjunikoṇḍa, de l'an 14 de Māṭharīputra Vīrapuruṣadatta des Ikṣvāku (ca. 250-275).

La présente liste, relevant du hasard des trouvailles épigraphiques, est sans doute incomplète, et de nouvelles découvertes contribueront à l'enrichir. S'il faut se garder d'en tirer des conclusions hâtives, on peut cependant chercher à l'interpréter à la lumière des sources littéraires.

Dès la fin de l'ère ancienne, les Sarvāstivādin (n° 1-10) sont solidement établis dans le Nord-Ouest et le district de Mathurā, et sont aussi représentés à Śrāvastī et à Bénarès. Dès le IIe s. av. J.-C., l'Avanti honore les restes des saints Haimavata (n° 11-13) désignés encore sous le nom de Mūlasthavira.

Selon Vasumitra, les Sarvāstivādin donnèrent naissance à quatre écoles filles : 1. les Vātsīputrīya et leurs sous-sectes : Dharmottarīya Bhadrāyanīya, Saṃmatīya et Ṣaṇṇagarika; 2. les Mahīśāsaka et leur sous-secte Dharmaguptaka; 3. les Kāśyapīya, encore appelés Suvarṣaka; 4. les Sautrāntika.

D'après les inscriptions nous voyons, à l'époque Gupta, les Vātsīputrīya-Saṃmatīya (n° 14 et 32) remplacer les Sarvāstivādin à Bénarès. — Les Mahīśāsaka (n° 15 et 16) ne sont signalés qu'à Kura dans le Salt Range, et à Nāgārjunikoṇḍa en pays Andhra, où ils forment un îlot au milieu des Mahāsāṃghika; de plus, leur Vinaya fut retrouvé à Ceylan par Fa-hien. — Les Kāśyapīya (n° 17-21) sont assez nombreux dans le Nord-Ouest et représentés à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Prabhosā près de Kauśāmbī; un Suvarṣaka (n° 22) portant un nom iranien, Harapharaṇa, et vivant à Abulāmā, offre un pavillon de neuf cellules à la communauté de Kārli. — Quant aux Sautrāntika, ils représentent un mouvement philosophique plutôt qu'une secte homogène : jusqu'ici l'existence de couvents Sautrāntika n'est attestée par aucune inscription. Les expressions *sutaṃtika, sutātikinī* relevées aux n°s 23-25 semblent être des épithètes appliquées à des particuliers « versés dans les Sūtra » plutôt que des noms de sectes.

Des quatre sectes issues des Vātsīputrīya, trois seulement figurent sur les inscriptions : les Dharmottarīya (n° 26-27), à Śūrpāraka et Junnar; les Bhadrāyanīya (n° 28-31), à Nāsik et Kānheri; enfin, les Saṃmatīya (n° 32) à Bénarès. On ne sait où localiser les Ṣaṇṇagarika dont le nom signifie « résidant dans les Six villes », mais qui est aussi interprété comme Ṣaṇḍagairika « habitant la Forêt dense ».

La même obscurité enveloppe les Dharmaguptaka, secte séparée des Mahīśāsaka. Aucune inscription ne les mentionne comme secte, Dharmagupta étant toujours un nom propre appliqué tantôt à des laïcs (L., n° 615, 727, 1185) et tantôt à des religieux (L., n° 154, 288). A l'époque de Hiuan-tsang et de Yi-tsing, de petits groupes de Dharmaguptaka sont signalés en Uḍḍiyāna, en Asie Centrale et en Chine. Leur influence s'exerça surtout dans ce dernier pays où leur Prātimokṣa a fait longtemps règle.

Tout en gardant jusqu'à l'époque de Yi-tsing (fin du VIIe s.) le gros de leurs forces au Magadha, les Mahāsāṃghika, au cours de leur longue histoire, avaient déjà essaimé à Mathurā en pays Śūrasena (n° 33), à Wardak dans le Nord-Ouest, où ils détenaient le Varamaregra vihāra (n° 34), et aussi à Kārli sur la côte occidentale (n° 35-36), où ils voisinaient avec des Dharmottarīya. Mais aux premiers siècles de l'ère, le fief principal des Mahāsāṃghika fut le pays Andhra et plus spécialement le district de Guntur : la secte y prend souvent le titre d'Ayirahaṃgha « Sainte communauté » (n° 37-38). Elle s'y fractionna en nombreuses écoles, notamment Bahuśrutīya, Caitika ou Śaila.

La secte Bahuśrutīya eut son couvent en pays Andhra, à Nāgārjunikoṇḍa (n° 40-41), mais essaima elle aussi dans le Nord-Ouest, à Pālāṭū Ḍherī (n° 39).

Les Caitika ou Caityavandaka (n° 42-47) étaient nombreux en pays Andhra, où ils avaient érigé les plus beaux sanctuaires de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'époque, connus sous le nom de *mahācaitya*. Les inscriptions mentionnent le Mahācetiya de Dhānyakaṭaka ou Dharanikota, qu'il faut sans doute identifier avec le célèbre stūpa d'Amarāvatī (LÜDERS, 1243; MŪRTI, n° 45, p. 282), le Mahācetiya de Velagiri-Jaggayyapeṭa (LÜDERS, 1202), le Mahācetiya de Nāgārjunikoṇḍa-Nibaguṭṭa (EI, XX, p. 22), le Mahācetiya de Rājagiri (LÜDERS, 1225) et enfin le Mahācetiya de Kaṇṭakasela (EI, XX, p. 22) où M. Vogel a reconnu l'emporium Kantakossyla signalé par Ptolémée (VII, 1, 15) et localisé par lui près de l'embouchure du fleuve Maisolos (= Kṛṣṇā). A l'époque des grands Śātavāhana, c'est-à-dire au IIe s. de l'ère, des Caitika partageaient, avec les Bhadrāyanīya, les grottes de Nāsik (n° 48) et avec les Dharmottarīya celles de Junnar (n° 49).

Des religieux Mahāsāṃghika occupant les montagnes boisées voisines de Dhānyakaṭaka prirent le nom de Śaila (n° 50) ou de Mahāvanaśaila (n° 51-52). Hiuan-tsang (T 2087, k. 10, p. 930c) relate que, sur une montagne située à l'est de Dhānyakaṭaka, se trouvait le monastère du Pūrvaśaila « Mont Oriental », tandis que, à l'ouest de la cité, s'élevait le monastère de l'Aparaśaila « Mont Occidental ». De fait, les inscriptions distinguent soigneusement les Pūrvaśaila de Dharanikota (n° 53) — représentés encore à Allūru, district de Kistna (n° 54) — des Aparaśaila connus à Nāgārjunikoṇḍa sous le nom d'Aparamahāvinaseliya (n° 55-57). Ces derniers occupaient aussi, dans le district de la Kistna, le site d'Ukhasirivadhamāna sur l'emplacement du village actuel de Ghaṇṭaśālā, à treize milles à l'ouest de Masulipatam (n° 58). En outre, ils essaimèrent sur la côte occidentale, à Kānheri (n° 59), où ils voisinèrent avec des Bhadrāyanīya : leur éloignement n'empêcha point leurs compatriotes, les laïcs de Dhenukākata ou Dhānyakaṭaka, de continuer à les soutenir financièrement.

Les inscriptions d'Amarāvatī mentionnent encore des Sidhata (n° 62) et des Rājagirinivāsika (n° 60-61) connus des sources pāli sous les noms de Siddhatthaka (*Dpv.*, V, 54; *Mhv.*, V, 12) et de Rājagiriya (*ibid.*). Ils faisaient partie de la secte Andhaka.

Les donations religieuses signalées par les inscriptions proviennent, non seulement de particuliers, mais encore de clans (*kula*), de groupes (*gaṇa*) et d'associations (*sahaya*). Parmi ces dernières, quelques-unes peuvent avoir été des sectes bouddhiques, non mentionnées en littérature : Saphineyaka (= Savinayaka) et Tāpasiya

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'Ujjayinī (LÜDERS, 198, 229; 219, 220, 228, 307, 409), Aparājita et Apaguriya de Junnar (1158, 1163, 1152), Laṃkuḍiya de Bharukaccha (1169) et aïra (*ārya*) Utayipabhāhi d'Amarāvatī (1276). Ceci semble indiquer que la fragmentation du Saṃgha fut bien plus poussée que les listes traditionnelles ne le donneraient à supposer.

LA FILIATION DES SECTES. — Les sectes avaient déjà derrière elles une longue histoire lorsque certains chroniqueurs, tant chinois qu'indiens, imaginèrent d'en dresser l'arbre généalogique, d'en esquisser l'histoire, ou plutôt la légende, et d'en recenser les doctrines. Comme ils ne disposaient à cette fin que d'un matériel insuffisant, ils suppléèrent au manque d'informations par des trésors d'imagination, reprenant sans cesse le travail pour le mettre à jour et l'adapter, tant bien que mal, à la situation du moment. Le recensement se poursuivit durant des siècles; on peut même dire qu'il dure encore lorsque l'on considère les efforts des historiens modernes pour dresser le tableau de la filiation des sectes [7]. On voudrait ici, sans compliquer une question déjà suffisamment embrouillée, dresser simplement l'état des sources.

« Le nombre des sectes, écrivait Kern, est fixé par convention à dix-huit; de même qu'il y a, en théorie, dix-huit *Purāṇa* et qu'on admet parfois dix-huit castes. Les faits sont, dans les trois cas, contraires à la théorie. Si l'on fait l'addition des noms dans les différentes listes, dont il n'y a pas deux qui soient d'accord, le total est supérieur au chiffre officiel. Dans une de ces listes (*Dpv.*, V, 51), la plus ancienne de toutes, on dit expressément qu'il y a dix-huit sectes et l'on affirme en même temps qu'il y en a vingt-quatre » [8].

Mais si les chroniqueurs maintiennent le chiffre de dix-huit, c'est qu'il a une valeur traditionnelle et que la première liste officielle ou tenue pour telle s'était arrêtée à ce nombre. Dans la suite, de nouvelles sectes sont venues s'ajouter aux anciennes.

L'intérêt des vieux chroniqueurs se porte avant tout sur les subdivisions à établir entre les sectes, qu'elles soient au nombre de 18 ou de 24. Nous voyons ainsi apparaître successivement, dans l'ordre chronologique, des listes à deux, trois, cinq, puis quatre subdivisions.

[7] Voir dans A. BAREAU, *Les Sectes bouddhiques*, p. 30, un tableau « qui doit représenter avec une quasi-certitude la filiation réelle des sectes ».

[8] H. KERN, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, II, P., 1903, p. 481.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Elles représentent *grosso modo* la situation interne du Saṃgha aux différents siècles de son histoire.

1° — LISTES À DEUX SUBDIVISIONS

1. Liste des Sthavira. — Dans son *Histoire du bouddhisme indien* (p. 270-271), parue en 1608, le compilateur tibétain Tāranātha reproduit une liste de 18 sectes en deux subdivisions qu'il attribue aux Sthavira ou Anciens :

I. Mahāsāṃghika : 1. Mūlamahāsāṃghika, 2. Vyavahārika, 3. Lokottaravādin, 4. Bahuśrutīya, 5. Prajñaptivādin, 6. Caitika, 7. Pūrvaśaila, 8. Aparaśaila.

II. Sthavira : 1. Mūlasthavira, 2. Sarvāstivādin, 3. Vātsīputrīya, 4. Dharmottarīya, 5. Bhadrāyanīya, 6. Saṃmatīya, 7. Mahīśāsaka, 8. Dharmaguptaka, 9. Suvarṣaka, 10. Uttarīya.

Tāranātha ne cite pas sa source, mais plusieurs listes anciennes adoptaient la même subdivision.

2. Liste de Vasumitra. — Un certain Vasumitra qui vivait au IVe siècle après le Nirvāṇa (IIe s. p. C.), et que l'on cherche, à tort ou à raison, à identifier avec le grand maître sarvāstivādin de la *Vibhāṣā* et du *Kośa* (V, p. 53), écrivit un *Samayabhedoparacanacakra* qui fut traduit trois fois en chinois et une fois en tibétain :

a. *Che-pa-pou-louen*, T 2032, p. 17 b-c, tr. du Ve s., attribuée à Kumārajīva (cf. P. Demiéville, *Versions chin. du Milinda*, p. 48, n. 1).

b. *Pou-tche-yi-louen*, T 2033, p. 20 a-b, tr. de Paramārtha entre 557 et 569. La version et le commentaire de Paramārtha ont été traduits en français par P. Demiéville, *Origine des sectes*, MCB, I, 1931, p. 15-64.

c. *Yi-pou-tsong-louen-louen*, T 2031, p. 15 a-b, tr. de Hiuan-tsang, en 602. Cette version a été traduite en anglais par J. Masuda, *Origin and Doctrines of Buddhist Schools*, Asia Major, II, 1925, p. 1-78; en français, par A. Bareau, *Trois traités sur les Sectes bouddhiques*, JA, 1954, p. 235-266.

d. *Gźuṅ lugs-kyi bye-brag bkod-paḥi ḥkhor-lo*, Tanjour, Mdo XC, 11 (Cordier, III, p. 414; Lalou, p. 117 b). Le colophon donne pour auteur Vasubandhu ou Vasumitra, pour traducteur Dharmākara. Cette version a été traduite en allemand par M. V. Vassilief, *Der Buddhismus*, Berlin, 1860, p. 224 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

e. *Yi-pou-tsong-louen-chou-ki*, TKS, A, LXXXIII, 3, 217 a sq. : commentaire chinois de K'ouei-ki sur la version de Hiuan-tsang « d'après les instructions reçues de ce dernier, au fur et à mesure de la traduction ».

Selon la version de Hiuan-tsang, qui ne diffère que très peu de celles de Kumārajīva et de Paramārtha, Vasumitra divisait les sectes de la façon suivante :

I. Mahāsāṃghika : 1. Ekavyavahārika, 2. Lokottaravādin, 3. Kaukkuṭika (ou Kaukūlika), 4. Bahuśrutīya, 5. Prajñaptivādin, 6. Caityaśaila, 7. Aparaśaila, 8. Uttaraśaila.

II. Sthaviravāda :

1. Sarvāstivāda ou Hetuvāda.
2. Vātsīputrīya
   3. Dharmottarīya.
   4. Bhadrāyanīya.
   5. Saṃmatīya.
   6. Channagirika (ou Ṣaṇṇagarika).
7. Mahīśāsaka : 8. Dharmaguptaka.
9. Kāśyapīya ou Sauvarṣaka.
10. Sautrāntika ou Saṃkrāntivādin.
11. Mūlasarvāstivāda ou Haimavata.

Toujours selon Vasumitra, c'est l'hérésie provoquée par Mahādeva Ier, en l'an 116 du Nirvāṇa, qui amena la scission définitive du Saṃgha entre Mahāsāṃghika et Sthavira [9].

Les Mahāsāṃghika, qui s'étaient retirés au nord de Rājagṛha, se scindèrent au IIe siècle p. N. en quatre écoles : Ekavyavahārika, Lokottaravādin, Kaukkuṭika et Bahuśrutīya, ces derniers ayant pour maître un certain Yājñavalkya, versé dans le sens profond des écritures. — Au IIIe s. p. N., les controverses soulevées au sujet de l'ordination par Mahādeva II amenèrent une nouvelle dissension : les partisans de l'hérésiarque gagnèrent les régions montagneuses (du pays Andhra?) où ils formèrent la secte des Caityaśaila qui se scinda bientôt en Orientaux (Pūrvaśaila) et Occidentaux (Uttaraśaila).

Durant les deux siècles qui suivirent le Nirvāṇa, l'école Sthavira

[9] Voir ci-dessus, p. 301-302, 315.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

conserva son homogénéité sous l'autorité des maîtres illustres qui se transmettaient la parole sacrée : Kāśyapa, Ānanda, Madhyāntika, Śāṇavāsin, Upagupta, Pūrṇa, Mecaka et Kātyāyanīputra. Après la mort de ce dernier, au début du IIIe siècle p. N., le Sthaviravāda se scinda en deux : 1. Les Sthavira traditionalistes, restés fidèles à l'enseignement des sūtra et qui, retirés dans les Montagnes Neigeuses, prirent le nom de Haimavata; 2. les Sarvāstivādin, ralliés à Kātyāyanīputra dont les recherches dans le domaine de l'Abhidharma paraissaient des innovations dangereuses.

Au cours du IIIe s. p. N., et au début du IVe, les Sarvāstivādin donnèrent naissance à quatre écoles : Vātsīputrīya, Mahīśāsaka, Kāśyapīya et Sautrāntika.

Les Vātsīputrīya avaient pour fondateur le brâhmane Vātsīputra, auquel son maître Rāhula avait enseigné le *Śāriputrābhidharma* en neuf parties, ou *Dharmalakṣaṇābhidharma*. Ses disciples tentèrent d'en compléter le sens au moyen de sūtra, et cet enrichissement de la doctrine provoqua l'éclosion de quatre nouvelles écoles : Dharmottarīya, Bhadrāyanīya, Saṃmatīya (fondée par l'arhat Saṃmita) et Channagirika.

Les Mahīśāsaka furent institués par un brâhmane qui, avant son entrée en religion, « rectifiait la terre » en qualité de gouverneur de district; devenu arhat, il se servit des Veda et de la grammaire sanskrite pour orner les sūtra du Buddha. Issus des Mahīśāsaka, les Dharmaguptaka composèrent une « Corbeille des Bodhisattva » et justifièrent cette innovation en invoquant l'autorité de Maudgalyāyana.

Les Kāśyapīya ou Sauvarṣaka tiraient leur origine de l'arhat Suvarṣaka Kāśyapa, prétendument contemporain du Buddha et auteur d'un recueil scripturaire à la fois apologétique et moralisateur.

Les Sautrāntika ou Saṃkrāntivādin, comme leurs noms l'indiquent, ne reconnaissaient d'autorité qu'aux sūtra et enseignaient le passage des *skandha* à travers les existences.

On a déjà relevé le caractère factice des renseignements fournis par Vasumitra.

3. Liste de la Śāriputraparipṛcchā. — La double subdivision apparaît encore dans une compilation mahāsāṃghika, médiocrement traduite en chinois par un auteur inconnu, entre les années 317 et 420 de notre ère : la *Śāriputraparipṛcchā*, T 1465, p. 900 c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. Mahāsāṃghika
- 1. Vyavahāra
- 2. Lokottara
- 3. Kukkulika
- 4. Bahuśrutaka
- 5. Prajñaptivādin

} IIe s. p. N.

- 6. Mahādeva
- 7. Caitra (Caitika)
- 8. Matara (Uttaraśaila)

} IIIe s. p. N.

II. Sthavira
- 1. Sarvāstivādin
  - 2. Mahīśāsaka
  - 3. Dharmaguptaka
  - 4. Suvarṣa
- 5. Vātsīputrīya
  - 6. Dharmottarika
  - 7. Bhadrāyanīya
  - 8. Saṃmatīya
  - 9. Ṣaṇṇagarika
- 10. Kāśyapīya
- 11. Sūtravādin
- 12. Saṃkrāntika

} IIIe s. p. N. : IVe s. p. N.

4. Liste pāli. — Les sources pāli et singhalaises, *Dīpavaṃsa* (V, 39-54) ; *Mahāvaṃsa* (V, 1-13) ; *Kathāvatthu-aṭṭhakathā* (p. 2-3, 5, et passim) qui sont des environs du Ve siècle ; le *Mahābodhivaṃsa* (p. 96-97) de la fin du Xe siècle ; le *Nikāyasaṃgraha* (p. 6-9) du XIVe siècle ; enfin le *Sāsanavaṃsa* (p. 14, 24-25) de la fin du XIXe siècle, dressent de façon identique la généalogie des sectes :

I. Mahāsāṃghika
- 1. Gokulika
  - 2. Paṇṇatti
  - 3. Bahussutaka ou Bahulika
  - 4. Cetiya
- 5. Ekavyohārika

II. Theravāda
- 1. Mahiṃsāsaka
  - 2. Sabbatthivāda → 3. Kassapiya → 4. Saṃkantika → 5. Suttavāda
  - 6. Dhammaguttika
- 7. Vajjiputtaka
  - 8. Dhammuttariya
  - 9. Bhadrayānika
  - 10. Chandāgārika
  - 11. Saṃmitiya

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

En ce qui concerne la date de la formation des sectes, la chronique (*Mhv.*, V, 2, 11-13) fournit les données suivantes :

1. Durant les cent premières années après le Nirvāṇa (486-386 a. C.), l'école des Thera fut « une et unie ».

2. Durant le second siècle, entre le deuxième Concile (100 p. N. = 386 a. C.) et le troisième (236 p. N. = 250 a. C.), se formèrent les 18 (variante 17) sectes recensées ci-dessus.

3. Durant le troisième siècle p. N. (286-186 a. C.), six écoles nouvelles se développèrent sur le continent indien : Hemavata, Rājagiriya, Siddhatthika, Pubbaseliya, Aparaseliya et Vājiriya. Certaines d'entre elles, on l'a vu, sont mentionnées dans les inscriptions d'Amarāvatī. Selon le *Nikāyasaṃgraha* (tr. C. M. Fernando, Colombo, 1908, p. 9), il s'agirait de six sous-sectes Mahāsāṃghika issues du tronc principal en l'an 255 p. N. (231 a. C.) et qui auraient donné plus tard trois écoles nouvelles : Vetulya, Andhaka et Anya-Mahāsāṃghika [10].

4. En 236 p. N. (250 a. C.), le Theravāda essaima à Ceylan, sous la conduite de Mahinda. Il fut représenté dans l'île par les moines du Mahāvihāra qui occupèrent, au sud d'Anurādhapura, le Mahāmeghavana mis à leur disposition par le roi Devānaṃpiyatissa. L'enceinte sacrée renfermait le Thūpārāma Dāgaba construit par Devānaṃpiyatissa (cf. p. 294), l'arbre de la Bodhi, dont une branche avait été apportée de Gayā par Saṃghamittā (cf. p. 294-295), la salle d'uposatha du Lohapāsāda construit par Duṭṭhagāmaṇi et le très célèbre Mahāthūpa, ou Ruvanveli Dāgaba, érigé par le même souverain (cf. p. 398-399). Les religieux du Mahāvihāra se considèrent aujourd'hui encore comme les détenteurs les plus autorisés de la doctrine et de la discipline bouddhiques. Ce serait leur faire une injure que de les confondre avec les autres écoles : « Le Theravāda, disent-ils, pareil à un figuier géant, contient, sans omissions ni additions, l'enseignement intégral du Victorieux; les autres écoles ont poussé (sur lui) comme des épines sur un arbre ». (*Dpv.*, V, 52).

Toutefois les dissenssions intérieures ruinèrent à Ceylan même l'unité du Theravāda.

1. Sous le règne de Vaṭṭagāmaṇi, exactement en l'an 454 p. N. (32 a. C.), dans les circonstances rapportées ci-dessus (p. 406-407),

10 Voir ci-dessus, p. 315-316.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des religieux laxistes se séparèrent de leurs confrères du Mahāvihāra et allèrent occuper, au nord d'Anurādhapura, le couvent nouvellement fondé de l'Abhayagiri où ils formèrent la secte des Dhammarucika (*Mhv.*, XXXIII, 97).

2. Sous le règne de Vohārikatissa (746-768 p. N = 260-282 p. C.), l'hérésie mahāyāniste, connue à Ceylan sous le nom de Vetullavāda, fit son apparition dans l'île. Combattue par le ministre Kapila (*Dpv.*, XXII, 43-44; *Mhv.*, XXXVI, 41), elle conserva des adhérents, plus ou moins déclarés, parmi les Dhammarucika.

3. Sous le règne de Goṭhakābhaya (785-798 p. N. = 299-312 p. C.), une fraction de Dhammarucika se constitua en corps séparé, au monastère du Dakkhiṇavihāra, où elle prit le nom de Sāgaliya (*Mhv.*, V, 13). Selon le *Nikāyasaṃgraha*, la scission, provoquée par le thera Sāgala, eut lieu en l'an 795 p. N. (309 p. C.).

4. Sous le règne de Mahāsena (808-835 p. N. = 322-349 p. C.), ces Sāgaliya allèrent occuper le nouveau monastère du Jetavana fondé à Anurādhapura à l'instigation du moine Tissa du Dakkhiṇārāma (*Mhv.*, XXXVII, 32-33). A partir de ce moment, ils prirent le nom de Jetavanīya.

5. Liste de la Mañjuśrīparipṛcchā. — Cet ouvrage (T 468, p. 501 a.-c), traduit en chinois par Saṃghabhara, en 518, contient une liste de dix-huit sectes rangées en deux groupes et présentées comme issues les unes des autres à un siècle d'intervalle.

I. Mahāsāṃghika : 1. Ekavyavahārika → 2. Lokottaravāda → 3. Kaukullika → 4. Bahuśrutīya → 5. Caitika → 6. Pūrvaśaila → 7. Uttaraśaila.

II. Sthavira : 1. Sarvāstivādin → 2. Haimavata → 3. Vātsīputrīya → 4. Dharmottarīya → 5. Bhadrāyanīya → 6. Saṃmatīya → 7. Ṣaṇḍagairika → 8. Mahīśāsaka → 9. Dharmaguptaka → 10. Kāśyapīya → 11. Sautrāntika.

6. Liste I de Bhavya. — Il existe dans le Tanjour, Mdo XC, 12 (Cordier, III, p. 414) un *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*, traduit en tibétain par Dīpaṃkaraśrījñāna (981-1054 p. C.) sous le titre de *Sde pa tha dad par ḥbyed pa daṅ rnam par bśad pa*. Il a pour auteur un certain Bhavya, peut-être identique au grand écrivain Bhāviveka ou Bhāvaviveka, qui vécut dans la seconde moitié du VIe siècle p. C. et fut l'initiateur de la branche Svātantrika-Sautrāntika du Madhyamaka.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Le *Nikāyabheda* a été traduit par W. W. Rockhill, *Life of Buddha,* Londres, 1884, p. 181-196, par M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus,* Heidelberg, 1927, p. 78-93 et par A. Bareau, *Trois traités ...,* JA, 1956, p. 167-191. L'ouvrage ne contient pas moins de trois listes de sectes : la I^e^ et la IIIe en deux subdivisions, la IIe en trois.

La liste I (Rockhill, p. 182; Walleser, p. 78-79; Bareau, p. 168) qui reproduit le schéma sthavirien traditionnel débute par le renseignement suivant : « Cent soixante ans après le Parinirvāṇa du Buddha Bhagavat, lorsque le roi Dharmāśoka régnait à Kusumapura (= Pāṭaliputra), surgit un grand schisme dans le Saṃgha, à la suite de quelques controverses, et la communauté se scinda d'abord en deux sectes, les Mahāsāṃghika et les Sthavira ».

I. Mahāsāṃghika : 1. Mūlamahāsāṃghika, 2. Ekavyavahārika, 3. Lokottaravādin, 4. Bahuśrutīya, 5. Prajñaptivādin, 6. Caitika, 7. Pūrvaśaila, 8. Aparaśaila.

II. Sthavira : 1. Mūlasthavira ou Haimavata, 2. Sarvāstivādin ou Vibhajyavādin, Hetuvādin, Muruṇṭaka, 3. Vātsīputrīya, 4. Dharmottarīya, 5. Bhadrāyanīya, 6. Saṃmatīya aussi appelés Avantaka et Kurukulla, 7. Mahīśāsaka, 8. Dharmaguptaka, 9. Suvarṣaka ou Kāśyapīya, 10. Uttarīya ou Saṃkrāntivādin.

7. Liste des Saṃmatīya (= liste III de Bhavya, liste III de Tāranātha). — La conception des Saṃmatīya sur l'origine et la filiation des sectes est connue par les renseignements concordants fournis par la liste III de Bhavya (Rockhill, p. 186; Walleser, p. 81; Bareau, JA, 1956, p. 172-173) et la liste II de Tāranātha (p. 271-272).

L'arbre généalogique des sectes est précédé par le passage fameux sur le schisme mahāsāṃghika en 137 p. N., passage examiné ci-dessus (p. 307-308, 315).

Quant aux sectes, voici comment les Saṃmatīya entendaient leur filiation :

I. Tronc Mahāsāṃghika.
- 1. Ekavyavahārika.
- 2. Gokulika
  - 3. Bahuśrutīya.
  - 4. Prajñaptivādin.
  - 5. Caitika.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. Tronc Sthavira.

- 1. Mūlasthavira
- 2. Sarvāstivādin
  - 3. Vibhajyavādin
    - 4. Mahīśāsaka.
    - 5. Dharmaguptaka.
    - 6. Tāmraśāṭīya.
    - 7. Kāśyapīya.
  - 8. Saṃkrāntivādin.
- 9. Vātsīputrīya
  - 10. Mahāgiriya
    - 11. Dharmottarīya.
    - 12. Bhadrāyanīya.
    - 13. Ṣaṇṇagarika.
  - 14. Saṃmatīya.
- 15. Haimavata.

2o — LISTES À TROIS SUBDIVISIONS

Tandis que les listes à deux groupes avaient encore cours, une liste à trois subdivisions fut mise en circulation qui reconnaît comme chefs de file, non plus seulement les Sthavira et les Mahāsāṃghika, mais encore les Vibhajyavādin, partisans des distinctions introduites par certaines écoles dans la discussion philosophique.

1. Liste mahāsāṃghika. — Tāranātha (p. 271) présente comme d'origine mahāsāṃghika une liste à trois subdivisions.

I. Sthavira
- 1. Sarvāstivādin
  - 2. Mūlasarvāstivādin
  - 3. Sautrāntika
- 4. Vātsīputrīya
  - 5. Saṃmatīya
  - 6. Dharmottarīya
  - 7. Bhadrāyanīya
  - 8. Ṣaṇṇagarika

II. Mahāsāṃghika : 1. Mūlamahāsāṃghika, 2. Pūrvaśaila, 3. Aparaśaila, 4. Rājagirika, 5. Haimavata, 6. Caitika, 7. Siddhārthika, 8. Gokulika.

III. Vibhajyavādin : 1. Mahīśāsaka. 2. Kāśyapīya, 3. Dharmaguptaka, 4. Tāmraśāṭīya.

Le caractère plutôt tardif de ce recensement apparaît dans la mention des Rājagirika et des Haimavata signalés dans le *Mahāvaṃsa* (V, 13) comme sectes du IIIe s. p. N. Les Tāmraśāṭīya, encore appelés Tāmraparṇīya, sont les religieux de Taprobane (Ceylan) ;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ils compteront dans leurs rangs des docteurs célèbres dont les théories seront discutées par Vasubandhu et Asaṅga.

2. Liste II de Bhavya. — La liste II de Bhavya (Rockhill, p. 186; Walleser, p. 81; Bareau, JA, 1956, p. 171) reproduit textuellement la précédente.

3° — LISTES À CINQ SUBDIVISIONS

1. Les Cinq Écoles. — A partir du IVe siècle de notre ère, on trouve dans les textes indiens et surtout chinois quantité d'allusions à cinq écoles, toujours les mêmes, comme si elles étaient, sinon les seules existantes, au moins les plus importantes :

1. T 1470, k. 2, p. 925 c 29 : *Ta-pi-k'ieou-san-ts'ien-wei-yi*, dont la traduction, attribuée à Ngan Che-kao (148-170 a. C.), date probablement du IVe ou du Ve siècle. Ce passage traite de la couleur de l'habit monastique : rouge chez les Sarvāstivādin, noire chez les Dharmaguptaka, magnolia chez les Kāśyapīya, bleue chez les Mahīśāsaka, jaune chez les Mahāsāṃghika (cf. Lin, AM, p. 80-81).

2. T 1465, p. 900 c : *Śāriputraparipṛcchā*, traduite en chinois par un lettré anonyme entre 317 et 420. Elle traite des mêmes couleurs : jaune chez les Mahāsāṃghika, rouge foncé chez les Dharmaguptaka, noire chez les Sarvāstivādin, magnolia chez les Kāśyapīya, bleue chez les Mahīśāsaka (cf. Lin, AM, p. 81-82.

3. T 397, k. 22, p. 159 : *Mahāsaṃnipātasūtra*, traduit en chinois entre 414 et 421. Il contient une prédiction du Buddha sur diverses classes de disciples : Dharmaguptaka, Sarvāstivādin, Kāśyapīya, Mahīśāsaka, Vātsīputrīya et Mahāsāṃghika. Mais, tout en distinguant six groupes, le passage se termine par une remarque générale sur les cinq écoles (cf. Lin, AM, p. 299-300).

4. T 1425, k. 40, p. 548 b : Postface de Fa-hien à sa traduction du *Moho-seng-k'i-liu* effectuée, en collaboration avec Buddhabhadra, de 416 à 418. Le passage énumère cinq écoles : Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Sarvāstivādin et Mahāsāṃghika.

5. T 2145, k. 3, p. 20-21 : *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi* de Seng-yeou (444-518), où l'érudit chinois fait l'histoire des cinq Vinaya : 1. Vin. des Sarvāstivādin ou *Che-song-liu* (T 1435), 2. Vin. des Dharmaguptaka ou *Sseu-fen-liu* (T 1428), 3. Vin. des Mahīśāsaka ou *Wou-fen-liu* (T 1421), 4. Vin. des Mahāsāṃghika (T 1425) qu'il identifie à celui des Vātsīputrīya, 5. Vin. des Kāśyapīya qui n'a pas été traduit en chinois (cf. Lin, AM, p. 297-298).

6. T 2059, k. 11, p. 403 a : *Kao-seng-tchouan* (519-544) de Houei-kiao qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parle des cinq Arhat disciples d'Upagupta et fondateurs de cinq écoles de Vinaya : Sarvāstivādin, Dharmaguptaka, Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka et Kāśyapīya.

7. T 190, k. 60, p. 932 a 17 : *Abhiniṣkramaṇasūtra* traduit en chinois par Jñānagupta en 587. Le colophon énumère cinq biographies parallèles, mais distinctes, du Buddha, appartenant à cinq écoles différentes : Mahāsāṃghika, Sarvāstivādin, Kāśyapīya, Dharmaguptaka et Mahīśāsaka.

8. T 1852, p. 10 a : *San-louen hiuan-yi* de Ki-tsang, Chinois d'origine parthe qui vécut de 549 à 623. Il parle des cinq Maîtres contemporains qui, à l'époque d'Upagupta, se séparèrent et fondèrent cinq écoles : Dharmaguptaka, Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka, Kāśyapīya et Vātsīputrīya.

9. T 2087, k. 3, p. 882 b : *Si-yu-ki*. A son arrivée dans l'Inde vers 630, Hiuan-tsang trouve en Uḍḍiyāna les cinq rédactions du Vinaya : Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Sarvāstivādin et Mahāsāṃghika.

10. T 2131, k. 4, p. 1113 : *Fan-yi-ming-yi-tsi*, sorte de *Mahāvyutpatti* compilée par le Chinois Fa-yun (1088-1158). Il est question des cinq disciples d'Upagupta qui divisèrent l'unique grand Vinayapiṭaka en cinq classes : Dharmaguptaka, Sarvāstivādin, Kāśyapīya et Vātsīputrīya.

Ces témoignages, que l'on pourrait aisément multiplier, montrent la vogue que connut, dans l'Inde et surtout en Chine, la théorie des Cinq écoles.

2. Liste de Seng-yeou. — Le Chinois Seng-yeou (444-518), dans son *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi* (T 2145, k. 3, p. 20 a), utilisa cette tradition universellement admise à son époque pour tenter un nouveau classement des sectes en prenant les cinq écoles comme chefs de file.

I. 1. Sarvāstivādin — 2. Vātsīputrīya — { 3. Dharmottarīya ; 4. Bhadrāyanīya ; 5. Ṣaṇṇagarika }

II. 6. Mahīśāsaka

III. 7. Kāśyapīya — { 8. Saṃkrāntika ; 9. Saṃmatīya }

IV. 10. Mahāsāṃghika — { 11. Ekavyavahārika ; 12. Bahuśrutīya ; 13. Prajñaptivādin ; 14. Caitika ; 15. Aparaśaila ; 16. Uttaraśaila }

V. 17. Dharmaguptaka

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4o — LISTES À QUATRE SUBDIVISIONS

1. Disparition des Dharmaguptaka. — Dans la liste des cinq écoles élaborée en Chine, les Dharmagupta occupaient le plus souvent la place d'honneur. La chose n'a rien d'étonnant eu égard au rôle joué par cette école dans la diffusion du Vinaya en Chine. Les premiers formulaires (*karmavācanā*) comme le *T'an-wou-tö-liu-pou-tsa-kie-mo* (T 1432), traduit en 252 par le moine étranger Saṃghavarman, et le *Kie-mo* (T 1433), traduit en 254 par le Parthe Dharmasatya, appartenaient à cette secte. Selon Yi-tsing, la Chine pratiquait principalement le Vinaya des Dharmaguptaka et, au témoignage de M. de Groot, le *Prātimokṣa* de cette école fut jusqu'aux derniers jours de l'Empire considéré comme le code par excellence du bouddhisme hīnayāniste [11].

Une tradition apocryphe rapportée par Tao-che dans son *Fa-yuan-tchou-lin* (T 2122, k. 89, p. 944 c), compilé en 668, veut que, sous les Han, la première année *kien-ning* (168 p. C.), cinq śramanes de l'Inde du Nord, trois Yue-tche — dont Fa-ling — et deux Indiens, aient traduit à Tch'ang-ngan le *Prātimokṣa* et les *Karmavācanā* des Dharmaguptaka [12]. Mais Fa-ling, étant de la fin du IVe siècle, ne peut avoir joué le rôle que cette tradition lui attribue [13]. La légende a ceci de vrai que les ouvrages disciplinaires des Dharmaguptaka pénétrèrent en Chine par l'intermédiaire de religieux originaires du Nord-Ouest.

Exception faite pour cette dernière région, les Dharmagupta ne jouèrent sur le continent indien qu'un rôle effacé. Les inscriptions bouddhiques en kharoṣṭhī ou en brāhmī n'en font point mention.

Les Hīnayānistes qui, au temps de Fa-hien (début du Ve s.), comptaient en Uḍḍiyāna 500 saṃghārāma furent supplantés au cours des deux siècles suivants par les Mahāyānistes. Vers 630, Hiuan-tsang dans son *Si-yu-ki* (T 2087, k. 3, p. 882 b) constate leur dispari-

11 J. J. M. de Groot, *Le code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam, 1893, p. 3.

12 Cf. S. Lévi, *Les seize Arhat protecteurs de la Loi*, JA, 1916, p. 40-41 du tirage à part.

13 Cf. P. Pelliot, *Meou-tseu ou les doutes levés*, TP, 1920, no 5, p. 344-346. La première traduction attestée du Prātimokṣa est celle que fit Dharmakāla en 250 p. C., mais l'ouvrage est perdu. Nous possédons cependant un *Tsa-kie-mo* (T 1432) et un *Kie-mo* (T 1433) des Dharmaguptaka, traduits, le premier par Saṃghavarman en 252, le second par T'an-ti en 254.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tion : « Des deux côtés de la rivière Śubhavastu, il y avait autrefois 1.400 saṃghārāma, dont la plupart sont déjà déserts. Jadis, le nombre des moines de ce pays était de 18.000 ; maintenant ils ont graduellement diminué. Ils étudient tous le Mahāyāna et ont pour occupation la pratique de la méditation de la quiétude. Ils sont habiles à réciter les textes, mais ne cherchent point à en comprendre le sens profond. Leur conduite disciplinaire est pure, et ils sont particulièrement versés dans les formules magiques ». Le maître de la Loi ajoute que ces religieux lisaient les cinq Vinaya, notamment celui des Dharmagupta : c'est la seule allusion à cette secte dans le *Si-yu-ki*.

Un demi-siècle plus tard, à l'arrivée de Yi-tsing vers 671, la situation ne s'était pas améliorée : la ville de Kučā en Asie Centrale, le Khotan et l'Uḍḍiyāna ne comptaient plus que quelques moines Dharmaguptaka, Mahīśāsaka et Kāśyapīya, perdus dans la masse des Sārvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin.

Ainsi donc, dès le VIe siècle de l'ère, les Dharmagupta avaient cessé de compter comme secte indienne et, si grande qu'eût été autrefois leur influence en Chine, on ne pouvait plus les maintenir dans les listes comme chefs de file. Hiuan-tsang et Yi-tsing renoncèrent donc à les mentionner encore, et à l'ancienne liste en cinq groupes en substituèrent une nouvelle qui n'en comptait plus que quatre.

2. Le recensement quadrifide de Hiuan-tsang. — Le *Si-yu-ki* renferme d'abondants renseignements sur l'Inde bouddhique du VIIe siècle. Sans essayer d'établir la filiation des sectes, Huian-tsang se borne à signaler, partout où il passait, le nombre des monastères et des religieux, en indiquant éventuellement la qualité de ces derniers.

Selon une méthode purement descriptive, il distingue en Inde huit catégories de religieux :

1. Les bhikṣu tout court, n'appartenant à aucune école définie et disséminés par petits groupes en pays plus ou moins hostiles à la Bonne Loi ; ils sont généralement sans doctrine précise et n'observent que très imparfaitement les préceptes de leur ordre.
2. Les bhikṣu hīnayānistes dont l'école n'est pas précisée.
3. Les Mahāsāṃghika et Lokottaravādin.
4. Les Sarvāstivādin.
5. Les Sthavira proprement dits et les Mahāyānasthavira, ces derniers influencés jusqu'à un certain point par les théories mahāyānistes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. Les Saṃmatīya, dont l'influence s'avérait grandissante.

7. Les Mahāyānistes occupant en masse certaines régions comme l'Uḍḍiyāna (18.000), la région de Ghazni (10.000), le Magadha (10.000), l'Orissa (10.000), et le Kośala méridional (10.000).

8. Les bhikṣu « étudiant à la fois le Hīna- et le Mahāyāna » : il s'agit sans doute de Mahāyānistes vivant dans des couvents primitivement hīnayānistes, dont ils continuaient à observer le règlement.

Selon ce schéma, on constate qu'à l'époque de Hiuan-tsang quatre écoles hīnayānistes seulement étaient encore représentées : 1. Sthavira et Mahāyāna-sthavira ; 2. Mahāsāṃghika et Lokottaravādin ; 3. Sarvāstivādin ; 4. Saṃmatīya. Il y avait en outre plusieurs milliers de Hīnayānistes dont la secte ou l'école ne pouvait être précisée.

Voici le recensement établi par Hiuan-tsang :

I. Sthavira

Contrées	Nombre de monastères	Nombre de religieux	Références au T 2087
1. Samaṭata	30+	2.000+	k. 10, p. 927 c 23
2. Drāviḍa	100+	10.000+	k. 10, p. 931 c 4
	Iª. Mahāyāna-sthavira		
3. Bodh-Gayā	Mahābodhisaṃghārāma	1.000	k. 8, p. 918 b 14
4. Kaliṅga	10+	500+	k. 10, p. 929 a 3
5. Ceylan	200+	20.000+	k. 11, p. 934 a 14-15
6. Bharukaccha	10+	300+	k. 11, p. 935 c 1-2
7. Surāṣṭra	50+	3.000+	k. 11, p. 936 c 15
Total	401+	36.800+	

II. Mahāsāṃghika

Contrées	Nombre de monastères	Nombre de religieux	Références au T 2087
1. Andar-āb (Hindūkush)	3	qques dizaines	k. 12, p. 940 a 2
2. Kaśmīra	1	100+	k. 4, p. 888 a 7-8
3. Dhānyakaṭaka	20+	1.000+	k. 10, p. 930 c 14
Total	24+	1.100+	
	IIª Lokottaravādin		
4. Bāmyān	plusieurs dizaines	plusieurs milliers	k. 1, .p 873 b 12

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III. Sarvāstivādin

Contrées	Nombre de monastères	Nombre de religieux	Références au T 2087
1. Agni (Qarašahr)	10+	2.000+	k. 1, p. 870 a 11
2. Kučā	100+	5.000+	k. 1, p. 870 a 24
3. Bharuka (Aqsu)	qques dizaines	1.000+	k. 1, p. 870 c 18
4. Kie-tche (vallée de Gaz)	10+	300+	k. 1, p. 873 a 27-28
5. Kabhanda (Taš Kurgān)	10+	500+	k. 12, p. 941 c 9
6. Wou-sa	10+	1.000+	k. 12, p. 942 b 16-17
7. K'ia-cha (Kašgar)	qques centaines	10.000+	k. 12, p. 942 c 19-20
8. Tamasāvana (Kaśmīr mérid.)	1	300+	k. 4, p. 889 b 29
9. Matipur (Bijnōr District)	10+	800+	k. 4, p. 891 b 25
10. Navadevakula (S-E de Kanyākubja)	3	500+	k. 5, p. 896 a 19-20
11. Au Magadha	Kapotavihāra	200+	k. 9, p. 925 b 17
12. Īraṇaparvata (Monghyr)	2	2.000	k. 10, p. 926 a 18
13. Gūrjarātra (Gujarāt)	1	100+	k. 11, p. 936 c 25
Total	158+	23.700+	

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

IV. Saṃmatīya

Contrées	Nombre de monastères	Nombre de religieux	Références au T 2087
1. Ahicchatra	10+	1.000+	k. 4, p. 892 c 29
2. Kapitha (Sāmkāśya)	4	1.000+	k. 4, p. 893 a 19
3. Ayamukha (dans l'Oudh)	5	1.000+	k. 5, p. 897 a 10-11
4. Viśoka (dans l'Oudh)	20+	3.000+	k. 5, p. 898 c 12-13
5. Śrāvastī	qques c. en ruines	très petit nombre	k. 6, p. 899 a 9
6. Kapilavastu	1.000 en ruines	3.000 (var., 30)	k. 6, p. 900 c 26-28
7. Vārāṇasī [14]	30+	3.000+	k. 7, p. 905 b 4-5
8. Mṛgadāva (Sārnāth)	1	1.500	k. 7, p. 905 b 17
9. Vaiśālī	1	très petit nombre	k. 7, p. 908 b 5
10. Īraṇaparvata (Monghyr)	10+	4.000+	k. 10, p. 926 a 15-16
11. Karṇasuvarṇa	10+	2.000+	k. 10, p. 928 a 20-21
12. Mālava (Baroda)	qques centaines	20.000+	k. 11, p. 935 c 11
13. Valabhī (au Kāthiāwār)	100+	6.000+	k. 11, p. 936 b 19-20
14. Ānandapura	10+	1.000–	k. 11, p. 936 c 8
15. Sindh	qques centaines	10.000+	k. 11, p. 937 a 28
16. A-tien-p'o-tch'e-lo (delta de l'Indus)	80+	5.000+	k. 11, p. 937 c 22
17. Pi-to-tche-lo (région du delta)	50+	3.000+	k. 11, p. 938 b 4
18. A-fan-t'ou (Sindh moyen)	20+	2.000+	k. 11, p. 938 b 17
Total	1.351+	66.500+	

[14] Selon la *Vie de Hiuan-tsang* (T 2053, k. 3, p. 235 c 3), Vārāṇasī comptait plus de 30 monastères habités par plus de 2.000 religieux Sarvāstivādin. Mais on sait par une inscription de Sārnāth (LÜDERS, 923) datant de l'époque Gupta qu'à Bénarès les Saṃmatīya avaient relevé les Sarvāstivādin.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hīnayānistes (non précisés).

Contrées	Nombre de monastères	Nombre de religieux	Références au T 2087
1. Bactres	100+	3.000+	k. 1, p. 872 c 4-5
2. Puṣkarāvatī	1 (en ruines)	qques religieux	k. 2, p. 881 a 17-18
3. Po-lou-cha (Sāhbāz-Garhī)	1	50+	k. 2, p. 881 b 10-11
4. Śākala	1	100+	k. 4, p. 889 b 4-5
5. Kulūtā		petit nombre	k. 4, p. 890 a 3
6. Pāryātra (Bairāṭ)	8 (en ruines)	très petit nombre	k. 4, p. 890 a 25-26
7. Sthāneśvara	3	700+	k. 4, p. 890 c 14
8. Śrughna	5	1.000+	k. 4, p. 891 a 21
10. Matipur	1	200+	k. 4, p. 891 c 17-18
11. Goviśana	2	100+	k. 4, p. 892 c 19-20
12. Prayāga	2	très petit nombre	k. 5, p. 897 a 24-25
13. Kauśāmbī	10+	300+	k. 5, p. 898 a 3-4
14. Tchan-tchou (Ghāzīpur?)	10+	1.000–	k. 7, p. 907 c 1
15. Magadha	1	50+	k. 9, p. 925 c 13-14
16. Campā	qques dizaines	200+	k. 10, p. 926 c 20-21
Total	145+	6.700+	

Il en résulte qu'au début du VIIe siècle, les adeptes du Petit Véhicule se répartissaient de la façon suivante.

Sthavira	401	monastères	36.800	religieux
Mahāsāṃghika	24	»	1.100	»
Sarvāstivādin	158	»	23.700	»
Saṃmatīya	1.351	»	66.500	»
Non précisés	145	»	6.700	»
	2.079	»	134.800	»

Si incomplète que soit cette statistique, elle permet cependant de dégager quelques conclusions intéressantes.

1. Des dix-huit et quelques sectes traditionnelles régulièrement mentionnées par les syllabus, quatre exerçaient le rôle de chefs de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

file au point de rejeter dans l'ombre toutes les autres. La plus importante était, sans contredit, celle des Saṃmatīya qui totalisait à elle seule la moitié du Saṃgha hīnayāniste. Sur le continent indien, les trois autres sectes étaient en nette régression. Des 36.800 Sthavira, 20.000 se trouvaient à Ceylan et 10.000 au Dékhan. Les Mahāsāṃghika étaient en voie de disparition, sauf dans l'Hindūkush, où le site grandiose de Bāmyān abritait encore plusieurs milliers de Lokottaravādin. Les Sarvāstivādin, autrefois si puissants dans le Nord-Ouest, y défendaient péniblement leurs positions : sur les 23.700 recensés, 19.800 étaient répartis dans les oasis de l'Asie Centrale : Kašgar, Taš Kurgān, Aqsu, Kučā et Qarašahr.

2. Sur les 134.800 moines hīnayānistes dénombrés, 6.700 n'appartenaient à aucune secte définie. Dans le cas contraire, Hiuan-tsang, dans le souci d'exactitude et de précision qui est le sien, n'aurait pas manqué de la mentionner.

3. Tant en Inde qu'en Asie Centrale, l'importance respective du Petit et du Grand Véhicule était sensiblement égale. Selon les renseignements fournis par Hiuan-tsang (cf. É. Lamotte, *Sur la formation du Mahāyāna,* Asiatica, Festschrift Weller, Leipzig, 1954, p. 394-395), les mahāyānistes purs et les mahāyānistes mixtes (étudiant à la fois le Grand et le Petit Véhicule) totalisaient ensemble 2.521 monastères et 119.430 religieux. Ces chiffres sont assez proches de ceux que pouvaient produire les hīnayānistes avec leurs 2.079 monastères et 134.800 religieux.

3. Le recensement quadrifide de Yi-tsing. — Moins d'un siècle après Hiuan-tsang, le pèlerin chinois Yi-tsing, qui visita les Indes et les Mers du Sud de 671 à 695 de notre ère, apporte dans son *Nan-hai-ki-kouei-nei-fa-tchouan* (T 2125, k. 1, p. 205a-b) les précisions suivantes :

Quant à la division des divers Nikāya (écoles), d'après la tradition de l'Occident [indien], il n'y a que quatre grands systèmes. En ce qui concerne leur apparition ou leur disparition, et la diversité de leurs noms, on n'est pas d'accord sur ces choses... C'est ainsi que, dans les cinq parties de l'Inde et dans les îles des Mers du Sud, on parle partout de quatre Nikāya. Toutefois le nombre des adeptes en varie selon les localités...

1. L'Ārya Mahāsāṃghikanikāya se subdivise en 7 sectes. Chacun des 3 Piṭaka comprend 100.000 stances [c'est-à-dire $3 \times 100.000 = 300.000$ stances], ce qui ferait, en traduction chinoise, à peu près mille rouleaux.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. L'Ārya Sthaviranikāya se subdivise en 3 sectes, et son Tripiṭaka a les mêmes dimensions que celui de l'école précédente.

3. L'Ārya Mūlasarvāstivādanikāya se subdivise en 4 sectes [mais à la page 206 c 1-2, Yi-tsing n'en cite que trois : 1. Dharmaguptaka, 2. Mahīśāsaka, 3. Kāśyapīya]. Et son Tripiṭaka est, lui aussi, de dimensions pareilles.

4. L'Ārya Saṃmatīyanikāya se subdivise en 4 sectes et son Tripiṭaka se subdivise en 200.000 stances, dont 30.000 stances de Vinaya.

Il y a cependant beaucoup de divergences en ce qui concerne les traditions doctrinales de ces écoles; c'est d'après l'état actuel des choses que l'on parle de 18 sectes. Quant à la division en cinq écoles principales, je n'en ai point entendu parler en Occident [15].

Sur l'expansion géographique des quatre écoles, Yi-tsing ajoute quelques précisions : Le Mahāsaṃgha est suivi au Magadha (Inde centrale), un peu au Lāṭa et au Sindhu (Inde occidentale), un peu au N. et au S. de l'Inde; il coexiste avec d'autres écoles en Inde orientale, mais il est rejeté à Ceylan. — Le Sthavira prédomine dans le Sud et notamment à Ceylan; il est suivi au Magadha et, un peu, au Lāṭa et au Sindhu; il coexiste avec d'autres écoles en Inde orientale. — Le Mūlasarvāstivāda est très florissant au Magadha et s'est imposé dans tout le Nord; il a quelques adhérents au Lāṭa et au Sindhu et coexiste avec d'autres écoles en Inde orientale. — Le Saṃmatīya est surtout représenté au Lāṭa et au Sindhu; il est en pratique au Magadha et, un peu, dans le Sud de l'Inde; il coexiste avec d'autres écoles en Inde orientale.

4. La liste Sarvāstivādin de Vinītadeva. — Les Sarvāstivādin et en particulier Vinītadeva enregistrèrent l'état de choses constaté par Hiuan-tsang et Yi-tsing en établissant une division quadrifide du Saṃgha où ils font rentrer les dix-huit sectes traditionnelles tout en remplaçant certaines d'entre elles par d'autres, plus récentes. Cette liste à quatre groupes apparaît :

a. dans un passage du *Samayabhedoparacanacakranikāyabhedopadarśanasaṃgraha* de Vinītadeva, auteur qui vécut entre la fin du VIIIe siècle et la première partie du IXe. L'ouvrage, dont l'original sanskrit est perdu, existe en version tibétaine du Tanjour, Mdo XC, 13 (Cordier, III, p. 414; Lalou, p. 117 b). Il a été traduit, en tout ou en partie, par Rockhill, *Life*, p. 181-193; Lin, AM, p. 185 en note; Bareau, JA, 1956, p. 192-200.

[15] Traduction Lin.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b. dans la *Mahāvyutpatti* (n° 9077-9098), des environs de 800 p.C.

c. dans les *Histoires du bouddhisme* de Bu-ston (II, p. 99) et de Tāranātha (p. 272), ce dernier attribuant à la liste une origine sarvāstivādin.

I. Mahāsāṃghika : 1. Pūrvaśaila, 2. Aparaśaila, 3. Haimavata, 4. Lokottaravādin, 5. Prajñaptivādin.
II. Sarvāstivādin : 1. Mūlasarvāstivādin, 2. Kāśyapīya, 3. Mahīśāsaka, 4. Dharmaguptaka, 5. Bahuśrutīya, 6. Tāmraśāṭīya, 7. Vibhajyavādin.
III. Sthavira : 1. Jetavanīya, 2. Abhayagirivāsin, 3. Mahāvihāravāsin.
IV. Saṃmatīya : 1. Kaurukullaka, 2. Avantaka, 3. Vātsīputrīya.

La mention des Jetavanīya prouve que cette liste est postérieure au IVe siècle. En effet c'est seulement sous le règne de Mahāsena (322-349 p. C.) que les Sāgaliya, s'étant installés au monastère du Jetavanavihāra, prirent le nom de Jetavanīya.

5. La liste des deux Pṛcchā. — Une liste à peu près semblable apparaît dans un passage commun à la *Bhikṣuvarṣāgrapṛcchā* et à la *Śrāmaṇeravarṣāgrapṛcchā* traduites en tibétain entre la fin du Xe et le début du XIe siècle (Mdo XC, 21, et Mdo XC, 6 : cf. Cordier, III, p. 416 et 412). Cette liste, à laquelle Bu-ston (II, p. 98) fait allusion, a été traduite en français par Lin, AM, p. 182-183.

I. Sarvāstivādin : 1. Kāśyapīya, 2. Mahīśāsaka, 3. Dharmaguptaka, 4. Mūlasarvāstivādin.
II. Mahāsāṃghika : 1. Pūrvaśaila, 2. Aparaśaila, 3. Haimavata, 4. Vibhajyavādin, 5. Prajñaptivādin, 6. Lokottaravādin.
III. Saṃmatīya : 1. Tāmraśāṭīya, 2. Avantaka, 3. Kaurukullaka, 4. Bahuśrutīya, 5. Vātsīputrīya.
IV. Sthavira : 1. Jetavanīya, 2. Abhayagirivāsin, 3. Mahāvihāravāsin.

Cette liste est du travail bâclé : les Vibhajyavādin sont des Sthavira et non point des Mahāsāṃghika; les Bahuśrutīya, des Mahāsāṃghika et non des Saṃmatīya, et ainsi de suite. A une date aussi tardive, la seule préoccupation des compilateurs est de ranger les dix-huit sectes sous quatre classes différentes, mais la répartition se fait au hasard et apparemment sans la moindre critique. En fait, les dix-huit sectes n'existaient plus que théoriquement.

5o — TRADITIONS APOCRYPHES

Vers la fin du VIIIe siècle, alors que le bouddhisme indien donnait des signes évidents de désagrégation, l'exégèse indo-tibétaine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

imagina d'attribuer à chacune des quatre grandes écoles un maître donné, une langue spéciale, un manteau particulier et des noms religieux caractéristiques.

Ces données apparaissent dans quelques textes indiens tardifs, comme la *Bhikṣuvarṣāgrapṛcchā*, citée plus haut, et la *Prabhāvatī* (Mdo LXXXIX, 3; cf. Cordier, III, p. 410), commentaire d'un certain Śākyaprabha du VIIIe s. sur les *Śrāmaṇeratriśatakārikā*. Elles ont été reprises et complétées par les historiens tibétains Bu-ston (II, p. 99-100) et Jam-yaṅ bśad-pa (fin du XVIIIe s.) dans son *Grub-mthaḥ*. Les premiers indianistes semblent les avoir prises au sérieux : A. Csoma de Kőrös (*Tibetan-English Dictionary*, 1834, p. 276; *Notices on the different Systems of Buddhism*, J. As. Soc. Bengal, VII, p. 142 sq.), V. Vassilief (*Bouddhisme*, tr. La Comme, 1865, p. 270-271), E. Burnouf (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2e éd., 1876, p. 397). Plus récemment, le regretté Lin (AM, p. 176-187) y eut encore recours dans le remarquable chapitre qu'il consacra à la langue primitive du bouddhisme. Voici à quoi elles se ramènent :

1. Les Sarvāstivādin avaient pour maître le kṣatriya Rāhulabhadra; ils parlaient le sanskrit, portaient un manteau de 25 à 29 bandes d'étoffe, utilisaient le lotus comme emblème, et leurs noms en religion se terminaient par *mati, śrī, prabha, kīrti* et *bhadra*. — 2. Les Mahāsāṃghika avaient pour maître le brâhmane Mahākāśyapa; ils parlaient le prākrit, portaient un manteau de 23 à 27 bandes, et utilisaient la coquille comme emblème; leurs noms se terminaient par *mitra, jñāna, gupta* ou *garbha*. — 3. Les Saṃmatīya avaient pour précepteur le śūdra Upāli; ils parlaient apabhraṃśa, portaient un manteau de 21 à 25 bandes, et prenaient la feuille d'aréquier pour emblème; leurs noms finissaient en *dāsa* ou *sena*. — 4. Les Sthavira se réclamaient du vaiśya Kātyāyana, parlaient paiśācī; leurs bandes et emblème étaient pareils à ceux des Saṃmatīya; leurs noms religieux se terminaient en *deva, ākara, varman, sena, jīva* ou *bala*.

Il n'y a pratiquement rien à retenir de ces systématisations.

6° — CONCLUSIONS

A travers la masse des élucubrations pseudo-historiques, se laissent deviner çà et là quelques faits réels. Les inscriptions en kharoṣṭhī et en brāhmī montrent qu'aux deux premiers siècles de notre ère la plupart des sectes hīnayānistes étaient disséminées par toute l'Inde. Plusieurs s'étaient déjà scindées, et les Mahāsāṃghika, par

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

exemple, occupaient sur la carte des points aussi éloignés que Wardak, à l'ouest de Kābul, et Kārli dans le district de Bombay. D'autres, après avoir joué à chasse-croisé, avaient fini par se rejoindre et cohabitaient pacifiquement dans les mêmes établissements : il y eut des Dharmottarīya et des Caitika à Junnar; des Bhadrāyanīya et des Caitika à Kārli; des Sarvāstivādin et des Mahāsāṃghika à Mathurā et à Wardak; des Sarvāstivādin et des Saṃmatīya à Sārnāth; des Mahāsāṃghika, des Bahuśrutīya, des Aparaśaila, des Mahīśāsaka et des Tāmraparṇīya à Nāgārjunikoṇḍa. Dès cette époque, l'écheveau des sectes est à ce point enchevêtré que tout espoir de le démêler paraît exclu.

C'est à ce moment pourtant que parut — périmée dès sa publication — la liste sthavirienne à deux subdivisions à laquelle Vasumitra a attaché son nom, mais qui fut reprise, avec quelques variantes, par les auteurs anonymes de la *Śāriputra-* et de la *Mañjuśrī-Paripṛcchā*, par les chroniqueurs singhalais et, au VIIe encore, par le compilateur Bhavya. Elle est dominée tout entière par le souvenir du grand schisme qui, à l'époque d'Aśoka, sépara la Communauté en deux tronçons qui ne devaient jamais se rejoindre : Sthavira et Mahāsāṃghika.

Ces derniers lui substituèrent bientôt une liste à trois subdivisions accordant une place plus importante au Vibhajyavāda en général et, plus particulièrement, à celui des Tāmraśāṭīya singhalais avec lesquels ils étaient en relation suivie par la route maritime directe reliant le fief mahāsāṃghika du pays Andhra au cap Andrasimoundou sur la côte occidentale de Ceylan (Ptolémée, VII, 4, 3).

Au IVe siècle, les Chinois voyaient le Saṃgha sous un autre angle; ils étaient en relations suivies avec le Nord-Ouest où prédominaient cinq écoles hīnayānistes spécialisées dans l'étude du Vinaya et la biographie du Buddha. La plus illustre à leurs yeux était celle des Dharmaguptaka dont ils avaient adopté, dès le milieu du IIIe siècle p. C., le règlement (*prātimokṣa*) et le rituel (*karmavācanā*). Aussi, en toute bonne foi, lorsque l'érudit Seng-yeou entreprit de renseigner ses compatriotes sur la généalogie des sectes indiennes, il opta pour un schéma à cinq subdivisions où les cinq écoles du Nord-Ouest jouent le rôle de chefs de file, la place de choix étant réservée aux Dharmaguptaka.

Au VIIe siècle, au cours de leurs séjours prolongés dans les Indes,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hiuan-tsang d'abord, et Yi-tsing ensuite constatèrent, non sans étonnement, que les fameux Dharmaguptaka, dont ils avaient tant entendu parler en Chine, avaient pratiquement disparu de la carte de l'Inde et ne comptaient plus que quelques adhérents à Kučā, au Khotan et en Uḍḍiyāna. Quatre grandes écoles hīnayānistes, rejetant dans l'ombre toutes les autres, se partageaient l'influence sur le continent : Sthavira, Mahāsāṃghika, Sarvāstivādin et Saṃmatīya, ces derniers étant de loin les plus nombreux. Il fallait s'incliner devant les faits et enregistrer la situation nouvelle. Objectifs et réalistes, les maîtres chinois rayèrent donc les Dharmaguptaka de leur recensement pour ne maintenir que les quatre grandes écoles. C'est ainsi qu'un classement quadrifide se substitua à la liste en cinq subdivisions précédemment établie par Seng-yeou.

Cette nouvelle répartition fut adaptée aux traditions et aux habitudes indiennes par le sarvāstivādin Vinītadeva (IXe siècle) et d'autres chroniqueurs anonymes. A chacune des quatre grandes écoles fut réservé le rôle de tête de liste ; puis, dans ces quatre listes, on rangea un peu au hasard — parce qu'elles n'avaient plus d'importance — les dix-huit sectes dont le nombre était consacré par la tradition.

Finalement, ce schéma tomba aux mains d'exégètes indo-tibétains qui, par esprit de systématisation, mais sans la moindre critique, s'ingénièrent à attribuer à chacune des quatre grandes écoles un habit caractéristique, des emblèmes propres, des noms religieux spéciaux et même un dialecte particulier.

Mais comme nous sommes dans l'Inde où toutes les traditions, si périmées soient-elles, sont pieusement gardées, les diverses listes à deux, trois, cinq et quatre subdivisions, au lieu de s'éliminer l'une l'autre au fur et à mesure de leur publication, se maintinrent côte à côte et continuèrent à être régulièrement reproduites. C'est ce qui rend si compliqué et, avouons-le, si vain le problème de la filiation des sectes.

II. — L'ŒUVRE DES SECTES

L'œuvre accomplie par les sectes durant les trois derniers siècles de l'ère ancienne se résume en quelques mots : la conquête spirituelle de l'Inde. L'activité déployée par les disciples de Śākyamuni emprunta les formes les plus diverses : organisation de missions, prédications,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

érection de stūpa et de caitya, fondation de monastères, prise de contact avec toutes les couches de la population d'origine tant indienne qu'étrangère, rapports avec les princes, en un mot toutes initiatives susceptibles d'assurer la propagation de la Bonne Loi.

De tous ces efforts, couronnés de succès, on ne retiendra que deux : le recours aux langues vulgaires et au sanskrit pour mettre à la portée de tous le message de Śākyamuni, et l'exposé systématique de ce message grâce à une élaboration philosophique toujours plus poussée. La formation des langues bouddhiques et les progrès en Abhidharma sont, à l'actif des religieux, les deux réalisations les plus remarquables. Elles s'accomplirent en collaboration avec les milieux laïques auxquels il fallut consentir quelques concessions.

1° — LA FORMATION DES LANGUES BOUDDHIQUES

L'œuvre principale des sectes est d'avoir vulgarisé la parole du Buddha. D'esprit souple et libéral, exemptes de préjugés linguistiques, elles n'hésitèrent pas à transposer l'enseignement de Śākyamuni en autant de parlers qu'il était nécessaire pour lui assurer la plus large diffusion. A l'époque ancienne, où l'usage du sanskrit était encore réservé aux élites, elles recoururent de préférence aux dialectes moyen-indiens. Plus tard, lorsque la pratique de la « langue parfaite » tendit à se généraliser, elles utilisèrent, sur la base des prototypes prākrits, des variétés de sanskrit de plus en plus raffinées. Enfin, lorsque la propagande bouddhique, débordant le cadre indien, partit à la conquête du monde asiatique, les missionnaires adoptèrent sans hésitation l'usage des langues étrangères : parlers d'Asie Centrale (sace ou khotanais, sogdien, koutchéen, agnéen), chinois, tibétain et turc, pour ne parler que des principales.

Nous examinerons ici les traditions anciennes relatives à l'emploi des langues; puis nous passerons en revue les principales langues bouddhiques.

a. Traditions relatives à l'emploi des langues.

La langue du Buddha[1]. — Il en est question dans divers Vinaya et dans les commentaires que les diverses recensions de la *Vibhāṣā* leur ont consacrés. En voici la liste :

1 Cf. Hôbôgirin, s.v. *Butsugo* (III, p. 207-209), *Button* (III, p. 215-217).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. *Vin. des Sarvāstivādin* (T 1435, k. 26, p. 193 a).
2. *Vin. des Mūlasarv.* (*Gilgit Manuscripts*, III, 1, p. 256-259) et sa version tibétaine.
3. *Tch'ou-yao-king* (T 212, k. 23, p. 734 b).
4. *Mahāvibhāṣā* (T 1545, k. 79, p. 410 a).
5. *Vibhāṣā* (T 1546, k. 41, p. 306 c).
6. *Vibhāṣā* (T 1547, k. 9, p. 482 c).

Il est naturel qu'au cours de ses tournées de prédication à Rājagṛha, Śrāvastī, Vārāṇasī, Vaiśālī, Kauśāmbī, etc., le Buddha ait enseigné les vérités saintes dans le ou les parlers en usage parmi les Māgadha, Kosala, Kāśi, Vṛji, Vatsa, etc., parlers qui peuvent être considérés comme des variétés de la « langue sainte » (*āryā vāc, cheng-yu*) ou encore de la « langue du pays du milieu » (*madhyadeśavāc, tchong-kouo-tche-yu, dbus-paḥi-tshig*). Cette langue n'est autre que l'indo-aryen.

D'autre part, il n'est pas douteux que le Buddha possédait le don des langues et qu'à l'occasion, pour mieux se faire comprendre ou pour répondre aux préférences de ses auditeurs, il se servait de langues anaryennes. Ce fut le cas notamment lorsque, sur les bords du lac Mandākinī, près d'Udumā, il convertit les quatre Grands rois célestes : Dhṛtarāṣṭra, Virūḍhaka, Virūpakṣa et Vaiśravaṇa. Il prit pour thème de son sermon trois stances de l'*Udānavarga* (éd. tib. de H. Beckh, XXVI, 16-18, p. 88) : « Lorsque le corps est usé, la sensation refroidie, la notion détruite, les volitions apaisées, la connaissance supprimée : c'est là vraiment la fin de la douleur. — Bornez-vous à voir ce qui est à voir; à entendre, à méditer et à connaître ce qui est à voir, à méditer et à connaître. — Tout ce qui diffère de cela est pénible, très pénible : c'est là vraiment la fin de la douleur. — L'absence de contact, l'absence de joie, l'apaisement, le renoncement universel : c'est là vraiment la fin de la douleur ».

Le Buddha énonça d'abord les deux premières stances en sanskrit (*āryavāc*, dans la grande majorité des sources; *madhyadeśavāc* dans T 212) :

Jīrṇaḥ kāyo vedanā śītībhūtā
saṃjñā niruddhā saṃskārā vyupaśāntā
vijñānam astaṃgatam eṣa evānto duḥkhasya.
Dṛṣṭe dṛṣṭamātraṃ bhavatu
śrute cintite vijñāte vijñātamātram.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Deux rois, Dhṛtarāṣṭra et Virūḍhaka, purent comprendre; les deux autres, Virūpakṣa et Vaiśravaṇa, ne le purent. A leur intention, le Buddha se servit alors d'une « langue barbare » (*dasyuvāc, ḥkhob-paḥi-tshig*).

Pour Virūpakṣa, il employa la langue drāviḍa (T 1546) ou tamil (T 212), définie par T 1545 « la langue vulgaire des pays-frontières de l'Inde du Sud » :

Ene mene daṣphe daṇḍaṣphe eṣa evānto duḥkhasya.

Enfin, pour Vaiśravaṇa, il se servit d'une des sortes de langues mleccha :

Māṣā tuṣā saṃśāmā sarvatra virāṭhi esa evānto duḥkhasya.

En fin de compte, les quatre rois avaient compris et se convertirent. Ils reçurent la mission de protéger la Bonne Loi aux quatre points cardinaux.

Commentant cet épisode, la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 79, p. 410 b) remarque : « C'est pour montrer qu'il peut s'exprimer clairement en toute langue que le Buddha s'exprime différemment, afin de trancher les doutes de ceux qui le soupçonnent de ne pouvoir prêcher que dans la langue sainte ... Le Tathāgata peut exprimer tout ce qu'il veut en n'importe quel langage. S'il s'exprime en chinois, c'est que cette langue est la meilleure pour les habitants de la Chine; de même, s'il s'exprime en langue Balkh ... De plus, la parole du Buddha est légère et aiguë, le flux en est rapide, et quoiqu'il parle toutes sortes de langues, on peut dire qu'il les parle toutes en même temps : ainsi, s'il s'exprime tour à tour en chinois, en langue de Balkh, en langue śaka, il prononce toutes ces langues sans interruption et pour ainsi dire en même temps ».

Cependant le « don des langues » n'est pas la seule prérogative de la voix du Buddha. Une stance antique, mais dont la canonicité est mise en doute par la *Vibhāṣā* (*l. c.*), affirme en effet : « Le Buddha se sert d'un son unique pour énoncer la Loi, et les êtres alors, chacun selon sa catégorie, en obtiennent l'intelligence. Tous se disent : le Bhagavat parle la même langue que moi; c'est pour moi seul qu'il énonce tel ou tel sens ». D'après Vasumitra (Masuda, *Origin* ..., p. 19), une thèse mahāsāṃghika, combattue d'ailleurs par les Sarvāstivādin, est que « le Buddha se sert d'un son unique (*ekavāgudāhāra*) pour énoncer toutes les doctrines ». Cette vue est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

adoptée par les sūtra du Grand Véhicule comme l'*Avataṃsaka* (T 279, k. 80, p. 443 c), la *Vimalakīrti* (T 475, k. 1, p. 538 a) ; et Nāgārjuna, dans son *Nirupamastava* (st. 7), poussant la théorie jusqu'aux extrêmes, s'écrie : « Seigneur, tu n'a pas prononcé une seule syllabe, et tous les fidèles ont été nourris par la pluie du Dharma ».

Pareilles spéculations relèvent de la scholastique et non plus de la linguistique, et il faut en revenir à l'histoire.

ADOPTION DES PARLERS LOCAUX PAR LES BOUDDHISTES [2]. — La question est traitée dans un passage célèbre et fort discuté, reproduit par les Vinaya.

1. *Vinaya* pāli (II, p. 139) :

En ce temps-là, il y avait les moines appelés Yamelutekulā, deux frères de naissance brâhmanique, qui avaient une belle voix (*kalyāṇavacā*) et une bonne prononciation (*kalyāṇavākkaraṇā*). Ils se rendirent là où était le Bhagavat et lui dirent : « Il y a des moines de différents noms (*nāman*), de divers clans (*gotra*), de diverses origines (*jati*), de diverses familles (*kula*) ; ils corrompent la parole du Buddha en la répétant dans son mode d'expression propre (*te sakāya niruttiyā buddhavacanaṃ dūsenti*). Mettons la parole du Buddha en *chandas* (*buddhavacanaṃ chandaso āropema*) ». Le Buddha répondit : « Il ne faut pas mettre la parole du Buddha en *chandas* : celui qui le fait est coupable d'un méfait (*dukkaṭa*). J'ordonne d'apprendre la parole du Buddha, chacun dans son mode d'expression propre (*sakāya niruttiyā pariyāpuṇitum*) ».

Les deux expressions, *chandas* et *sakā nirutti*, ont fait l'objet d'interprétations les plus différentes :

Chandas signifierait « le mode d'expression du beau langage, comme le Veda » (*vedaṃ viya sakkatabhāsāya vācanāmaggo*) : c'est l'explication de Buddhaghosa (*Samantapāsādika*, VI, p. 1214). Les exégètes modernes hésitent : « vers sanskrits » (Rhys Davids et Oldenberg), « vers » (S. Lévi), « sanskrit » (L. de La Vallée Poussin), « mètre » (E. J. Thomas), « sanskritisation des textes boud-

[2] Passage discuté par S. LÉVI, *La récitation primitive des textes bouddhiques*, JA, 1915, p. 441-447 ; M. WINTERNITZ, *History of Indian Literature*, II, p. 602 ; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Indo-européens ...*, p. 200 ; E. J. THOMAS, *Life of Buddha*, p. 253-254 ; J. FILLIOZAT, *Inde Classique*, II, p. 326 ; F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, p. 1-2 ; L. RENOU, *Histoire de la langue sanskrite*, p. 84.

CC-0. Agampigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhiques » (Lin Li-kouang), « mise en vers à la manière védique » (Filliozat), « védique » (F. Edgerton), « non pas la *bhāṣā* sanskrite, mais le *chandas*, seule forme de parler connue à cette époque en dehors des dialectes moyen-indiens » (L. Renou). — Ce dernier a bien voulu me préciser sa pensée dans une note écrite : « Le passage relatif au *chandas* m'a toujours paru un peu énigmatique, comment la parole du Buddha pourrait-elle être arrangée d'après les vers védiques? Cela doit vouloir dire (cf. Helmer Smith, *Saddanīti*, p. 1131) astreindre à des règles orthoépiques pour la récitation, non pas exactement transposer en sanskrit védique, ce qui eût été une gageure irréalisable. Cela doit viser l'intonation ».

Sakāya niruttiyā est d'une interprétation plus aisée : « each in his own dialect » (Rhys Davids et Oldenberg, Edgerton), « chacun avec sa façon de parler » (S. Lévi), « chacun avec sa prononciation » (L. de La Vallée Poussin), « in its own grammar » (E. J. Thomas), « chacun dans son propre dialecte » (Lin Li-kouang), « avec son interprétation verbale propre » (J. Filliozat), « chacun dans son mode d'expression propre, c'est-à-dire dans son dialecte propre » (L. Renou).

Tout bien pesé, il semble que le Buddha interdit de psalmodier les textes bouddhiques avec les intonations en usage dans la récitation des Veda, mais ordonne que chaque disciple enseigne la parole du Buddha dans son dialecte propre.

Que le mot *nirutti* ne désigne pas seulement la prononciation, mais le dialecte tout entier, c'est ce qui ressort d'un passage du *Majjhima*, III, p. 234-235 (cf. encore T 26, k. 43, p. 703 a), où le Buddha recommande d'éviter tout préjugé en matière de dialecte local (*janapadaniruttiyā abhiniveso*) et toute exagération en matière de parler populaire (*samaññaya atisāro*). Par exemple, un même ustensile est appelé selon les régions *pāti, patta, vittha, sarāva, dhāropa, poṇa* ou *pisīla*. Il ne faut pas s'en tenir à un vocable unique, sous prétexte qu'il est le seul correct, mais adopter le vocable en usage dans la région où l'on se trouve.

En fait *nirukti* signifie langage. Le *Jñānaprasthāna*, cité dans la *Kośavyākhyā* (éd. Wogihara, p. 52), appelé à définir la voix (*vāc*) du Tathāgata, accumule toute une série de synonymes parmi lesquels *nirukti* : *Tathāgatasya yā vāg vacanaṃ, vyāhāro, gīr, niruktir, vākpatho, vāgghoṣo, vākkarma, vāgvijñaptiḥ*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

D'autres Vinaya vont dans le sens de l'interprétation donnée ici.

2. *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 26, p. 174 b) :

Il est permis de lire et de réciter suivant les phonèmes des pays (*kouo-yin* = *pradeśasvara*), mais en se gardant de faire des contresens et de manquer à l'idée du Buddha. Il est interdit de transformer la parole du Buddha en langage de livres hérétiques (*bāhyaka*).

3. *Vin. des Dharmaguptaka* (T 1428, k. 52, p. 955 a) :

Un brâhmane demande au Buddha l'autorisation d'arranger (*sieou-li*) les Sūtra bouddhiques d'après le beau parler du monde (*che-kien hao yen-louen*). Le Buddha lui dit : « Ce serait les ruiner que de vouloir mêler les Sūtra bouddhiques au parler des hérétiques (*wai-tao yen-louen* = *tīrthikabhāṣā*). Mais il est permis de réciter et d'apprendre les Sūtra bouddhiques suivant l'interprétation (*so-kiai*) des parlers vulgaires régionaux (*kouo sou yen-yin* = *pradeśānāṃ prākṛtabhāṣā*).

4. *Vinayamātṛkā* (T 1463, k. 4, p. 822 a) :

Deux brâhmanes demandent au Buddha de pouvoir rédiger et compiler (*tchouan-tsi*) les Sūtra bouddhiques d'après les règles de disposition du chandas (*tch'an-t'o tche tch'e louen* = *chando*[*vi*]*citiśāstra*), en mettant en ordre les phonèmes (*wen* = *vyañjana* ou *akṣara*) et les phrases (*kiu* = *pada*) afin que les sons (*yen-yin* = *svara*) soient détachés (*pien-leao* = *vivṛta*) et que le sens (*yi* = *artha*) aussi soit clair (*hien* = *vyakta*). Le Buddha répond : Dans ma religion, il ne s'agit pas de beau langage (*mei-yen*). Que le sens et le raisonnement ne soient pas déficients, voilà tout ce que je veux. Il faut prêcher selon les sons qui permettent aux êtres de comprendre. C'est pourquoi il est dit qu'il faut se comporter selon les pays ».

5. *Vin. des Sarvāstivādin* (T 1435, k. 38, p. 274 a) :

Il y avait deux brâhmanes qui s'étaient convertis au bouddhisme et avaient quitté la vie de maison. Ils avaient primitivement récité les textes des quatre *Veda* hérétiques; après avoir quitté la vie de maison, ils récitaient les Sūtra bouddhiques avec les mêmes intonations (*yin-cheng* = *svara*). Puis, l'un des deux mourut; l'autre resta seul et ne sut plus réciter couramment, les ayant oubliés, les Sūtra bouddhiques qu'il avait récités. Il rechercha un autre compagnon, mais ne put le trouver. Triste et mécontent, il rapporta la chose au Buddha. Le Buddha lui dit : « Dorénavant quiconque réciterait les Sūtra bouddhiques avec les intonations des livres hérétiques commettrait un méfait ».

6. *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (T 1451, k. 6, p. 232 b) :

Deux fils de brâhmane convertis, ayant appris auparavant, chez un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

brâhmane, les règles d'intonation des Mélodies védiques (*ko-yong cheng-fa* = *Sāmasvaradharma*), par habitude récitaient maintenant (les Sūtra bouddhiques) selon leur style d'autrefois. Sur ces entrefaites, soudain l'un d'eux mourut de maladie; le survivant, plongé dans le chagrin, oublia la plupart des Sūtra. Il demanda à divers disciples du Buddha de les lui réapprendre. Mais quand on les lui récita, il manifesta son mécontentement : « Le texte est entièrement fautif; l'intonation (*cheng-yun* = *svara*) n'est pas prolongée de sorte qu'il manque quelque chose ». Finalement, il recourut à Śāriputra, qui prolongea les sons encore plus que lui-même, et dont il prononça l'éloge, disant que les autres se trompaient tous en récitant. Le Buddha, mis au courant, formula la prescription suivante : « Les bhikṣu ne doivent pas réciter le *dharma* des Sūtra avec des mélodies (*ko-yong* = *sāman*) et des intonations prolongées (*yin-cheng* = *āyatasvara*). Si les bhikṣu récitent les Sūtra avec l'intonation du *tchan-t'o* (*chandas*), ils seront coupables du péché de transgression du dharma. Toutefois si la prononciation d'une région (*fang-kouo yen-yin* = *pradeśasvara*) exige de prolonger les intonations, il n'y a pas de faute à le faire ». [Note du traducteur Yi-tsing]: « Le *chandas*, c'est la méthode brâhmanique de réciter. On prolonge les intonations. On fait des points en l'air avec les doigts pour marquer la mesure; le maître entonne d'abord, les autres suivent ».

Il n'est point douteux que les extraits des six Vinaya dont nous venons de résumer la traduction se rapportent tous à un seul et même épisode : deux brâhmanes convertis au bouddhisme appliquent à la récitation des Sūtra bouddhiques les méthodes en usage dans les écoles védiques, à savoir le *chandas* comportant essentiellement une mélodie (*ko-yong* = *sāman*) et des intonations prolongées (*tch'ang-cheng* = *āyatasvara*).

Selon Lin Li-kouang (AM, p. 220 sq.), les quatre premiers Vinaya contiennent « la défense d'adapter les textes bouddhiques à la norme sanskrite et l'autorisation d'user des dialectes »; dans le *Vinaya des Sarvāstivāddin*, cette défense et cette autorisation sont supprimées, et l'interdiction porte seulement sur les intonations à la manière védique; enfin, les Mūlasarvāstivādin, tout en s'abstenant comme les Sarvāstivādin de frapper d'interdit le sanskrit, « conservent toutefois un écho de l'autorisation d'adopter les dialectes locaux ».

A notre avis, ces distinctions ne s'imposent pas et nous doutons fort que le sanskrit ait jamais été frappé d'interdit. Les Vinaya défendent aux bhikṣu de psalmodier les Sūtra bouddhiques à la façon des Veda, en d'autres termes d'appliquer le *chandas* avec mélodies et intonations prolongées. En revanche, ils autorisent le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

recours aux dialectes locaux, en matière tant de prononciation que de vocabulaire.

Si la faculté de recourir aux dialectes locaux moyen-indiens n'est plus mentionnée dans le *Vinaya des Sarvāstivādin,* c'est que ceux-ci, à partir d'une certaine époque — plus tardive qu'on ne croit généralement — utilisaient couramment le sanskrit. Il n'était donc plus nécessaire de les rassurer sur la légitimité de l'emploi des prākrits.

Pratiquement, les religieux bouddhistes jouirent d'une liberté totale dans l'emploi des langues, et le choix du parler dépendait en fin de compte d'habitudes invétérées ou de simples raisons d'opportunité. Les sources indo-tibétaines relevées plus haut pèchent par systématisation en prétendant que les Sarvāstivādin parlaient sanskrit, les Mahāsāṃghika prākrit, les Saṃmatīya apabhraṃśa, et les Sthavira paiśācī. Les faits furent certainement plus complexes, même à l'époque médiévale. Le manuscrit sanskrit de la *Vimalaprabhā*[3] remarque que les Piṭaka étaient écrits en 96 langues différentes et qu'après la mort du Buddha les compilateurs (*saṃgītikāraka*) avaient rédigé par écrit, sous forme de livres, la doctrine des trois Véhicules; sur l'ordre du Buddha les trois Piṭaka étaient conservés en Magadhabhāṣā, les Sūtrānta en Sindhubhāṣā, les Pāramitā en sanskrit, les Mantra et les Tantra en sanskrit, prākrit, apabhraṃśa et en langue barbare (*mlecchabhāṣā*), Śabara, etc. Exagérations et anachronismes mis à part, la *Vimalaprabhā* a au moins le mérite d'attirer l'attention sur la multiplicité des langues bouddhiques, multiplicité confirmée par les trouvailles de manuscrits en Asie Centrale.

Conceptions theravādin sur la langue du Tipiṭaka. — Si les Theravādin de Ceylan ont volontairement ignoré le travail scripturaire accompli sur le continent indien par leur coreligionnaires, ils ont des idées bien arrêtées sur l'histoire de leur propre Tipiṭaka.

Interprétant le passage du *Vinaya* pāli (II, p. 139) cité plus haut, où le Buddha ordonne aux bhikkhu d'apprendre chacun la parole du Buddha dans son propre dialecte (*sakāya niruttiyā*), le célèbre Buddhaghosa, dans sa *Samantapāsādikā* (VI, p. 1214), prétend que le Buddha prescrit aux moines d'apprendre la parole du Buddha « dans sa propre langue à lui », à savoir « la langue véhiculaire du

[3] Cité par N. Dutt, *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools,* L., 1925, p. 251-252.

CC-0. Jangamwadi Math Collection. Digitized by eGangotri Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Magadha telle qu'elle était pratiquée par le parfaitement illuminé » (*sammāsambuddhena vuttappakāro Māgadhikavohāro*).

Il résulte de cette interprétation que la māgadhī du VIe siècle avant notre ère, telle que la parlait le Buddha, est la langue de base (*mūlabhāsā*: cf. *Saddhammasaṃgaha*, p. 55, 56, 57) dans laquelle est rédigé le Tipiṭaka pāli. En fait la māgadhī serait la langue du *pāli*, c'est-à-dire du texte sacré original par opposition à l'*aṭṭhakathā*, c'est-à-dire au commentaire (cf. *Visuddhimagga*, p. 87, 381, etc.). Ce n'est que tardivement en effet que le mot *pāli* a pris l'acception de « langue pāli »; il fut longtemps synonyme de *paṭha* « texte »[4].

La tradition singhalaise permet de suivre pas à pas l'histoire du texte sacré, dont voici les grandes étapes.

Trois conciles (*saṃgīti*) réunis dans le royaume du Magadha procédèrent tout à tour à une compilation de la Loi (*dhammasaṃgaha*) toujours en langue māgadhī. En l'an 1 du Nirvāṇa (486 a. C.), le concile de Rājagaha compila « le double Vinaya et les cinq Nikāya » (*Vin.*, II, p. 287; *Dpv.*, IV, 32; V, 11), voire encore l'Abhidhamma (*Sumaṅgala*, p. 17; *Samanta*, p. 18). — En l'an 100 du Nirvāṇa (386 a. C.), le concile de Vesālī reprit la même récitation, tout au moins en ce qui concernait le Vinaya (*Vin.*, II, p. 307; *Dpv.*, IV, 52; *Mhv.*, IV, 63). — En l'an 236 du Nirvāṇa (250 a. C.), le concile de Pāṭaliputta procéda à une nouvelle compilation, et c'est alors que Moggaliputta Tissa produisit le *Kathāvatthuppakaraṇa*, un ouvrage d'Abhidhamma (*Dpv.*, VII, 56; *Mhv.*, V, 278).

La même année, après un bref séjour en Avanti, Mahinda et ses compagnons arrivèrent à Ceylan, portant avec eux ces textes sacrés (*pāli*) et aussi des commentaires (*aṭṭhakathā*) authentiques. Ces commentaires avaient été, en partie au moins, incorporés dans les collections canoniques, tels par exemple le *Saṃgītisuttanta* du Dīgha (III, p. 207), le *Saccavibhaṅga* et le *Madhupiṇḍikasutta* du Majjhima (III, p. 248; I, p. 110), le *Niddesa* du Khuddaka, etc., dont la nature exégétique saute aux yeux. Mais d'autres commentaires, peut-être tout aussi anciens, avaient été maintenus en dehors des collections canoniques.

Mahinda ne modifia en rien les textes sacrés (*pāli*) qui furent maintenus dans leur langue originale, la māgadhī. En revanche, il

4 Cf. R. Siddhartha, *Origin and Development of Pāli Language*, Buddhistic Studies, Calcutta, 1931, p. 641 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

traduisit en singhalais les commentaires (*aṭṭhakathā*) séparés. Le commentaire du *Majjhima* (I, p. 1) dit en effet : « Les *Aṭṭhakathā* apportés à Ceylan (*Sīhaḷadīpa*) furent mis en singhalais (*sīhaḷabhāsā*) par Mahā-Mahinda pour le bien des habitants de l'île ». Et le renseignement est confirmé par le *Cūḷavaṃsa* (XXXVII, 228-229) : « Les commentaires en singhalais sont corrects. Le savant Mahinda ayant contrôlé la tradition (*kathāmaggam samekkhiya*) présentée devant les trois conciles, enseignée par le Buddha parfaitement illuminé, et récitée par Sāriputta, etc., les a mis en langue singhalaise, et ils ont cours parmi les Singhalais ».

De ces commentaires en singhalais, nous ne connaissons plus aujourd'hui que les titres signalés par le *Saddhammasaṃgaha* (JPTS, 1890, p. 55 sq.) et le *Gandhavaṃsa* (JPTS, 1886, p. 59, 68) : la *Mahā-Aṭṭhakathā*, commentaire du Suttapiṭaka, attribué aux « Anciens maîtres » (*Porāṇācariya*) ; la *Mahāpaccarī*, commentaire de l'Abhidhamma, et la *Kurundī*, commentaire du Vinaya, attribuées aux Gandhācariya [5].

Mahinda ne se borna pas à traduire en singhalais les vieux commentaires. L'année même de son arrivée à Ceylan, il organisa au Thūpārāma d'Anurādhapura un concile dont la *Samantapāsadikā* (p. 103 ; T 1462, k. 4, p. 694 a) a conservé le souvenir. Sur l'invitation de Mahinda, Mahā-Ariṭṭha, neveu du roi Devānaṃpiyatissa, occupa le siège de la Loi et, en présence de 68 arhat et de 68.000 bhikkhu, récita le Vinayapiṭaka.

Les temps passèrent et après les années tragiques de guerres et de famine qui marquèrent les débuts du règne de Vaṭṭagāmaṇi, entre les années 451 et 454 p. N. (35-32 a. C.), un groupe de bhikkhu, réunis à l'Aluvihāra près de Mātale, mit par écrit le texte du Tipiṭaka. Cet événement mémorable a été relaté au long dans les pages qui précèdent (p. 402-405).

Dès lors, le texte du Tipiṭaka en māgadhabhāsā, fut définitivement fixé. Quant aux commentaires en singhalais établis par Mahinda et les Porāṇācāriya, ils furent retransposés en māgadhī, au Ve siècle, par les soins du mahāthera Buddhaghosa : « La communauté, le proclamant identique à Metteyya, lui remit les livres des trois Piṭaka, avec les commentaires. Et Buddhaghosa, retiré dans le monastère isolé de Ganthākara [succursale du Mahāvihāra d'Anurādha-

[5] Cf. W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916, p. 17-18.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

pura], transposa (*parivattesi*) tous les commentaires singhalais en dialecte du Magadha (*māgadhāya niruttiyā*) qui est le parler fondamental de tous les autres (*sabbesaṃ mūlabhāsā*) » (*Cūḷavaṃsa*, XXXVII, 242-244).

Les traditions que l'on vient de résumer ont tout au moins le mérite de la clarté. Pour les Singhalais, Pāli signifie le texte sacré du Tipiṭaka et ce texte est écrit en māgadhabhāsā, la langue du Buddha. Les Occidentaux appellent Pāli la langue du Tipiṭaka singhalais et, comme on va le voir, doutent fort que cette langue soit identique au dialecte māgadhī du Ve siècle avant l'ère.

b. Les langues bouddhiques [6].

Conformément à la tradition singhalaise, quelque linguistes rattachent le pāli aux prākrits orientaux du Gange moyen. Pour T. W. Rhys Davids [7], il serait basé sur le dialecte du Kosala, tel qu'il était parlé aux VIe et Ve siècles av. J.-C. M. Walleser [8] voyait dans la dénomination « pāli » un dérivé de Pāṭali, en vertu de quoi le pāli ne serait autre que la pāṭalibhāsā en usage à Pāṭaliputra, capitale du Magadha. E. Windisch et W. Geiger [9] voyaient dans le pāli une māgadhī élaborée, au point de servir de *lingua franca* aux élites éduquées de la région du Gange moyen; dépourvue des caractéristiques extrêmes de la māgadhī, elle se rapprochait, croyaient-ils, de l'ardhamāgadhī ou ārṣa du canon jaina. Pour J. Filliozat [10] le pāli « pourrait représenter une māgadhī réelle du Ve siècle ... mais aurait pu

6 Sur les langues indiennes en général et les langues bouddhiques en particulier, le lecteur trouvera tous les renseignements bibliographiques désirables dans L. Renou, *Bibliographie védique*, P., 1931, p. 222-302; *Histoire de la langue sanskrite*, P., 1956; *Introduction générale à l'Altindische Grammatik de J. Wackernagel* (réédition), Göttingen, 1957.

Pour une orientation générale sur les langues bouddhiques, L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens ...*, p. 200-206; W. Wüst, *Indisch*, Berlin, 1929; J. Mansion, *Esquisse d'une histoire de la langue sanscrite*, P., 1931; J. Bloch, *L'Indo-Aryen*, P., 1934; Lin Li-kouang, *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi*, P., 1949, p. 162-227; L. Renou, *Hist. de la langue sanskrite*, p. 206-222.

7 T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, L., 1903, p. 153 sq.; CHI, I, p. 187; *Pāli Dictionary*, p. V.

8 M. Walleser, *Sprache und Heimat des Pāli Canons*, Heidelberg, 1924.

9 E. Windisch, *Actes du XIVe Congrès intern. des Orientalistes*, P., 1906, I, p. 252 sq.; W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg, 1916, p. 3-4.

10 J. Filliozat, *Inde Classique*, II, p. 327.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

recevoir la qualification de māgadhī, tout en provenant d'une province de l'immense empire magadhien autre que le Magadha proprement dit ».

Avant d'aborder la question, il convient de passer en revue les langues indiennes dans lesquelles les textes bouddhiques nous sont conservés. Elles sont au nombre de cinq : des traces de dialectes orientaux, le prākrit du Nord-Ouest, le pāli, le sanskrit hybride et le sanskrit-type.

Traces de textes bouddhiques en Māgadhī. — On trouve dans les textes bouddhiques, tant pāli que sanskrits, des traitements phonétiques et morphologiques, étrangers aux normes du pāli et du sanskrit, mais présentant des affinités avec les parlers māgadhī connus : langue de la chancellerie aśokéenne du groupe oriental (bassin du Gange et Kaliṅga), māgadhī de certains drames d'Aśvaghoṣa découverts en Asie Centrale [11], ardhamāgadhī ou ārṣa du canon jaina, enfin māgadhī des grammairiens.

On a signalé depuis longtemps les māgadhismes recueillis çà et là dans les textes pāli : le vocatif pluriel *bhikkhave* (pour *bhikkhavo*), le nominatif singulier en *-e* dans des expressions comme *bāle ca paṇḍite ca* (Dīgha, I, p. 55) pour *bālo ca paṇḍito ca* « le sage et le fou » [12].

Lüders vit dans ces formes aberrantes les traces d'une « Vieille ardhamāgadhī bouddhique » coïncidant pour l'essentiel avec la langue de la chancellerie aśokéenne mais se situant, en partie déjà, à un stade plus avancé de l'évolution linguistique [13].

De son côté, S. Lévi [14], par l'examen des titres de textes bouddhiques cités par Aśoka dans l'édit de Bhabra (Bloch, p. 154) et

[11] Cf. H. Lüders, *Bruchstücke buddhistischer Dramen*, I, B., 1911; *Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa*, SBAW, 1911, p. 388 sq.

[12] Références dans L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens ...*, p. 202, n. 1.

[13] H. Lüders, *Bruchstücke buddhistischer Dramen*, p. 40; SBAW, 1913, p. 994 sq., 1006 sq.; 1927, p. 123. — La thèse de Lüders a été combattue par T. Michelson, *Am. J. Phil.*, XLI, 1920, p. 264, 272, et J. Bloch, *Aśoka et l'Ardhamāgadhī*, BEFEO, XLIV, 1947-50, fasc. 1, p. 46, lequel dresse cependant la liste des traits communs à la langue d'Aśoka et à la langue des jaina, mais conclut que ces faits sont trop isolés pour permettre d'identifier les deux dialectes.

[14] S. Lévi, *Observations sur une langue précanonique du bouddhisme*, JA, 1912, p. 495-514.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'étude de certains termes techniques du vocabulaire bouddhique, a été amené à poser une « langue précanonique » du bouddhisme rédigée dans un dialecte magadhien plus avancé que la langue de la chancellerie aśokéenne et marqué de quelques traits originaux : l'apparition d'un *l* à la place du *r* sanskrit dans *Lāghula* (pour *Rāhula*), la sonorisation de l'occlusive sourde intervocalique et le maintien de la semi-voyelle palatale dans un mot comme *adhigicya* en face du skr. *adhikṛtya* et du pāli *adhikicca* [15].

Ces constatations ont permis à S. Lévi d'éclairer l'étymologie de plusieurs termes techniques de formation obscure, telles les catégories de fautes cataloguées dans le Prātimokṣa : les *pārājikā dharmāḥ* du skr. et du pāli proviendraient de **pārācika* « péchés éloignant (*parāc-*) de la communauté » ; les *saṅghāvaśeṣa* du skr., *saṅghādisesa* du pāli, dériveraient de **saṅghātiśeṣa* « péchés laissant au délinquant un reste (*avaśeṣa* ou *atiśeṣa*) de vie en communauté » ; les *pācittiya* du pāli, *prāyaścittika* ou *pāyantika* du skr., proviendraient de **prākcittika* « péchés commis antérieurement (*prāc-*) à toute réflexion ».

Poursuivant les recherches en ce domaine, Lüders a laissé dans ses papiers d'importantes notes qui viennent d'être publiées à titre posthume par E. Waldschmidt dans un ouvrage intitulé *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons* (Berlin, 1954) [16]. On y trouve une description très poussée de la « Vieille ardhamāgadhī bouddhique » considérée par Lüders comme la langue du canon primitif des écritures.

L'ouvrage débute par l'étude de deux phénomènes caractéristiques du parler oriental, mais attestés sporadiquement dans les textes boud-

15 Mais l'équation *adhigicya* = *adhikṛtya* n'est qu'une hypothèse philologique. « Ne peut-on donc, s'appuyant sur AMg *vigiṃc-* et ses correspondants modernes, comprendre la phrase où se trouve *adhigicya* non pas comme « le sermon à Lāghula prêché par le bienheureux Buddha en prenant comme point de départ le mensonge », mais « en repoussant le mensonge »? En même temps que le problème touchant le radical du mot serait résolu, serait écarté le problème du suffixe *-ya* du gérondif. Il ne resterait plus d'exceptionnel au point de vue phonétique que le *gh* du nom de personne *Lāghula-* inclus dans le titre du *dhammapaliyāya* » (J. Bloch, *Trois notes*, BEFEO, XLIV, 1947-50, fasc. 1, p. 48-50).

16 Sur cet ouvrage, les comptes rendus de V. Pisani, OLZ, 1955, p. 403-404; D. S. Ruegg, JA, 1955, p. 260-264.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhiques pāli et sanskrits. C'est en premier lieu le maintien de *-e* dans le vocatif pluriel *bhikkhave* (pour *bhikkhavo*), les locutions comme *seyyathā* (pour *tadyathā*), *yebhuyyena* (pour *yad-bhūyaḥ*), de très nombreux nominatifs singuliers en *-e* (*ke ca chave sigāle ke pana sīhanāde,* dans *Dīgha,* III, p. 25) et nominatifs pluriels en *-āse* (*ye keci buddhaṃ saraṇaṃ gatāse,* dans *Dīgha,* II, p. 255 ; *Saṃyutta,* I, p. 27). C'est en second lieu le maintien de l'*l* oriental là où le sanskrit et le pāli devraient présenter normalement un *r* : *agalu* (pour *agaru*), *antalikkha* (pour *antarīkṣa*), *Isigili* (pour *Ṛṣigiri*), etc.

Suit un chapitre sur la phonétique de la langue du canon primitif. Elle se caractérise par la faiblesse des occlusives intervocaliques. Les occlusives sourdes deviennent sonores ou s'amuissent en *ya-śruti* : *k* devient *g* dans *eḷamuga* (pour *eḍamuka*) ; *k* devient *ya* dans *dhaṅiya* (à côté de *dhanika*) ; *t* devient *d* dans *yādeti* (pour *yātayati*) ; *p* devient *v* dans *vyāvaṭa* (pour *vyāpṛta*).

En position intervocalique, les occlusives sonores disparaissent : *g* tombe dans *sārāṇīya* (de **saṃrāgaṇīya*) ; *j* tombe dans *niya* (pour *nija*) ; *d* tombe dans *sampāyati* (pour *sampādayati*).

Même faiblesse en ce qui concerne les groupes de consonnes, qui s'adoucissent ou s'assimilent : *kkh* devient *ggh* dans *sagghati* (pour *sakkhati* de *śakṣyati*) ; *nd* et *ny* s'assimilent en *nn* dans *Channa* (pour *Chanda*), *sammannati* (pour *saṃmanyate*).

Des considérations sur la flexion nominale dans le canon primitif terminent l'étude de Lüders. Dans les thèmes en *-a* il relève des ablatifs singuliers en *am* (au lieu de l'*ā,* normal en pāli), par exemple dans la stance 314 du *Dhammapada : akataṃ dukkataṃ seyyo* à traduire « l'inaction est meilleure que la mauvaise action » ; des accusatifs pluriels en *-am* (au lieu de l'*e,* normal en *pāli*), par exemple dans la stance 87 du *Dhammapada* : *kaṇhaṃ dhammaṃ vippahāya,* à traduire par un pluriel « ayant rejeté les mauvais Dharma » ; des locatifs pluriels en *hi* (au lieu de *su,* normal en pāli) dans les stances du *Vinaya,* II, p. 110, et de l'*Aṅguttara,* II, p. 72 : *Virūpakkhehi me mettaṃ mettaṃ erāpathehi me,* à traduire : « j'ai de l'amour pour les Virūpakkha, j'ai de l'amour pour les Erāpatha », etc. Dans la déclinaison des participes présents, à côté des formes normales en *nt,* on trouve des formes sans *nt* : par exemple dans *sampajāno* « le connaisseur » *passo* « le voyant », etc.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il semble bien que, dans l'idée de Lüders, toutes les caractéristiques relevées par lui, appartiennent à un seul et même dialecte oriental, la vieille ardhamāgadhī du canon primitif très voisine de la māgadhī connue, mais s'en distinguant par l'emploi de *s* au lieu de *ś*. Cependant on peut se demander si ces caractéristiques ne relèvent pas de plusieurs dialectes orientaux.

Dans la langue de la chancellerie aśokéenne, comme en pāli, les trois sifflantes indo-aryennes *ś*, *ṣ* et *s*, demeurées distinctes en sanskrit et dans les édits aśokéens du Nord-Ouest, sont confondues dans une seule et même sifflante dentale *s*. Cependant l'existence de *ś* dans les parlers orientaux est attestée à la fois par les documents en pure māgadhī et māgadhī dramatique, et par les vieilles inscriptions brāhmī de l'époque Maurya. Ainsi, à la différence de l'inscription du reliquaire de Piprāwā (Lüders, 931) qui remplace le *ś* par *s* dans *salilanidhane* (pour *śarīranidhāne*), une inscription de Rāmgaṛh au Ghota-Nagpur (Lüders, 921) rend la sifflante dentale primitive par un *ś* dans *devadaśikyī* « servante du temple » et *balanaśeya* « habitant de Vārāṇasī ». La langue orientale doit donc s'être présentée à date ancienne sous deux aspects différents au moins. Et ceci n'est pas en faveur de l'homogénéité de la vieille ardhamāgadhī de Lüders. Ce n'est donc pas sans raisons que Lin envisageait l'hypothèse d'une multiplicité de langues primitives du bouddhisme [17].

Ce sont les anomalies rencontrées dans les textes pāli et sanskrits qui ont permis à Lüders de reconstituer l'ancienne ardhamāgadhi. Celle-ci — et Lüders est le premier à le reconnaître — ne peut donc représenter en aucune manière le substrat *linguistique* du pāli.

Mais, selon Lüders, les textes en ardhamāgadhī auraient formé un canon primitif (Urkanon), substrat *littéraire* des canons pāli et sanskrit qui en seraient, partiellement au moins, la traduction ou l'adaptation. Cependant l'assertion n'est pas justifiée. Les pages que nous avons consacrées à la critique de la tradition conciliaire (p. 140-154) et à la formation des anciennes écritures du bouddhisme (p. 154-210) ont suffisamment montré qu'il ne fut question ni de canon ni de Tripiṭaka avant la fin de la période Maurya et que, même en ce qui concerne le canon pāli, les collections n'étaient pas closes avant l'époque de Buddhaghosa, au Ve siècle de notre ère.

17 Lin, AM, p. 227.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sans nous flatter de rencontrer l'adhésion, nous osons affirmer qu'il n'y eut pas de canon, magadhien ou autre, avant l'époque d'Aśoka. Il y eut des textes bouddhiques rédigés en un ou plusieurs parlers orientaux que les diascévastes des Tripiṭaka pāli et sanskrit ont utilisés dans la suite pour l'élaboration de leurs canons, mais ces textes, ou plutôt ces récitations — car il s'agit d'une publication orale et non écrite — témoignent seulement de l'existence d'une « langue précanonique du bouddhisme », selon l'heureuse expression de S. Lévi.

Le Pāli [18]. — La pālibhāsā est la langue des textes sacrés (*pāli*) du bouddhisme méridional. Employée d'abord dans l'Inde centrale puis confinée et conservée dans l'île de Ceylan, elle se répandit de là dans les divers royaumes qui se partagent encore aujourd'hui les deux tiers occidentaux de la péninsule d'Indochine. Le pāli est du « haut moyen-indien », un « vieux prākrit » dérivant du sanskrit, mais plus proche que ce dernier de la langue védique par toute une série de traits archaïques. Son emploi, pouvant remonter très haut dans le passé, s'est prolongé jusqu'à l'époque moderne, mais s'est pratiquement limité à l'expression de la pensée religieuse du bouddhisme. Il n'a donc point la souplesse du sanskrit qui s'est prêté aux exigences des genres littéraires les plus variés. Sur le plan linguistique, il ne s'est guère renouvelé, se bornant à éliminer les archaïsmes et à trahir, çà et là, des influences orientales (« magadhismes »), singhalaises, dravidiennes, mais surtout sanskrites.

Bien que les plus anciens textes pāli, ceux du canon bouddhique, n'aient été conservés qu'à Ceylan, personne ne songe à chercher dans l'île le berceau du pāli. Il est sûr que la langue provient du

[18] Pour le pāli, relevé des grammaires et des dictionnaires, dans M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, 2 vol., Heidelberg, 1951. — Magistrale description linguistique du dialecte, dans L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 75-78. — Sur la question, tant discutée, du berceau du pāli, bibliographie, dans M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II, p. 601-605; depuis, R. Siddhartha, *Origin and Development of Pāli language*, Buddhistic Studies, Calcutta, 1931, p. 641-656; A. B. Keith, *The Home of Pāli*, ibid., p. 728-748; Id., *Pāli, the Language of the Southern Buddhists*, IHQ, I, 1925, p. 501-517; S. V. Viswanatha, *Derivation of Pāli*, IHQ, VII, 1931, p. 377-379; H. C. Seth, *Note on the Origin of Pāli*, Nagpur Univ. Journal, II, 1936; G. B. Bagchi, *The Origin and Home of Pāli*, IC, III, 1936, p. 777-780.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

continent indien, mais l'habitat n'est pas encore déterminé avec certitude. On a fait valoir des arguments en faveur du Magadha (Buddhaghosa, Windisch, Geiger), du Kaliṅga (Oldenberg), de Taxila (Grierson), du Vindhya (Konow), de la région d'Ujjayinī (Westergaard, Kuhn, Franke) ou de Kauśāmbī (Przyluski).

La multiplicité des hypothèses s'explique par le caractère composite du pāli qui permet de le rapprocher tour à tour des parlers locaux les plus distancés. Le mélange dialectal se manifeste surtout dans la phonétique. A la voyelle *ṛ* du sanskrit répondent, sans loi fixe, les substituts les plus variés : *i* dans *tiṇa* (pour *tṛṇa*), *a* dans *kata* (pour *kṛta*), *u* dans *uju* (pour *ṛju*), et quelquefois, outre la voyelle qui se développe, la lingualisation sous forme de *r* consonne : *iru* (pour *ṛc*). — Le groupe sanskrit *ry*, quand il ne demeure pas tel quel, est susceptible d'insérer un *i* (*ariya* = *ārya*), ou de s'assimiler en *yy* (*ayya* = *-ārya*), en *ll* (*pallaṅka* = *paryaṅka*), ou de subir une métathèse qui met le *y* en contact avec la voyelle précédente avec laquelle il se contracte (*acchera* = *āścarya*). — A l'initiale, le groupe *kṣ* donne *kh* (*khetta* = *kṣetra*) ; à l'intérieur d'un mot, *kkh* (*cakkhu* = *cakṣus*), *kk* (*ikka* = *ṛkṣa*) ou *cch* (*accha* = *ṛkṣa*). — Détail curieux, il n'est pas rare qu'un sens spécifique se soit attaché aux choix du traitement : à *mṛga* correspond *maga* « animal sauvage » et *miga* « gazelle » ; à *vṛddhi*, *vaḍḍhi* « succès » et *vuddhi* « accroissement » ; à *kṣaṇa*, *khaṇa* « moment » et *chaṇa* « festival » ; à *artha*, *aṭṭa* « procès » et *attha* « chose », etc.

Le caractère composite du pāli permet donc les rapprochements les plus divers avec d'autres prākrits :

1. Ainsi qu'on l'a vu plus haut [19], la tradition singhalaise adoptée par quelques historiens voit dans la māgadhī du bassin gangétique oriental la base linguistique du pāli. Mais cette théorie est insoutenable parce que le pāli ne partage pas, ou ne partage qu'exceptionnellement, les traits caractéristiques de la māgadhī : changement de *r* en *l*, de *-aḥ* en *e*, et avec les réserves formulées plus haut, le passage en certaines régions des trois sifflantes *ś*, *ṣ* et *s* à *ś*.

2. Arguant à la fois de la fréquence des rapports entre l'île de Ceylan et la côte orientale, et d'une vague ressemblance entre l'inscription du roi Aira Mahāmeghavāhana trouvée à Khaṇḍagiri

19 P. 614-615, 617.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et les textes pāli, H. Oldenberg [20] a avancé l'hypothèse que le pāli est la langue du Kaliṅga. B. Barua [21] qui a édité et étudié en détail les vieilles inscriptions brāhmī des grottes d'Udayagiri et de Khaṇḍagari au Kaliṅga affirme catégoriquement que leur langage est le pāli et rien d'autre que le pāli. Cependant ces inscriptions partagent avec l'ardhamāgadhī des caractéristiques étrangères à la norme pāli : le maintien du *ḍ* cérébral au lieu du *l* dans *kaḍāra* (= pā. *kaḷāra*), *taḍāga* (= pā. *taḷāka*) et *veḍuriya* (= pā. *veḷuriya*) ; la sonorisation de l'occlusive sourde en position intervocalique dans *padhame* (= pā. *paṭhame*), *saṃghāta* (= pā. *saṃkhāta*) et *taḍāga* (= pā. *taḷāka*) ; enfin l'emploi des absolutifs en *-tā* (au lieu de *-tvā*) dans *acitayitā*, *ghātāpayitā*, etc.

3. G. Grierson et S. Konow [22] ont décelé des similitudes entre le pāli et la paiśācī, dialecte parlé, selon le premier, dans la région du Nord-Ouest ; selon le second, autour des monts Vindhya. Grierson considère le pāli comme la forme littéraire du parler māgadhī utilisé comme *koinè* au Kekaya et comme langue savante à la vieille université de Takṣaśilā ; Konow cherche dans les Vindhya l'origine de la paiśācī et du pāli. Parmi les points de contact entre les deux langues, on peut relever la sonorisation des occlusives sourdes, le maintien des consonnes intervocaliques, le recours à l'épenthèse (*bhāriya*, *sināna*), le changement de *jñ*, *ṇy* en *ny* en *ññ*, le maintien du *y* intervocalique, le nominatif en *-o* des thèmes en *-a*, la conservation du *r*. Mais ces similitudes, étant partagées par d'autres prākrits encore, ne suffisent guère à établir une connexion étroite entre pāli et paiśācī.

4. R. O. Franke [23] s'est attaché à dresser les listes des concordances et des divergences entre le pāli et les prākrits occidentaux du Nord-Ouest (Gandhāra), du Madhyadeśa (Mathurā), de l'Ouest (Kāthiāwār) et du Sud-Ouest (Junnar et Nāsik). Il en conclut que le dialecte qui est à la base du pāli devait se situer au sud ou au sud-est de l'aire d'extension de l'écriture kharoṣṭhī (berceau des

[20] H. Oldenberg, dans son édition du *Vinaya Piṭaka*, I, p. L sq.

[21] B. Barua, *Old brāhmī Inscriptions in the Udayagiri and Khaṇḍagiri Caves*, Calcutta, 1929, p. 157-169.

[22] G. Grierson, *Bhandarkar Comm. Vol.*, p. 117-123 ; St. Konow, ZDMG, LXIV, 1910, p. 114 sq. ; JRAS, 1921, p. 244 sq., 424 sq.

[23] R. O. Franke, *Pāli und Sanskrit*, Strassburg, 1902.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

prākrits du Nord-Ouest), au sud de Mathurā et peut-être aussi de Sāñcī et de Bhārhut, à l'ouest ou sud-ouest des prākrits orientaux, à l'est de Girnār et au nord de Nāsik. Il suggère, comme berceau probable du pāli, la région s'étendant entre le Vindhya occidental et central, plus précisément Ujjayinī. Reprenant des arguments déjà développés par N. L. Westergaard et E. Kuhn [24], il rappelle que, selon la tradition bouddhique, Aśoka, avant son accession au trône du Magadha, fut vice-roi d'Ujjayinī, que son épouse, la mère de Mahinda, était originaire de Cetiyagiri près de Sāñcī, et que Mahinda lui-même y vécut dans sa jeunesse avant son départ pour Ceylan où il devait introduire la littérature pāli.

5. Nous avons examiné plus haut (p. 338-339) la valeur de la tradition relative à Mahinda et à ses pérégrinations. Cependant il n'est pas douteux que, de tous les dialectes aśokéens, celui de l'édit de Girnār soit le plus proche du pāli. Parmi les isoglosses, plus remarquables par leur nombre que par leur nature, il suffira de relever ici le traitement de *u* en *a* dans *garu* (pour *guru*) et de *u* en *o* dans *kho* (pour *khalu*) ; le remplacement de la voyelle *ṛ* par *a, i,* ou *u* ; le maintien du *ṇ* au moins dans les thèmes (Girnār : *gaṇanā,* mais *mitrena*) ; le changement de *bh* en *h* dans les instrumentaux comme *bahūhi* (pour *bahubhiḥ*) et certaines formes du verbe être comme *hoti* (pour *bhavati*) ; le passage à *s* des trois sifflantes : *pasu* (pour *paśu*), *dosa* (pour *doṣa*) ; l'abrégement des voyelles longues nasalisées, notamment au génitif pluriel : *bhūtānam* (pour *bhūtānām*), *yesam* (pour *yeṣām*) ; dans la déclinaison des thèmes en *-a,* le nominatif singulier en *-o,* l'ablatif en *-ā,* le locatif en *-e* ou en *-mhi,* l'accusatif pluriel en *-e* ; dans la déclinaison des thèmes en *-an,* certains cas obliques en *ñ* (instrumental *rāññā* en pāli, *rāñā* à Girnār ; génitif *rañño* en pāli, *rāño* à Girnār) ; dans le démonstratif *idam,* le nominatif *ayam* pouvant fonctionner comme féminin aussi bien que comme masculin ; la 3e personne du singulier de l'optatif actif en *-e* ou en *-eyya,* de l'optatif moyen en *-tha* (par opposition au skr. *-ta*).

On a vu dans un chapitre précédent (p. 452-454) à quel point les inscriptions en prākrit monumental de Bhārhut et de Sāñcī se rapprochaient du pāli avec lequel elles ont en commun des ablatifs

24 N. L. Westergaard, *Über den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte,* p. 47 ; E. Kuhn, *Beiträge zur Pāli-Grammatik,* Berlin, 1875, p. 9.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

singuliers en *-āto* (e. g. *Vāḍivahanāto, Kurarāto, Arapānāto, Bhogavaḍhanāto, Pokharāto*), terminaison attestée également à Nāsik (*khetāto*) et à Mathurā, mais complètement absente des inscriptions d'Aśoka. La caractéristique dominante de Bhārhut et de Sāñcī est l'absence totale de ces magadhismes qui infectèrent dans une notable mesure les textes pāli et même les inscriptions du Nord-Ouest et de l'Inde Centrale.

De tout ce qui précède, et sans vouloir surestimer la valeur de points de comparaison fournis par un matériel épigraphique dispersé, mal daté et mal orthographié, on peut conclure que ni la māgadhī ni l'ardhamāgadhī ne constituent la base linguistique du pāli, et que le berceau de celui-ci — si l'on peut parler de berceau pour une langue aussi composite — est à chercher parmi les prākrits occidentaux, du côté de l'Avanti avec prolongement au Kāthiāwār. Les magadhismes parsemant les textes pāli proviennent sans doute de récitations bouddhiques en dialectes magadhiens utilisées plus ou moins servilement par les premiers rédacteurs du Tipiṭaka pāli.

6. Si cette conclusion est justifiée, il faut se demander vers quelle date les auteurs du Tipiṭaka, travaillant sur prototypes magadhiens, ont fourni le gros de leur effort. Est-ce longtemps avant l'arrivée des missionnaires bouddhiques à Ceylan, où ils apportaient l'ébauche du canon pāli, ou à une date relativement proche de cet événement?

La question est délicate et l'on hésite à s'engager sur un terrain aussi dangereux.

D'une part, l'enseignement oral du pāli peut remonter fort haut : « Certains traits le rapprochent de la langue védique plutôt que de la langue classique. C'est ainsi qu'il présente comme instrumentaux des pronoms les formes *tehi* et *yehi* qui rappellent véd. *tebhis* et *yebhis*, l'infinitif en *-tave* en regard de l'infinitif classique en *-tum*; l'absolutif en *-tvāna* remonte à un autre type que celui du sanskrit commun en *-tvā*; des formes comme *idha* ou *sabbadhi* paraissent antérieures même au védique ». En outre « dans le raisonnement et la prédication, les attaches stylistiques sont nettes avec la prose védique, en particulier avec celle des Upaniṣad » [25]. Ceci donnerait à penser que, dès les origines bouddhiques, alors que la récitation primitive au Magadha devait normalement se faire sur la base

[25] L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 76-77.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'un dialecte oriental, elle a pu être doublée en Avanti, par les soins d'un Mahā-Kaccāyana et de son école, d'un enseignement oral en pāli.

En revanche, on doit reconnaître que la forme prise par cet enseignement dans les textes pāli les plus anciennement attestés (*Sīla, Pārāyaṇa, Aṭṭhakavagga, Pāṭimokkha* et *Nikāya*) témoigne d'un état linguistiquement et morphologiquement plus avancé que les inscriptions aśokéennes du Nord-Ouest et même de Girnār. Et ceci permettrait de conclure que les textes pāli *connus* représentent une codification de la parole du Buddha à un stade plus récent, post-aśokéen. De la même manière, l'ardhamāgadhī du canon jaina représente, semble-t-il, un état linguistiquement plus avancé que celui qu'on attendrait de la date du Mahāvīra (VIe-Ve siècles a. C.).

On se bornera ici à relever dans les inscriptions d'Aśoka quelques archaïsmes d'ordre phonétique et syntactique qui les situent à un stade linguistique plus ancien que les textes pāli :

1. Les édits de Shāhbāzgaṛhī et de Mānsehrā maintiennent les trois sifflantes primitives que le pāli ramènera à *s*. S'il leur arrive de remplacer la voyelle *ṛ* par un *a*, un *u* ou un *i*, comme en pāli, ils la conservent le plus souvent sous sa forme consonantique de liquide appuyée sur voyelle : *ra* dans *grahastha* (pā. *gahaṭṭha*), *ri* dans *driḍha* (pā. *daḷha*), *ir* dans *kirṭa* (pā. *kata*), *ru* dans *śruneyu*. La liquide *r* est généralement maintenue en combinaison avec la voyelle précédente : *dhrama* (pā. *dhamma*), *draśana* (pā. *dassana*) ; ou avec la consonne suivante : *vagra* (pā. *vagga*), *athra* et *aṭhra* (pā. *attha*), *savra* (pā. *sabba*). Enfin des groupes de consonnes que le pāli ne manque jamais d'assimiler sont maintenus : *kṣ* dans *akṣati, kr* dans *atikratam, gr* dans *agra, dr* dans *khudrakena, dhr* dans *dhruva*, etc.

2. Girnār, souvent si proche du pāli, s'en distingue cependant par un nombre considérable d'archaïsmes. Devant deux consonnes, il maintient souvent la voyelle longue : *ātpa* (skr. *ātma-*, pā. *atta*), *asamāta* (skr. *asamāpta*, pā. *asamatta*). Il n'assimile pas sans réserve tous les groupes de consonnes puisqu'il maintient *tr* à côté de *t* (*trī* ou *tī, tatra* ou *tata*), *pr* à côté de *p* (*prāṇa* ou *pāṇa*), *vy* à côté de *v* dans les adjectifs verbaux en *-tavya* ou *-taya*. Le groupe *st* demeure dans *asti, nāsti, hasti;* mais *st* se change en *sṭ* dans *sṭitā*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

3. Une étude récente de M. L. Renou [26] sur l'évolution des composés nominaux en sanskrit prouve que l'archaïsme des inscriptions d'Aśoka par rapport aux textes pāli n'est pas seulement d'ordre phonétique, mais encore structurel. Dans l'emploi des composés nominaux, les édits se situent avant la révolution linguistique et ne contiennent guère que des composés bimembres. Au contraire « la prose pāli de type ancien est située nettement sur le plan nouveau, c'est-à-dire sur le plan des *Gṛhya-* et des *Dharma-sūtra* » [27], où l'ancienne structure bimembre cède la place à des combinaisons de plus en plus complexes, soit par insertion, soit par juxtaposition. L'auteur relève dans le *Dīgha*, I, p. 76, la combinaison *aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhaṃsanadhammo* (chose impermanente, ayant pour loi de s'user, de s'écraser, de se briser, de se démolir ».

Ainsi donc, du point de vue de l'évolution linguistique, le texte pāli se situe à un stade plus avancé que les édits d'Aśoka. Sa date relativement tardive expliquerait sa perméabilité à l'endroit des influences sanskrites, influences qui peuvent s'être manifestées très tôt, sans même attendre l'époque de Buddhaghosa que l'on soupçonne d'avoir « revisé les textes en considération d'une norme sanskrite » [28].

Le prākrit du Nord-Ouest. — On a vu plus haut (p. 320, 364-369) en quelles circonstances la propagande bouddhique, puissamment secondée par Aśoka et ses fonctionnaires, atteignit, entre autres régions, le Kaśmīra-Gandhāra, c'est-à-dire le Nord-Ouest de l'Inde. Dès la fin de l'époque Maurya, la région est pratiquement ralliée à la foi bouddhique.

Fidèles au conseil de leur maître et à une tradition déjà bien établie, les missionnaires bouddhiques fixés en cette région adoptèrent comme langue véhiculaire la forme du moyen-indien connu sous le nom de prākrit du Nord-Ouest ou encore de gāndhārī [29]. Ce parler fort étendu embrasse toute une série de documents tant religieux que profanes dont les principaux sont : 1. les édits aśokéens en écriture kharoṣṭhī

26 L. Renou, *Sur l'évolution des composés nominaux en sanskrit*, Bull. de la Société Linguistique de Paris, LII, 1956, p. 96-116.

27 Id., *ibid.*, p. 109.

28 J. Bloch, *L'Indo-Aryen*, p. 8.

29 Cf. H. W. Bailey, *Gāndhārī*, BSOAS, XI, 1946, p. 764-797.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Shāhbāzgaṛhī (Sh) et de Mānsehrā (M) [30]; 2. le *Dharmapada prākrit* (Dh) du manuscrit Dutreuil de Rhins, importé à Khotan vers l'époque chrétienne [31]; 3. la centaine d'inscriptions en kharoṣṭhī datant en gros de l'époque kuṣāṇa [32]; 4. les documents de Niya, écrits sur bois, sur cuir ou sur soie, datant du IIIe siècle, découverts à Cad'ota et représentant le langage officiel de Krorayina, capitale du royaume Chan-chan en Sérinde méridionale [33]; 5. de nombreux mots d'emprunt recueillis dans les textes d'Asie Centrale en khotanais, koutchéen et agnéen, ainsi que dans les versions tibétaines et chinoises de textes bouddhiques du Nord-Ouest, tel le *Tch'ang-a-han* (T 1), traduction du *Dīrghāgama* des Dharmaguptaka.

L'aire du prākrit du Nord-Ouest coïncide avec l'Udīcya qui, au dire du *Kauśitakī Brāhmaṇa* (VII, 6) fut, mieux que le centre, l'est ou le sud, la région du beau parler : « C'est au nord que le

30 Voir une étude linguistique de ces deux édits dans E. Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, Oxford, 1925, p. LXXXIV-XCIX, et l'introduction de J. Bloch à son édition des *Inscriptions d'Aśoka*, P., 1950.

31 Éditions du manuscrit : E. Senart, *Le manuscrit kharoṣṭhī du Dhammapada; Les fragments Dutreuil de Rhins*, JA, s. 9, t. XII, 1898, p. 193-308, 545 sq.; B. Barua et S. Mitra, *Prākrit Dhammapada*, Calcutta, 1921; H. W. Bailey, *The Khotan Dharmapada*, BSOAS, XI, 1945, p. 488-512. — Études diverses : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 14 mai 1895 et 15 avril 1898; E. Senart, OC, XI, P., 1897, p. 1 sq.; G. Bühler, *On the Origin of the Indian Brahma Alphabet*, 2e éd., Strassburg, 1898, p. 122 sq.; H. Lüders, *Bemerkungen zu dem Kharoṣṭhī-Manuskript des Dhammapada*, NGGW, 1899, p. 474-494; T. W. Rhys Davids, *The Gosinga Kharoṣṭhī Manuscript*, JRAS, 1899, p. 426 sq.; *Buddhist India*, L., 1903, p. 128; R. O. Franke, *Zum Manuskript Dutreuil de Rhins*, ZDMG, LX, 1906, p. 477-511; J. Bloch, *Le dialecte des fragments Dutreuil de Rhins*, JA, 1912, p. 331-337; St. Konow, *Bemerkungen über die Kharoṣṭhī-Handschrift des Dhammapada*, Festschrift Windisch, 1914, p. 85 sq.; *Remarks on a Kharoṣṭhī Inscription from the Kurram Valley*, IS, p. 53-67; *Note on the Ancient North-Western Prākrit*, ISS, p. 603-612; P. K. Mukherjee, *The Dhammapada and the Udānavarga*, IHQ, XI, 1935, p. 741-760

32 Éditées par St. Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, Calcutta, 1929.

33 A. M. Boyer, E. J. Rapson, P. S. Noble, *Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, 3 vol., Oxford, 1920-29; T. Burrow, *A translation of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, L., 1940. — Voir encore P. S. Noble, *A Kharoṣṭhī Inscription from Endere*, BSOS, VI, 2, p. 445-455; T. Burrow, *The Dialectic Position of the Niya Prākrit*, ISS, p. 419-435; *The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge, 1937; *Further Kharoṣṭhī Documents from Niya*, BSOS, IX, p. 111-124.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

langage est usé avec le plus de discernement : on se rend au nord pour y apprendre le langage et on aime entendre parler celui qui en provient ». C'est là en effet que l'occupation aryenne exerça sa pénétration la plus profonde. Mais le prākrit juxtaposé au sanskrit classique n'est pas régi par les mêmes normes : il dut au cours de sa longue histoire présenter, sur le vaste domaine qu'il recouvrit, des différenciations dialectales dont les documents à notre disposition ne fournissent qu'une vague idée. De par sa position géographique, il subit l'influence des parlers voisins, de l'iranien oriental, voire même du tokharien. En revanche, il laissa des traces importantes dans le vocabulaire des langues d'Asie Centrale. Le lecteur consultera les nombreux et importants travaux que H. W. Bailey a consacrés à la question [34].

A vrai dire, les textes bouddhiques en prākrit du nord-ouest ne sont pas très nombreux : outre le *Dharmapada* on ne peut guère relever que quelques brèves citations dans l'une ou l'autre inscription kuṣāṇa, comme le reliquaire de Kurram (Konow, p. 155), ou le vase de Wardak. (Id., p. 170). Mais on peut croire qu'un certain nombre d'originaux ont disparu. La version chinoise du *Tch'-ang-a-han* (T 1) semble reposer sur un original en prākrit du nord-ouest, et il est probable que le *Milindapañha,* connu seulement dans ses recensions pāli et chinoises, fut composé primitivement au Penjab oriental, là où régnait le héros qu'il met en scène. Si ces originaux ont disparu, c'est vraisemblablement que la tradition manuscrite se situe à une époque assez tardive, au moment où le sanskrit bouddhique, de type mixte ou relativement pur, s'était déjà substitué au prākrit.

Le *Dharmapada* du manuscrit Dutreuil de Rhins n'en est que plus précieux. La plupart des sentences qu'il renferme ont leurs parallèles dans le *Dhammapada* pāli et les *Dharmapada* ou *Udānavarga* tibétain (Ched-du-brjod-paḥi-tshoms, éd. H. Beckh) et chinois (T 210-213), mais le classement est différent.

Les stances du *Dharmapada* sont l'expression de la sagesse indienne et universelle. Toutes ne sont pas d'origine bouddhique; beaucoup ont trouvé droit de cité dans les œuvres aussi dissemblables que les *Lois de Manu,* le *Mahābhārata,* les textes jaina ou la littérature nar-

[34] Voir ci-dessus, p. 538, en note.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rative (*Pañcatantra*, etc.) [35]. Il n'est pas un moine bouddhiste qui ne puisse les réciter par cœur. Dans ces conditions, il est impossible de déterminer le lieu exact où ces sentences sont apparues en premier lieu. Il est probable que certaines d'entre elles furent récitées en māgadhī comme en d'autres dialectes encore, mais l'existence d'un recueil magadhien, prototype du *Dhammapada* pāli et du *Dharmapada* prākrit, n'est pas prouvée.

Que la langue du manuscrit Dutreuil de Rhins soit bien le prākrit du Nord-Ouest, c'est ce que prouvent ses nombreux points de contact avec le parler des inscriptions en kharoṣṭhī : le traitement consonantique du *ṛ* voyelle en certaines positions : *pradhavi* à côté de *paḍhavi* (skr. *pṛthivī*) ; la faiblesse des occlusives sourdes intervocaliques : *sagarauḍa* pour skr. *saṃkārakūṭa*, *kṣiravaya* pour *kṣīrapāka*, *ghadhedi* pour *ghātayati*, *pave* pour *pāpe* ; la tendance à omettre l'anusvara ; la solidité relative des consonnes en groupe à *r* premier ou second : *artha* à côté de *atha*, *dharma* à côté de *dhama*, *pridipramoju*, *prañasa*, etc. ; le changement de *ṣy* en *ś* dans *manuśa* ; l'hésitation dans le traitement du groupe *kṣ*, tantôt maintenu avec signe diacritique (valeur *ṭṣ* ou *ṭṣh*) dans *kṣaya*, *kṣiravayo*, tantôt rendu par le *ch* occidental dans *bhichave*, *bhichati*, tantôt rendu par le *kh* oriental dans *bhikhu*, *khaṇo*, *pradimukhe*. On pourrait relever des coïncidences du même genre dans le domaine morphologique.

Il y a cependant de nettes différences entre le *Dharmapada* prākrit et les autres documents en provenance du Nord-Ouest. Conformément à l'usage sanskrit, les édits de Shāhbāzgaṛhī et de Mānsehrā, ainsi que les inscriptions kuṣāṇes, gardent intactes les occlusives précédées d'une nasale : *aṃtaram* (Sh), *viyaṃjanate* (M), *paṃca*, *mahaṃtasa*, *puyayaṃto* (Patika). Le *Dharmapada*, au contraire, sonorise les occlusives sourdes après chute de la nasale : *paga* (skr. *paṅka*), *paja* (skr. *pañca*), *aṇadara* (skr. *anantara*), *saḅaśu* (skr. *saṃpaśyan*), et, toujours après nasale, supprime ou réduit les occlusives sonores : *kuñaru* (skr. *kuñjara*), *daṇa* (skr. *daṇḍa*), *vinadi* (skr. *vindati*), *banha* (skr. *bandha*), *gamhira* (skr. *gambhīra*). M. J. Bloch [36],

35 Sur ces parallèles, voir L. de La Vallée Poussin, *Essai d'identification des gāthās et des udānas en prose de l'Udānavarga de Dharmatrāta*, JA, 1912, p. 311-330 ; R. O. Franke, *Dhamma-Worte*, Iena, 1923, p. 93-119.

36 JA, 1912, p. 331-337.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a constaté que ces phénomènes, qui contredisent et dépassent l'évolution générale du prākrit, se retrouvent dans certains dialectes de l'Inde moderne, notamment en penjabi et en sindhi. Ils sont d'ailleurs anciens dans ces dialectes, puisque les historiens d'Alexandre déjà transcrivaient Σάγγαλα le nom de la ville penjabienne qui est en sanskrit Śāṃkala ou Śākala.

D'autres caractéristiques encore confèrent à la langue du *Dharmapada* un aspect particulier. A côté du locatif bref en *-e* (parfois noté *i*), les inscriptions en kharoṣṭhī avaient un locatif de forme longue, en *-aspi* ou *-asi* à Shāḥbāzgaṛhī (*oradhanaspi, apakaraṇasi*), en *-a(m)mi* ou *-asi* dans les inscriptions kuṣāṇes (*gahami, hasasi*), en *-aṃmi* à Niya. Cet ablatif en forme longue manque dans le *Dh.* qui va jusqu'à le remplacer par le génitif : d'où *asmi loki parasayi* en regard du pāli *asmiṃ loke paramhi ca* « en ce monde et en l'autre ».

Dans les thèmes en *-a*, le nominatif singulier est à Shāhbāzgaṛhī tantôt en *-o* (*jano*), tantôt en *-a* par perte du visarga (*jana*), tantôt en *-e* (*jane*). Mais cet *-e* n'est pas un magadhisme car, dans les inscriptions *kuṣāṇes*, il se retrouve à l'ouest de l'Indus, Wardak excepté (à Peshāwār, *kue khaṇavide* pour *kūpaḥ khanapitaḥ*), la terminaison en *-o* (var. *-a*) étant de règle à l'est du même fleuve (à Taxila, *parichago* pour *parityāgaḥ*; *thuvo pratithavito* pour *stūpaḥ pratiṣṭhāpitaḥ*). Le *Dharmapada* prākrit ne comporte pas de nom. sg. masc. en *-e*, mais seulement en *-o*, *-a*, ou *-u* (*akrodhu aṇuvayasa vipramutu; kaeṇa savrudo bhikhu*) : pareille restriction le range dans la portion orientale (penjabienne) du prākrit du Nord-Ouest.

Enfin les inscriptions d'Aśoka ont l'absolutif en *-tu* (*śrutu* = skr. *śrutvā*), en *-ti* (*tiṭhiti* sur le présent *tiṣṭhati*, pour *sthitvā*) et en *-ya* (*saṃkhaya* pour *saṃkhyā*). Celui des inscriptions kuṣāṇes est en *-ta* (*karita* pour *kṛtvā*) et en *-ya* (*likhiya*). Mais le *Dharmapada* garde *kitva* (skr. *kṛtvā*, pā. *katvā*), *chitvana* (pā. *chetvāna*), et donne de même *nihai* (pā. *nidhāya*).

Les langues bouddhiques a la fin de l'ère ancienne. — Trois conclusions semblent se dégager des faits constatés jusqu'ici :

1. Jusqu'à une date que l'on peut fixer approximativement à la fin de l'ère ancienne, les bouddhistes ont transmis la parole du Buddha dans leurs dialectes locaux (*sakāya niruttiyā*), plus exactement dans les prākrits respectifs des auditeurs auxquels ils s'adres-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

saient. Nous ignorons le nombre exact des prākrits adoptés, mais il y a des traces, voire des documents, de trois d'entre eux :

a. Traces, dans les textes bouddhiques pāli et sanskrits, de récitations en une ou plusieurs variétés de māgadhī. L'édit de Bhābrā énumère quelques titres qui sont en māgadhī (ci-dessus, p. 256-259).

b. Récitations en pāli, prākrit composite, dont la base linguistique est à chercher dans un parler occidental, peut-être en Avanti avec prolongement jusqu'au Kāthiāwār.

c. Récitations en prākrit du Nord-Ouest et plus précisément du Penjab, dont le manuscrit Dutreuil de Rhins fournit un spécimen.

2. Dans la forme où nous les atteignons, les prākrits bouddhiques, d'aspect composite très prononcé, se situent tous à un stade linguistiquement plus évolué que les édits d'Aśoka dont ils se rapprochent respectivement.

a. Les māgadhismes relevés dans les textes bouddhiques par Lüders, Lévi et d'autres sont notoirement plus avancés que la langue dite de la chancellerie aśokéenne telle qu'elle apparaît dans les édits du bassin gangétique et du Kaliṅga.

b. Les édits du Nord-Ouest (Shāhbāzgaṛhī, Mānsehrā) et même ceux de l'Ouest (Girnār) présentent toute une série d'archaïsmes dont il n'y a plus de trace en pāli.

c. Dans le cadre de la gāndhārī du Nord-Ouest, la langue du manuscrit Dutreuil de Rhins fait figure de dialecte local, restreint à la région du Penjab.

Mais la prédication bouddhique a débuté antérieurement à Aśoka, de 218 ans selon la chronologie longue, de 100 ans selon la chronologie brève. Comment expliquer alors qu'elle se présente sous une forme linguistiquement plus évoluée que les prākrits aśokéens?

On dit parfois que la langue des édits était volontairement archaïsante, mais l'explication ne tient pas devant le témoignage formel d'Aśoka qui publia ses édits pour être compris de tout le monde, et non seulement des linguistes : « Ce texte de la Loi a été gravé sur l'ordre du roi ami des dieux, au regard amical. Il existe en abrégé, en moyen et en développé ... Car vaste est mon empire et j'ai fait graver beaucoup et ferai toujours graver beaucoup. Il y a là beaucoup de redites à cause du charme de certains sujets, pour que l'on s'y conforme » (Bloch, p. 133-134).

Les textes dont nous disposons ne reflètent donc pas l'état de la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

langue qui servit à la prédication du Buddha et de ses premiers disciples; ils représentent une codification à un stade plus récent. C'est là évidemment ce qui a autorisé les recherches d'un *Urkanon*. Cependant, bien que la propagande bouddhique soit antérieure de un ou deux siècles à Aśoka, la forme linguistique sous laquelle nous l'atteignons ne remonte pas plus haut que l'époque Maurya.

3. S'il y eut des récitations en māgadhī, en prākrit du Nord-Ouest et en pāli à l'époque Maurya, il n'est pas prouvé que les textes récités aient, dès cette époque, constitué un canon d'écritures.

Nous avons longuement étudié au chapitre II (p. 136-154) les traditions bouddhiques relatives à la spécialisation des récitateurs (*bhāṇaka*) et à la prétendue compilation des écritures au concile de Rājagṛha. Nous sommes arrivé à la conclusion que les données fournies sur l'étendue et le contenu de cette compilation sont contradictoires et partant apocryphes.

L'examen des langues bouddhiques ne plaide pas en faveur d'un canon primitif. Les quelques titres cités par l'édit de Bhābrā, les quelques traces de magadhismes dans les textes pāli et sanskrits ne suffisent pas à établir l'existence d'un *Urkanon* magadhien. Sans préjuger de découvertes à venir toujours possibles, il faut reconnaître que la seule existence du *Dharmapada* Dutreuil de Rhins ne permet pas, dans l'état actuel de l'information, de conclure à l'existence d'un canon en prākrit du Nord-Ouest. Quant au canon pāli, il ne fut définitivement constitué qu'au Ve siècle de notre ère : ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 164-165), les textes post-canoniques (*Milindapañha, Visuddhimagga, Aṭṭhakathā, Divyāvadāna*) sont les premiers à mentionner le *tipiṭaka* ou le *piṭakattaya*. Ce n'est pas avant l'époque des Śuṅga que les termes *peṭakin, pañcanekāyika* apparaissent sur les inscriptions de Bhārhut et de Sāñcī. Rappelons qu'il s'agit de termes vagues, semblant qualifier les religieux versés dans la doctrine bouddhique prise dans son ensemble.

Le sanskrit mixte[37]. — A côté de textes en prākrits divers, la littérature bouddhique a fourni des œuvres en sanskrit mixte, encore appelé « quasi-sanskrit », « langue des gāthā » ou « sanskrit hybride »,

[37] Sur le sanskrit mixte, on trouvera la bibliographie ancienne dans M. Winternitz, *Hist. of Indian Lit.*, II, p. 226; L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens ...*, p. 205; Lin, AM, p. 162-175. L'ouvrage capital est maintenant celui de F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit (Grammar, Dictionary, Reader)*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sorte de jargon juxtaposant des formes sanskrites à des formes prākrites.

Ces œuvres, qui ne comptent pas parmi les plus anciennes, remontent en gros aux premiers siècles de l'ère chrétienne et appartiennent au Petit comme au Grand Véhicule. On peut les ranger en deux groupes :

1. Les œuvres dont les vers et la prose sont pareillement en sanskrit mixte :

Le *Mahāvastu*, compilé par les Lokottaravādin de la secte mahāsāṃghika, a déjà fait l'objet de nombreuses études linguistiques : Éd. É. SENART, 3 vol., P., 1882-97, I, p. IV sq.; tr. J. JONES, 3 vol., L., 1949-56; III, p. XIV sq.; E. WINDISCH, *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895, p. 3, 41, 43; *Buddha's Geburt*, Leipzig, 1908, p. 144; *Die Komposition des Mahāvastu*, ASGW, XXVII, 1909, p. 476; H. OLDENBERG, *Studien zum Mahāvastu*, NGGW, 1912, p. 124; *Studien zur Geschichte des b. Kanon*, ibid., p. 156; HIÄN-LIN DSCHI, *Die Verwendung des Aorists als Kriterium für Alter und Ursprung b. Texte*, NAWG, 1949, p. 245-301.

Les *Bhikṣu-* et *Bhikṣuṇīprakīrṇaka*, dont un fragment est cité dans le *Śikṣāsamuccaya* (éd. BENDALL, p. 154-157) et dont on s'apprête à publier le manuscrit complet retrouvé au Tibet (L. RENOU, HLS, p. 209, n. 3).

Un court jātaka, publié par H. Kern en appendice à son édition de la *Jātakamālā*, Boston, 1891, p. 240-241.

Le *Kāraṇḍavyūha*. — La recension en prose, éditée par S. SĀMAŚRAMI, Calcutta, 1873, est hybride d'une manière analogue au Mahāvastu; la recension en vers, éditée par G. TUCCI, *La redazione poetica del Kār.*, Accad. di Torino, LVIII, p. 605-630, est en sanskrit presque classique. — Cf. P. Ch. MAJUMDER, *The Kār. : Its Metrical Version*, IHQ, XXIV, 1948, p. 293-299; C. RÉGAMEY, *Randbemerkungen zur Sprache und Textueberlieferung des Kār.*, Asiatica (Festschrift Weller), Leipzig, 1954, p. 514-527. Nouvelle édition en cours par les soins de M. Lalou et C. Régamey, qui utilisera les manuscrits de Touen-houang (cf. M. LALOU, *A Tun-huang Prelude to the Kār.*, IHQ, XIV, 1938, p. 198-200).

3 vol., New Haven, 1953. L'auteur a résumé ses vues dans *The Buddha and Language*, IHQ, XXXII, 1956, p. 129-135. Importants comptes rendus par L. RENOU, JA, 1953, p. 283-287 (cf. *Hist. de la Langue Sanskrite*, p. 220-222); J. FILLIOZAT, TP, XLIII, p. 147-171); E. WALDSCHMIDT, GGA, 1954, p. 92-100; F. WELLER, OLZ, 1955, p. 465; H. W. BAILEY, JRAS, 1955, p. 13-24; J. BROUGH, BSOAS, XVI, 1954, p. 421; W. BROWN, JAOS, 71, p. 167-168. Sur la métrique à appliquer au sanskrit hybride, H. SMITH, *En marge du vocabulaire sanskrit des bouddhistes*, Orientalia Suecana d'Upsala, II, 2-4, p. 119-128; III, 1, p. 31-35; *Analecta Rythmica*, ibid., XIX, 7, p. 1-17; *Retractationes Rythmicae*, Studia Orientalia Fennica, XVI, 5, p. 3-37.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. Les œuvres dont les vers seulement sont en sanskrit mixte, la prose étant en sanskrit généralement correct.

Lalitavistara, œuvre sarvāstivādin fortement teintée de mahāyānisme. — Éd. R. Mitra, Calcutta, 1877; S. Lefmann, Halle, 1902-08; F. Weller, *Zum Lal. Vist.*, I, *Ueber die Prosa des Lal. Vist.*, Leipzig, 1915; F. Edgerton, *The Aorist in Buddhist Hybrid Sanskrit*, JAOS, LVII, 1937, p. 16-34; Hiän-lin Dschi, *Die Verwendung...*, p. 263.

Saddharmasmṛtyupasthāna, œuvre du hīnayāna tardif. La partie versifiée, intitulée *Dharmasamuccaya,* a été éditée par Lin Li-kouang, I, P. 1946, et corrigée par D. R. Shackleton Bailey, JRAS, 1955, p. 37-54. En sanskrit presque correct, ces vers présentent cependant des affinités avec le moyen indien et les textes pāli (Lin, AM, p. 162-166).

Prajñāpāramitā. — La prose est sanskrite, mais un recueil de stances qui résume toute cette littérature est en hybride : cf. E. Obermiller, *Ratnaguṇasaṃcayagāthā,* Moscou-Leningrad, 1937. — Pour la *Vajracchedikā,* l'ancienne édition de M. Müller, Oxford, 1881, est maintenant remplacée par celle de E. Conze, Rome, 1957, qui utilise les fragments de Gilgit publiés dans G. Tucci, *Minor Buddhist Texts,* I. Rome, 1956, p. 172-192.

Saddharmapuṇḍarīka. — Il existe d'importantes variantes entre les diverses éditions publiées jusqu'ici : éd. H. Kern-B. Nanjio, St. Pétersbourg, 1908-1912 (recension népalaise); R. Hoernle, *Manuscript Remains,* Oxford, 1916, p. 132-166 (recension de Kašgar); U. Wogihara-C. Tsuchida, Tôkyô, 1934-35; W. Baruch, *Beiträge zum Saddharm.*, Leiden, 1938 (fragments de Gilgit); N. Dutt, Calcutta, 1952 (avec les lectures de Mironov). Il est faux que le Saddharm. ait été d'abord écrit en moyen indien et que l'hybride de ses gāthā soit une étape intermédiaire entre le sanskrit et le pāli : cf. L. Renou, *Introd. à Wackernagel,* p. 81, n. 281; p. 83, n. 286; N. Dutt, *Manuscripts of the Saddharm., their Linguistic Peculiarities,* IHQ, XXIX, 1953, p. 133-148. — Sur le parti à tirer des versions tibétaines, N. Simonsson, *Indo-tibetische Studien,* I, Uppsala, 1957.

Sukhāvatīvyūha. — Cf. A. Ashikaga, *The Sanskrit Text of the Gāthās in the Larger Sukh.*, Tōyō-gaku Ronsō, feb. 1952, p. 55-68; *The Sanskrit Text of Buddhastotra in the Sukh.*, Bukkyō-gaku Kenkyū, 8-9, juil. 1953, p. 1-8.

Recueil de l'Avataṃsaka. — Le *Gaṇḍavyūha* (éd. D. T. Suzuki-H. Idzumi, Kyōtō, 1934-36) se termine par 62 gāthā intitulées *Bhadracarīpraṇidhāna* (ibid., IV, p. 543). Elles ont fait l'objet d'une édition séparée par K. Watanabe, Leipzig, 1912. — Les stances du *Daśabhūmikasūtra* ont été éditées par J. Rahder-S. Susa, *The Gāthās of the Daśabhūmika-Sūtra,* The Eastern Buddhist, vol. V. n° 4; VI. n° 1, 1931-32; R. Kondō, *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram, revised and edited,* Tōkyō, 1936.

Somme du *Ratnakūṭa.* — Staël-Holstein, *Kāśyapaparivarta,* Shangai, 1926. Étude linguistique dans Lin, AM, p. 167-171. — *Rāṣṭrapālapari-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pṛcchā, éd. L. Finot, St.-Pétersbourg, 1901 (étude linguistique, p. XII sq.); J. Ensink, *The Question of Rāṣṭr.*, Zwolle, 1952 (étude linguistique, p. XIII sq.).

Samādhirājasūtra. — Éd. C. Régamey, *Three Chapters from the Samādhir.*, Varsovie, 1938 (étude linguistique, p. 14-19); éd. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, t. II, 3 parts, Srinagar, 1941-1953 (étude linguistique, part 1, p. V-XI).

Suvarṇabhāsottamasūtra. — Éd. H. Idzumi, Kyōtō, 1931; J. Nobel, Leipzig, 1937 (avec copieuses notes linguistiques). Voir aussi Lin, AM, p. 171-173.

Formes hybrides dans les recensions de l'*Udānavarga.* — Voir R. Pischel, *The Turfan-Recensionen des Dhammapada*, SBAW, 1908, p. 968-985; L. de La Vallée Poussin, *Documents sanskrits de la seconde collection A. Stein*, JRAS, 1912, p. 355-377; S. Lévi, *Textes sanskrits de Touen-Houang*, JA, 1910, p. 433-456; L'*Apramādavarga, Étude sur les recensions des Dharmapadas*, JA, 1912, p. 203-294; N. P. Chakravarti, L'*Udānavarga Sanskrit*, I, P., 1930. — Sur les différentes versions, P. K. Mukherjee, *The Dhammapada and the Udānavarga*, IHQ, XI, 1935, p. 741-760.

Nombreuses citations de gāthā en hybride, dans *Śikṣāsamuccaya*, éd. C. Bendall, St.-Pétersbourg, 1897-1902.

Cette liste est loin d'être exhaustive. On aura remarqué que la plupart de ces œuvres ont subi, par les hasards de la transmission, des changements notables. Le *Saddharmapuṇḍarīka* existe en trois recensions au moins provenant du Népal, d'Asie Centrale (Khotan) et du Kaśmīr (Gilgit), et les prākritismes sont les plus nombreux dans la recension du Khotan. De même, en ce qui concerne la *Vajracchedikā* et l'*Udānavarga*, la proportion des prākritismes par rapport au sanskrit accuse d'importantes variations selon les manuscrits ou fragments de manuscrits. Souvent des œuvres qui, sur la base d'éditions existantes, apparaissent en sanskrit correct s'avèrent hybrides si l'on étudie à fond la tradition manuscrite. C'est le cas notamment pour le *Kāraṇḍavyūha*. L'édition que préparent actuellement M. Lalou et C. Régamey relèvera quantité de prākritismes dont la vieille édition de Calcutta, publiée en 1873, ne permettait pas de soupçonner l'existence. Le degré de sanskritisation des textes en sanskrit mixte s'explique, en partie tout au moins, par les dispositions particulières propres à chaque scribe.

Dans une même œuvre les traits moyen-indiens ne sont pas partout également dosés. Les gāthā du *Mahāvastu* sont plus riches en prākritismes que les passages en prose. C'est sans doute qu'il était

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus difficile de les normaliser que de normaliser la prose. Cependant des formes moyen-indiennes comme la 3e personne du singulier de l'optatif en *-e* auraient pu être facilement sanskritisées en *-et* sans nuire à la métrique, et sont néanmoins conservées dans les gāthā.

L'appréciation des faits linguistiques se complique par les variations de style au sein d'une même œuvre. H. Oldenberg distingue deux dictions au moins dans le *Mahāvastu*. Le style B, le plus ancien et voisin du pāli canonique, abonde en verbes à un mode personnel, notamment en aoristes et en parfaits, manifeste une préférence marquée pour la particule de liaison *khalu*, et bâtit ses phrases sur des modèles stéréotypés comme *adrākṣīt ... dṛṣṭvā ca ... prasīde* et *ekānte asthāsi, ekāntasthitaḥ ... uvāca* : diction formulaire bien connue par les sources pāli. Le style A, plus récent, recourt de préférence à la diction nominale et favorise les composés longs ; l'emploi des verbes personnels se réduit et tend à se limiter au présent ; la particule de liaison *khalu* cède le pas à *dāni* appuyé sur une forme quelconque du pronom *ta-* ou l'un de ses dérivés.

Diverses hypothèses ont été émises sur l'origine du sanskrit mixte [38]. Ou bien l'auteur, croyant écrire le sanskrit qu'il possédait imparfaitement, a commis nombre de fautes ; ou bien celui qui écrivait en prākrit a cru trouver avantage à mêler au prākrit des formes sanskrites ; ou bien encore les auteurs ont eu scrupule à abandonner complètement le prākrit alors que le Vinaya les invitait à recourir aux dialectes locaux.

Mais il importe avant tout de se rendre compte que l'œuvre des écrivains n'a pas consisté à transposer en sanskrit mixte des originaux rédigés en prākrit, mais à écrire directement en sanskrit mixte, non sans utiliser les vocables et les tournures de phrase en usage dans les vieux textes canoniques.

Le sanskrit bouddhique du type mixte apparaît comme une étape sur la courbe descendante suivie par le prākrit durant les premiers siècles de l'ère chrétienne avant de disparaître au IIIe siècle dans l'Inde du Nord. Il faut insister avec M. Renou sur le fait que le sanskrit mixte n'est pas un phénomène strictement bouddhique, mais s'insère dans l'évolution générale de la langue indienne. De

[38] Elles sont discutées dans J. Mansion, *Esquisse d'une histoire de la langue sanskrite*, P., 1931, p. 105-109.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'hybride, non identique mais analogue, se retrouve dans les inscriptions (non toutes bouddhiques) des IIe et IIIe siècles, dans quelques œuvres techniques conservées fragmentairement et d'inspiration partiellement bouddhique, comme le fragment lexicographique dit de Weber, les sūtra de Bakhshāli, traitant de mathématiques, et le manuscrit Bower consacré à la médecine [39].

En faisant la part des lacunes de la documentation, l'histoire du sanskrit mixte en épigrapie se laisse deviner dans ses grandes lignes [40] :

1. Les prākrits inaugurés par les édits d'Aśoka, au IIIe siècle av. J.-C., s'imposent en épigraphie jusqu'à la fin de l'ère ancienne. Les inscriptions bouddhiques du stūpa de Bhārhut, de la vieille balustrade de Bodh-Gayā et des « Bhīlsa Topes » (Sāñcī, Sonārī, Satdhāra, Bhojpur, Andher), les inscriptions jaina d'Udayagiri et de Khaṇḍagiri sont toutes en prākrit. A cette règle générale ne font guère exception que trois inscriptions semblant remonter à l'époque Śuṅga : l'inscription sanskrite d'Ayodhyā qui cite Puṣyamitra et son sixième fils ou successeur (EI, XX, 1929, p. 57), deux inscriptions en sanskrit mixte de Pabhosā (Lüders, 904-905) se référant au règne d'Udāka, peut-être le cinquième roi Śuṅga.

2. Au cours des trois premiers siècles de l'ère chrétienne, le prākrit est fortement concurrencé par le sanskrit mixte, voire par le sanskrit. Mais l'importance de l'influence sanskrite varie selon les régions.

a. Le Dékhan reste fidèle à l'usage du prākrit. C'est le cas notamment dans les inscriptions de style bureaucratique et officiel des Śātavāhana et dans les inscriptions bouddhiques d'Amarāvatī (IIe s.) et de Nagārjunikoṇḍa qui sont en prākrit épigraphique teinté de paiśācī.

b. A leur tour, les inscriptions kuṣāṇa en alphabet kharoṣṭhī demeurent fidèles au prākrit du Nord-Ouest presque jusqu'à la fin. Cependant l'inscription no 21 du Musée de Peshāwār (Konow, p.

39 Cf. L. Renou, HLS, p. 220, en n.; *Introduction à Wackernagel*, p. 82, n. 286.

40 Id., *Introduction à Wackernagel*, p. 20, et 83, n. 288-295. — Sur les prākrits littéraires, R. Pischel, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*, Strassburg, 1900; S. Sen, *Comparative Grammar of Middle Indo-Aryan*, Calcutta, 1951. Sur les prākrits épigraphiques, M. A. Mehendale, *Historical Grammar of Inscriptional Prâkrits*, Poona, 1948 (et le compte rendu de J. Bloch, JA, 1949, p. 384).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

157), datée par l'éditeur de l'an 151-2 p. C., se termine par la formule sanskrite : *Daṇasya avaptir astu,* et l'inscription, plus récente encore, de Thor Ḍherai (Konow, p. 176) est presque du sanskrit.

c. C'est encore le prākrit qui domine très nettement dans les grottes, en majorité bouddhiques, de la côte occidentale et de la région de Bombay. A Nānāghāṭ (Lüders, 1112-1120), Bhājā (1078-1085), Kondāne (1071), Pitalkhorā (1187-1193), Junnar (1150-1183), Bedsā (1109-1111) et Kārli (1086-1108), le prākrit seul est attesté. Mais Nāsik fait exception en accordant une place modeste au sanskrit mixte (Lüders, 1131, 1136, 1137), voire même au sanskrit (1145).

Il y a à Nāsik cinq inscriptions d'Uṣavadāta, gendre du satrape Nahapāna qui régna, croit-on, de 19 à 125 p. C. Quatre (Lüders, 1132-1135) sont en prākrit, mais une 1131) est en sanskrit mixte.

Nāsik (Lüders, 1132), en prākrit : *Sidhaṃ rāṃño Kṣaharātasa kṣatrapasa Nahapānasa dīhitu Dīnikaputrasa Uṣavadātasa kuḍuṃbiniya Dakhamitrāya deyadhaṃmaṃ ovarako.*

« Succès! Cette cellule est don de Dakṣamitrā, épouse de Ṛṣabhadatta, fils de Dīnika, fille du roi Nahapāna, le kṣatrapa Kṣaharāta ».

Nāsik (Lüders, 1131), en sanskrit mixte : *Siddhaṃ rājñaḥ Kṣaharātasya kṣatrapasya Nahapānasya jāmātrā Dīnikaputreṇa Uṣavadātena ... dharmātmanā idaṃ leṇaṃ kāritaṃ imā ca poḍhiyo.*

« Succès! Par Ṛṣabhadāta, fils de Dīnika, beau-fils du roi Nahapāna, le kṣatrapa Kṣaharāta, inspiré par la religion, cette grotte a été exécutée, et ces citernes ».

Nāsik (Lüders, 1145), en sanskrit : *Deyadharmmo yaṃ upāsikāyā Mammāyā layanam.*

« Ce don religieux — une grotte — est de l'adepte laïque Mammā ».

A Kānheri, dont les grottes furent habitées jusqu'au IXe siècle, les inscriptions (Lüders, 984-1034) sont pour la grande majorité en prākrit, mais quelques-unes en sanskrit mixte (984, 1018) et en sanskrit (989-992, 994).

d. La situation linguistique est complètement renversée en Inde Centrale où les prākrits sont en nette régression. Sur les 133 inscriptions brāhmī de Mathurā recensées dans la liste de Lüders (n° 16-149), huit seulement sont en prākrit (n° 92, 93, 97, 100, 101, 103, 104, 117), les autres sont en sanskrit mixte, quelques-unes, assez rares, en sanskrit (cf. 111, 147-148). Les épigraphes contemporaines de Śrā-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vastī (918-919) et de Sārnāth (922-930) montrent que cet état de choses valait pour la partie orientale (gangétique) du grand empire kuṣān.

La plupart des inscriptions de Mathurā ne sont pas datées. Mais le sanskrit mixte s'y manifeste très tôt, dès la fin de l'occupation Śaka, puisque trois d'entre elles au moins (LÜDERS, 59, 82; EI, XXIV, 1938, p. 208) sont du règne du satrape Śoḍāsa, vassal d'Azès II (circa 5-19 p. C.). Voici le texte de la troisième, d'après la restitution de D. C. Sircar (JBRS, XXXIX, 1953, p. 48) :

1-5. ... ...
6. *Vasunā bhagava[to Vāsude]*
7. *vasya mahāsthāna[ke devaku]*
8. *laṃ toraṇaṃ ve[dikā prati]*
9. *ṣṭhāpitaṃ. Prīto [bha][vatu Vāsu]*
10. *devaḥ. Svāmi[sya][mahākṣatra]*
11. *pasya Śoḍā[sa][sya śāsanaṃ]*
12. *saṃvartayatam.*

« Par Vasu une chapelle, un portail et une balustrade ont été érigés dans la grande enceinte du Seigneur Vāsudeva. Que Vāsudeva soit content. Que l'autorité du seigneur, le grand satrape Śoḍāsa, se maintienne ».

Voici encore une inscription (LÜDERS, 925) en sanskrit mixte, particulièrement bien conservée, datant de l'an 3 du grand empereur kuṣān Kaniṣka (ca 130 p. C.) et qui se trouve au Musée de Sārnāth :

1. *Mahārajasya Kāṇiṣkasya saṃ 3 he 3 di 22*
2. *etaye purvaye bhikṣusya Puṣyavuddhisya saddhyevi-*
3. *hārisya bhikṣusya Balasya trepiṭakasya*
4. *Bodhisatvo chatrayaṣṭi ca pratiṣṭhāpiṭo*
5. *Bārāṇasiye Bhagavato caṃkame sahā māt[ā]*
6. *pitihi sahā upaddhyāyācerehi saddhyevihāri-*
7. *hi aṃtevāsikehi ca sahā Buddhamitraye trepiṭika-*
8. *ye sahā kṣatrapena Vanaspparena Kkarapallā-*
9. *nena ca sahā ca ca[tu]hi pariṣāhi sarvasatvanaṃ*
10. *hitasukhārtthaṃ.*

« En l'an 3 du grand roi Kaniṣka, le troisième [mois] de l'hiver, le vingt-deuxième jour, à la date [indiquée] ci-dessus, [un don] du moine Bala, maître en tripiṭaka, confrère du moine Puṣyavṛddhi, [don consistant en] une [statue du] Bodhisattva et une hampe avec

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parasol, a été érigé à Bénarès, au promenoir du Seigneur. Le [don est exécuté en collaboration] avec sa mère et son père, ses maître et tuteur, ses collègues et ses disciples, et la [nonne] Buddhamitrā versée dans le tripiṭaka, avec le satrape Vanasppara et Kharapallāna, et avec les quatre communautés, pour le bien et le bonheur de tous les êtres ».

La digression qui vient d'être consacrée à l'histoire du sanskrit mixte épigraphique et à sa nette victoire sur les prākrits en Inde gangétique aux premiers siècles de l'ère chrétienne n'était pas inutile, car c'est dans cette perspective que doit être situé le sanskrit mixte en littérature bouddhique.

Comme le remarque M. Renou [41], « l'hybride ne saurait être le fait d'auteurs peu cultivés qui auraient été inaptes à atteindre au sanskrit correct », mais d'auteurs maniant, souvent avec dextérité, une langue littéraire où le dosage du prākrit et du sanskrit était laissé à leur appréciation personnelle.

De même que les rédacteurs des inscriptions rédigeaient les épigraphes au mieux des fondations et des donations à commémorer, sans s'astreindre à d'autres règles que celles établies par l'usage, ainsi les auteurs du *Mahāvastu,* du *Lalitavistara* ou du *Saddharmapuṇḍarīka* ont écrit directement leurs œuvres en sanskrit mixte, sans s'inspirer, nécessairement et toujours, de modèles préexistants. Ils firent œuvre d'auteurs et non pas seulement de traducteurs ou d'adaptateurs.

Naturellement, lorsque le *Mahāvastu* cite au long le *sermon de Bénarès,* le *Mahāgovindasutta,* le *Dīghanakhasutta,* le *Mārasaṃyutta* et des passages entiers des *Khuddaka,* il se tient le plus près possible des anciens originaux mémorisés en prākrit; mais lorsqu'il relate un jātaka ou développe la vie du Buddha, il sait au besoin laisser libre cours à son inspiration propre.

C'est une vue de l'esprit par trop arrêtée de prétendre, avec M. Hiän-lin Dschi, que les œuvres bouddhiques en dialecte mixte et en sanskrit sont des transpositions plus ou moins parfaites du canon primitif rédigé en vieille ardhamāgadhī [42]. Même dans les parties anciennes [en style B] du *Mahāvastu,* il convient de distinguer ce qui est texte et ce qui est citation. Il est plus imprudent encore

[41] *Hist. de la langue sanskrite,* p. 222.
[42] Hiän-lin Dschi, *Die Verwendung des Aorists ...,* p. 295.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'affirmer, avec le même auteur, que « le prototype du *Saddharmapuṇḍarīka* et peut-être d'autres vieux ouvrages mahāyānistes fut rédigé en vieille ardhamāgadhī » [43]. C'est se condamner à priori — et l'auteur l'a bien vu — à localiser les origines du Mahāyāna au même endroit que celles du Hīnayāna, à savoir au Magadha. Il serait bien invraisemblable que toute la production littéraire des deux Véhicules remontât en principe au premier siècle du bouddhisme, et que les siècles suivants aient été frappés de stérilité. De plus, pour expliquer la filiation littéraire des textes sanskrits, il faudrait poser, entre eux et le prétendu canon primitif, toute une série d'intermédiaires. C'est ainsi que pour certaines parties du *Lalitavistara* et du *Saddharmapuṇḍarīka*, où la terminaison *-am* est remplacée par *-u*, Hiän-lin Dschi a tenté de prouver que ces textes n'ont pu revêtir leur forme actuelle à la suite d'une traduction exécutée directement sur le prototype oriental en vieille ardhamāgadhī, mais présupposent le stade intermédiaire d'une traduction en un dialecte du Nord-Ouest.

Compte tenu des inévitables variations de la tradition manuscrite, nous pensons pour notre part que les auteurs des textes en sanskrit mixte et en quasi-sanskrit ont composé leurs ouvrages à peu près dans la forme sous laquelle ils nous sont parvenus et que, si le prâkritisme est plus accusé dans les stances que dans la prose, le fait est dû avant tout à des raisons d'ordre littéraire.

Par leur vocabulaire technique, leurs tournures de phrase et même certaines formes grammaticales, ces textes sont très proches de la production canonique. On y trouve des passages, voire même des pages entières, qui ont des parallèles exacts en pāli. C'est que ces auteurs, passés maîtres en tripiṭaka, avaient la mémoire bourrée des vieux textes canoniques et que ceux-ci leur revenaient sans cesse aux lèvres. Pour ces virtuoses de la prédication, la transposition en sanskrit mixte ou en sanskrit bouddhique des formules prâkrites n'était qu'un jeu. Mais le poids de la tradition ne les réduisait pas au rôle de simples répétiteurs et ils pouvaient, le cas échéant, ajouter du nouveau à l'ancien.

Les linguistes s'interrogent sur la provenance du prākrit que les textes en hybride juxtaposent au sanskrit.

43 Id., *Die Umwandlung der Endung -am in -o und -u im Mittelindischen*, NGAW, 1944, p. 141. — Voir aussi E. Waldschmidt, GGA, 1954, p. 99.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans sa grammaire du Buddhist Hybrid Sanskrit, F. Edgerton, poursuivant un but pratique, a rangé dans les cadres traditionnels de la phonétique et de la morphologie la somme des hybrides rencontrés dans une vingtaine d'œuvres en sanskrit mixte. Il en résulte une multiplicité déconcertante, tant en ce qui concerne les changements phonétiques que l'emploi des désinences nominales et verbales. C'est ainsi que le nominatif masculin singulier des thèmes en *-a* peut revêtir des désinences *-o, -u, -ū, -a, -ā, -e* ou *-aṃ*, et que, pour les noms en *-i, -ī*, il y a jusqu'à 25 finales possibles de cas directs [44]. Le beau travail de M. Edgerton gagnerait à être complété par une série de grammaires descriptives basées sur chaque œuvre en particulier.

Pour Hiän-lin Dschi, le prākrit du *Mahāvastu* trahit son origine magadhienne par cinq traits « orientaux » au moins : les vocatifs masculins pluriels en *-āho* (*amātyāho*), la particule *yeva* à côté de *eva*; les première et troisième personnes de l'optatif singulier en *-ehaṃ* et *-eha* (*tiṣṭhehaṃ, dadeha*) à côté de *-eyaṃ* et *-eya*, le changement éventuel de *y* en *v* (*tāvo* pour *tāyo*; *-karāvo* pour *-karāyo*); les formes *hoti* et *hosi* du verbe être [45]. Mais, comme Edgerton l'a justement remarqué [46], ces phénomènes, qui se rencontrent ailleurs encore qu'en māgadhī, ne prouvent nullement l'origine orientale du prākrit hybride.

Plus intéressant est le relevé par Edgerton [47] des formations qui n'ont pas de répondant direct en moyen-indien : le locatif singulier des thèmes en *-a* en *-esmin, -esmiṃ*, ou *-esmi*; le cas direct féminin en *-āvo* (noms en *-ā*); les désinences verbales de troisième personne du pluriel en *-etsuḥ, etsu, -ire* et *-ure*; l'absolutif en *-i*; des formes verbales comme *sthihati* (pour *tiṣṭhati*), *abhūṣi* (pour *abhūt*), *gaṃsati* (pour skr. *gamiṣyati*), etc.

De cet état de choses, Edgerton [48] conclut : 1. qu'il n'y a pas de raison de croire que le prākrit principalement sous-jacent au sanskrit bouddhique hybride ait été un dialecte oriental; 2. que, comme dans

[44] F. Edgerton, *o.l.*, p. 49-50 (pour les thèmes en *-a*); p. 69-70 (pour les thèmes en *-i*).

[45] Hiän-lin Dschi, *Die Verwendung des Aorists ...*, p. 269-271.

[46] F. Edgerton, *o.l.*, p. 3-4.

[47] Id., *ibid.*, p. 12-13.

[48] Id., *ibid.*, p. 11.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le cas du pāli, il n'y a pas de raison de mettre en doute l'unité dialectale essentielle de ce même prākrit.

Vu le caractère composite et littéraire du sanskrit mixte utilisé par les écrivains bouddhiques, toute tentative pour en déterminer l'origine locale se révèle des plus hypothétiques. Le maniement de cette langue et plus spécialement le dosage du prākrit par rapport au sanskrit relèvent en grande partie du goût personnel des auteurs, sans que les conditions géographiques aient exercé une action déterminante.

Toutefois, étant donné le succès rencontré en Inde Centrale et plus spécialement à Mathurā par le prākrit monumental de caractère mixte, il y a des probabilités pour que ce soit les bouddhistes du Madhyadeśa, plutôt que ceux du Dékhan ou du Nord-Ouest, qui aient développé la littérature en sanskrit mixte.

Le sanskrit bouddhique[49]. — Durant les derniers siècles de l'ère ancienne, la littérature bouddhique n'utilisa que les prākrits moyen-indiens : māgadhī, prākrit du Nord-Ouest (gāndhārī) et pāli. Au cours des trois premiers siècles de l'ère nouvelle, ces prākrits furent fortement concurrencés par le recours au sanskrit mixte. Enfin, dès les débuts de la dynastie Gupta (IVe s. p. C.) le sanskrit bouddhique, relativement correct, se substitua définitivement aux prākrits et au sanskrit mixte. Mais ce stade ultime de l'évolution était en préparation dès le IIe s. p. C., à l'époque des grands Kuṣāṇa.

Ici encore, il y a un parallélisme étroit entre l'histoire de la langue bouddhique et celle du sanskrit épigraphique. Aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne, alors que les prākrits se défendaient dans le Sud et que le sanskrit mixte triomphait dans le Nord, quelques inscriptions sanskrites déjà avaient fait leur apparition. La plupart sont des documents relatifs à l'érection de caitya et de vihāra, à des donations de terrains, à des travaux d'aménagement; par leur aspect technique, elles se rapprochent des documents juridiques. Cependant, dès l'an 72 en ère Śaka (150 p. C.), sur le rocher célèbre de Junāgaḍh (Girnār, au Kāthiāwār), le rājan mahākṣatrapa

49 Sauf pour l'hybride, une grammaire détaillée du sanskrit bouddhique fait encore défaut, mais on trouvera des indications précises dans L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 72; *Hist. de la langue sanskrite*, p. 214-220. Sur un plan plus général, J. Filliozat, *Langues de relations et langues de culture dans l'Inde*, Travaux de l'Institut de Linguistique, I, P., 1956, p. 135-154.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Rudradāman fit graver, en sanskrit, un autopanégyrique (LÜDERS, 965) qui par l'ampleur de la phrase, la dimension des composés et les figures de style atteint au rang de *kāvya,* composition littéraire de caractère savant.

L'exemple donné par le satrape d'Ujjayinī fut suivi par les empereurs Gupta, dont la gloire et les mérites furent célébrés, en vers ou en prose, par des courtisans entendant rivaliser de talent avec les plus grands poètes de l'époque, Kālidāsa et Bhāravi. Parmi ces *praśasti* les plus célèbres mentionnons le panégyrique — en une phrase unique de trente-trois lignes — de Samudragupta par Harisena (Allahābād, ca 375-390 : FLEET, n° 1, p. 6-10) ; le panégyrique de Kumāragupta par Vatsabhaṭṭi (Mandasor, ca 473-474 : FLEET, n° 18, p. 81-84) ; le panégyrique de Yaśodharman par Vāsula (Mandasor, sans date : FLEET, n° 33, p. 146-147) ; enfin, à une date plus tardive, la *praśasti* versifiée, en seize mètres distincts, des Cālukya et de Pulakéśin II par Ravikīrti (EI, VI, p. 4) [50]. Ces documents témoignent de la victoire du sanskrit en épigraphie, victoire plus prompte et plus rapide encore qu'en littérature

La précision technique du sanskrit, dont la connaissance ne cessait de s'étendre parmi les couches diverses de populations, en faisait un instrument idéal pour la pénétration des doctrines et des idées. Les temps étaient passés où son usage était réservé à une élite brâhmanique, forcément restreinte. Les raisons qui avaient déterminé le Buddha à recommander le recours aux dialectes locaux étaient périmées. Dès lors les bouddhistes ne se firent plus scrupule de mettre la parole du Maître en sanskrit.

Malheureusement nous ne savons pas à qui attribuer cette initiative, ni la localiser exactement dans le temps et dans l'espace.

On a fait beaucoup de cas de la tradition rapportée plus haut (p. 604), aux termes de laquelle les Sarvāstivādin employaient le sanskrit [51]. Le fait est exact, mais à une certaine date seulement. Avant d'adopter définitivement le sanskrit, les Sarvāstivādin peuvent avoir eu recours au prākrit. La même tradition attribue aux Mahāsāṃghika l'emploi du prākrit. Cependant, s'ils utilisèrent le sanskrit mixte dans leur *Mahāvastu,* leur Vinaya (T 1425) était en

[50] Voir dans L. RENOU, *Anthologie sanskrite,* P., 1947, p. 383-390, la traduction française des panégyriques de Samudragupta et de Pulakeśin II.

[51] Notamment LIN LI-KOUANG, *Aide-Mémoire,* p. 197-201.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sanskrit, comme il ressort des quelques fragments découverts à Bāmyān [52]. Avec le temps, toutes les sectes du continent, et non seulement celle des Sarvāstivādin, subirent l'attrait du sanskrit.

On a cru longtemps que l'élaboration du canon sanskrit des écritures coïncidait dans le temps avec la rédaction du canon pāli. J. Przyluski écrivait : « Les premiers textes canoniques étaient rédigés en dialecte magadhien. Quand les sectes Sthavira et Sarvāstivādin s'affirmèrent dans les régions de Kauśāmbī et de Mathurā, chacune d'elles disposait d'une langue littéraire, source de prestige et instrument de propagande. Aussi s'empressa-t-on de traduire les Écritures, en sanskrit à Mathurā, et pāli à Kauśāmbī » [53]. L. de La Vallée Poussin jugeait cette opinion la plus plausible : « Tandis que les communautés de Kauśāmbī-Sāñcī-Mālava inauguraient le canon de langue pāli, les communautés de la Yamunā et du Nord-Ouest, obéissant à la mode linguistique de ces régions, mettaient en sanskrit la vieille tradition magadhienne non sans l'enrichir des rédactions de Kauśāmbī-Sāñcī-Mālava; ce travail, commencé notablement avant l'ère chrétienne, se prolongea » [54].

Nous admettons avec ces deux autorités que, sur le fondement de textes en māgadhī, les bases du canon pāli aient été jetées à l'époque Maurya, bien qu'elles se situent à un stade linguistiquement plus avancé que les édits d'Aśoka (ci-dessus, p. 628). En revanche, nous tenons pour non prouvée l'assertion selon laquelle le canon sanskrit, dit des Sarvāstivādin, se serait constitué sensiblement à la même date, « notablement avant l'ère chrétienne ».

On a trouvé en Asie Centrale quantité de sūtra bouddhiques en sanskrit (ci-dessus, p. 168-169) ; mais la découverte de ces manuscrits ne nous apprend rien sur la date de la mise en sanskrit de ces sūtra. Il est vrai que la *Légende d'Aśoka,* reproduite partiellement dans le *Divyāvadāna,* trahit des attaches avec Mathurā et glorifie son héros local Upagupta, chapelain d'Aśoka. Mais, du fait que le *Divyāvadāna* est en sanskrit correct, il ne s'ensuit nullement que le sanskrit était déjà pratiqué à Mathurā à l'époque Maurya et communément appliqué aux textes bouddhiques.

52 S. Lévi, *Note sur des manuscrits sanskrits provenant de Bamiyan et de Gilgit,* JA, 1932, p. 4-8.

53 J. Przyluski, *La légende d'Aśoka,* p. 89.

54 L. de La Vallée Poussin, *Dynasties et histoire de l'Inde,* p. 337.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En fait, les premières œuvres en sanskrit standard dont nous puissions fixer la date avec quelque exactitude sont celles d'Aśvaghoṣa, de Nāgārjuna, d'Āryadeva et de Mātṛceṭa que la tradition rattache aux règnes des grands empereurs kuṣāṇa, de Kaniṣka à Vāsudeva (ca 128-230 p. C.). L'initiative du recours au sanskrit prise par ces auteurs peut très bien avoir précédé dans le temps la mise en sanskrit des écritures canoniques du bouddhisme.

Cette transposition représentait un travail considérable, exigeant des efforts concentrés et systématiques. Une entreprise de ce genre devait nécessairement laisser des traces dans la chronique.

Or une tradition, recueillie au Kaśmīr par Hiuan-tsang, nous apprend que, sous le règne de Kaniṣka (ca 128-151), tous les écrits bouddhiques furent soumis à une révision générale et savamment commentés :

Un concile convoqué au Kaśmīr par Kaniṣka composa 100.000 stances d'*upadeśaśāstra* pour expliquer le Sūtrapiṭaka, 100.000 stances de *vinayavibhāṣāśāstra* pour expliquer le Vinayapiṭaka et 100.000 stances d'*abhidharmavibhāṣāśāstra* pour expliquer l'Abhidharmapiṭaka. En tout, on composa 300.000 stances, 9.600.000 mots pour expliquer au complet le Tripiṭaka. Depuis les temps les plus reculés, il n'y eut pas [un seul texte] dont on n'investigât « les branches et les feuilles », dont on n'examinât le sens superficiel et profond. Le sens général fut à nouveau éclairé; les mots les plus petits, expliqués. Cette publication fut universellement connue et les successeurs s'y référèrent. Le roi Kaniṣka ordonna de graver sur des plaques de cuivre le texte des śāstra; il les enferma et les scella dans des coffres en pierre, construisit un stūpa et y cacha les coffres au milieu. Il ordonna aux Yakṣa de protéger l'endroit, et de ne pas permettre aux hérétiques d'en faire sortir ces śāstra; mais ceux qui voulaient les étudier pouvaient le faire sur place (T 2087, k. 3, p. 887 a).

Sans vouloir surestimer la valeur de cette tradition, on peut croire que la rédaction des commentaires, dont nos *Vibhāṣā* (T 1545-47) fournissent le spécimen, s'accompagna d'une révision générale des textes canoniques et, comme ces commentaires étaient en sanskrit, il est probable que les textes canoniques furent révisés dans la même langue.

Les œuvres sanskrites sont si nombreuses qu'il serait impossible de les énumérer, sans dépasser les limites de cet exposé. On se bornera à en relever quelques-unes :

1. *Les vieux Mahāyānasūtra.* — Dans le paragraphe consacré au sanskrit mixte (p. 636), nous avons donné un relevé des œuvres dont

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les gāthā seulement sont en sanskrit mixte, la prose étant en sanskrit généralement correct. Il s'agit en majorité de Mahāyānasūtra dont certains peuvent remonter aux Ier et IIe siècles de notre ère. Par leur caractère composite, ils marquent, au point de vue linguistique, la transition, entre l'hybride d'une part et le sanskrit correct d'autre part.

Opposés au bouddhisme traditionnel par un mysticisme exagéré, un idéal religieux différent (l'accès à l'état de Buddha) et des positions philosophiques avancées (le *dharmanairātmya*), les adeptes du Grand Véhicule n'hésitaient pas à bousculer les anciennes habitudes dans le domaine de la discipline et des textes. Superposant leurs Vaipulyasūtra aux vieux Sūtra canoniques, ils furent les premiers à recourir au sanskrit dans la rédaction de leur prose. S'ils maintinrent l'hybride dans les gāthā, ce fut sans doute pour des raisons pédagogiques. Ces gāthā reprennent généralement sous une forme condensée les longs exposés qui les précèdent. Il était plus aisé de les mémoriser en une langue hybride, assez proche des parlers courants, qu'en sanskrit soumis à des exigences phonétiques et morphologiques plus strictes.

Même dans leur partie en prose, les vieux Mahāyānasūtra ne présentent pas un degré de sanskritisation identique et, au sein d'une même œuvre, celui-ci peut varier d'une recension à l'autre.

Ces œuvres pratiquant de front l'hybride et le sanskrit dérivent-elles d'un original en dialecte prākritique pur? L'hypothèse a été soutenue en dépit des complications extrêmes qu'elle entraînerait dans l'histoire des textes. Il est plus simple et plus naturel de supposer que les auteurs des Mahāyānasūtra pratiquèrent un genre littéraire consistant à rédiger directement les gāthā en hybride et la prose en sanskrit. Les passages d'allure canonique qui parsèment leurs écrits peuvent s'expliquer par des réminiscences scripturaires.

2. *Le canon sanskrit.* — Les pages que nous avons consacrées à la formation des écritures canoniques (ci-dessus, p. 154-210) ont montré qu'un canon sanskrit exista parallèlement au canon pāli. L'un et l'autre relèvent de prototypes en dialecte magadhien. Le canon sanskrit ne donne pas la même impression d'unité et d'homogénéité que son rival. La raison en est qu'il fut élaboré plus tardivement et qu'à côté de textes anciens, il engloba des productions récentes, rédigées postérieurement à la constitution des sectes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A voir les choses en gros, on peut dire que les Sarvāstivādin transposèrent, du moyen-indien en sanskrit, les *sūtra*, le *prātimokṣa* et les *karmavācanā*, mais qu'ils composèrent eux-mêmes, directement en sanskrit, leur volumineux Vinaya et leurs livres d'Abhidharma. Nous ne nous occuperons ici que des transpositions, dont voici les traits caractéristiques :

1. Les fragments de sūtra retrouvés en Asie Centrale « tout en étant d'apparence sanskrite à peu près correcte, sont les contreparties littérales du canon pāli ; la syntaxe concorde exactement avec celle de la version pāli, la morphologie donne l'impression d'avoir été sanskritisée » [55].

La fidélité de la traduction sanskrite est poussée jusqu'à l'adoption littérale des formules toutes faites. E. Waldschmidt a relevé, dans son édition du *Mahāparinirvāṇasūtra* (p. 517 sq.), un certain nombre de ces « feste Redewendungen » :

« Alors le Bienheureux, s'étant habillé au matin, ayant pris le bol et la robe, se rendit avec la troupe des moines dans la demeure du... ; et s'y étant rendu il s'assit sur le siège qui lui était assigné ».

Pāli : *atha kho bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena... ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi.*

Skr. : *atha bhagavān pūrvāhne nivasya pātracīvaram ādāya bhikṣusaṃghaparivṛto bhikṣusaṃghapuraskṛto yena ... tenopajagāma upetya purastād bhikṣusaṃghasya prajñapta evāsane nyasīdat.*

Bien plus, les sūtra bouddhiques abondent en péricopes stéréotypées exposant sous une forme invariable les points principaux de la doctrine du Buddha. Le texte sanskrit les reproduit fidèlement. Voici, entre mille autres exemples, le libellé de la « Production en dépendance » :

« De l'ignorance proviennent les formations ; des formations provient la connaissance ; de la connaissance proviennent « noms et corps » ; des noms et corps proviennent les six domaines ; des six domaines provient le contact ; du contact provient la sensation ; de la sensation provient la soif ; de la soif provient l'attachement ; de l'attachement provient l'existence ; de l'existence provient la naissance ; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance

[55] L. Renou, *Hist. de la langue sanskrite*, p. 207.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Elle est l'origine de tout l'empire de la douleur ».

Pāli : *avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇam, viññānapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā salāyatanaṃ, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccaya taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇam sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandassa samudayo hoti.*

Prākrit du Nord-Ouest : *avijapracagra saṃk'araṃ, saṃk'arapracagra viñana, viñanapracagra namaruva, namaruvapracagra ṣaḍrayadana, ṣaḍrayadanapracagra phasa, phasapracagra vedana, vedanapracagra taṣ'a, taṣ'apracagra uvadana, uvadanapracagra bhava, bhavapracagra jadi, jadipracagra jaramaranaśoguparidevadukhadormanastaüvagrasa. evam asa kevalasa dukhak'aṃdhasa saṃmudae bhavadi.*

Sanskrit : *avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ, saṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ, vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ, nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍāyatanaṃ, ṣaḍāyatanapratyayaḥ sparśaḥ, sparśapratyayā vedanā, vedanāpratyayā tṛṣṇā, tṛṣṇāpratyayam upādānam, upādānapratyayo bhavo, bhavapratyayā jātir, jātipratyayā jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti, evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasyotpādo bhavati.*

Terminons cette mise en parallèle par une stance du *Dharmapada* (361) : « Bonne est la discipline du corps, bonne celle de la voix ; bonne la discipline de l'esprit, bonne toute espèce de discipline ; le moine discipliné de toute façon est libéré de toute douleur ».

Pāli :

kāyena saṃvaro sādhu, sādhu vācāya saṃvaro
manasā saṃvaro sādhu, sādhu sabbattha saṃvaro
sabbattha saṃvuto bhikkhu sabbadukkhā pamuccati.

Prākrit du Nord-Ouest :

Kaena sañamu sadhu, sadhu vayai sañamu
manena sañamu sadhu, sadhu sarvatra sañamu
sarvatra sañato bhikhu savadugatio jahi.

Sanskrit mixte :

Kāyena saṃvaro sādhu, manasā sādhu saṃvaraḥ
sarvatra saṃvṛto bhikṣu sarvaduḥkhā pramucyate.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sanskrit :

Kāyena saṃvaraḥ sādhu, sādhu vācā ca saṃvaraḥ
manasā saṃvaraḥ sādhu, sādhu sarvatra saṃvaraḥ
sarvatra saṃvṛto bhikṣuḥ sarvaduḥkhāt pramucyate.

2. Les prākritismes ne sont pas complètement éliminés de ces transpositions en sanskrit :

Dans le *Prātimokṣasūtra* des Sarvāstivādin, Finot[56] a relevé *samanugāhyamāna* (= *-grāhyamāṇa*), *kāḍa* (= *kāla*), *vijñu* (= *vijña*), *kāḍiśāmo* (= *kālaśyāma*), *adhiṣṭhahet* (= *adhitiṣṭhet*), *upalāḍayet* (= *upalālayet*), et très fréquemment le nominatif *āyuṣmaṃ* par confusion avec le vocatif.

Dans les fragments du manuscrit de Chotscho, D 424, Waldschmidt[57] signale comme prākritismes : *sthāmaśaḥ* (= *sthāmnā*), *purastima* (= *pūrva*), *suvaṇi* (= *suparṇī*), *putrebhiḥ* (= *putraiḥ*), *śiṣyebhiḥ* (= *śiṣyaiḥ*) ; éventuellement *mahārājā* pour *mahārājaḥ*.

Le *Mahāparinirvāṇa*[58] sanskrit conserve lui aussi des formes comme *poṣa* (= *puruṣa*), *doṣa* (= *dveṣa*), *mukuṭa* (= *makuṭa*), *āmantrayati* pour *āmantrayate*, des futurs formés sur des thèmes de présent : *riñciṣyaṃti* (= *rekṣyante*) et de très nombreux absolutifs en *-tvā* dans les verbes munis de préfixes : *praveśayitvā, saṃdarśayitvā*, etc.

Les formes bizarres ne manquent point. Le manuscrit de Chotscho a une tendance marquée à durcir les occlusives sonores : *koṣṭhākāra* (= *koṣṭhāgāra*), *saṃkrāma* (= *saṃgrāma*), *samutra* (= *samudra*), *motante* (= *modante*). Mais le traitement inverse n'est pas sans exemples : *āmandrayati* (= *āmantrayati*), *vinipādaṃ* (= *vinipātam*).

3. La négligence des scribes est responsable d'une assez grande quantité de fautes ou d'inexactitudes. Parmi les plus fréquentes signalons 1. la tendance à généraliser l'anusvara même devant les gutturales et les dentales : *saṃgha, saṃnisanna* ; 2. l'omission du visarga ; 3. les fautes contre le sandhi ; 4. la négligence dans la

[56] L. Finot, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādin*, JA, 1913, p. 470 (p. 10 du tirage à part). Voir aussi J. Filliozat-H. Kuno, *Fragments du Vinaya des Sarvāstivādin*, JA, 1938, p. 24.

[57] E. Waldschmidt, *Bruchstücke b. Sūtras*, p. 5.

[58] Id., *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, I, p. 7, n. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

notation des voyelles longues; 5. la tendance à redoubler les consonnes devant r.

4. C'est dans ces textes que se manifestent le plus clairement les traits caractéristiques du sanskrit bouddhique en général [59] :

a. Un vocabulaire spécial, faisant corps avec celui du pāli, et comportant des termes sans étymologie sanskrite certaine (*tathāgata*) [60], des mots pris dans des acceptions nouvelles (*raṇa* « passion »), dues tantôt à des restrictions (*ṛddhi* « pouvoir miraculeux ») tantôt à des élargissements de sens (*dharma* « loi, doctrine, prédication, vérité, chose »).

b. Un appauvrissement des moyens d'expression, allant de pair avec un relâchement des exigences morphologiques et syntaxiques (cf. Renou, HLG, p. 214-220).

c. Un style dilué, où la phrase procède en petits groupes juxtaposés, avec des habitudes de répétition et d'enchaînement qui le rapprochent du pāli.

Plus le temps s'écoulait, plus la sanskritisation des textes canoniques gagnait en perfection. A cet égard les collections des Mūlasarvāstivādin, et notamment leur *Bhikṣuprātimokṣa* et leur *Vinaya*, dont les trouvailles de Gilgit ont livré de larges portions, sont en net progrès sur les recueils Sarvāstivādin. Cependant, eux aussi, gardent la marque indélébile des prototypes prākrits sur lesquels ils reposent.

3. *Littérature extra-canonique en sanskrit.* — Ce n'est pas seulement la fixation du sanskrit qu'il faut inscrire à l'actif du IIe siècle ap. J.-C.; l'époque kuṣāṇa marque encore le début de la littérature extra-canonique en sanskrit, et celle-ci abonde en genres variés.

a. Les premiers chapitres de l'*Aśokāvadāna* ont été traduits en chinois vers l'an 300 p. C., sous le titre d'*A-yu-wang-tchouan* (T 2042) par le Parthe Fa-k'in [61]. Une partie de cette légende fut reprise par Kumāralāta dans sa *Kalpanāmaṇḍitikā* et par le compilateur du *Divyāvadāna* [62]. D'autre part l'*Avadānaśataka* fut traduit

59 Traits relevés par L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 72; *Hist. de langue sanskrite*, p. 214.

60 Sur ce terme, voir la bibliographie dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 126, en n.; depuis, J. Filliozat, JA, 1952, p. 266.

61 Cf. J. Przyluski, *La légende d'Aśoka*, p. XI et 434.

62 H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta*, Leipzig, 1926, p. 71-132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en chinois sous le titre de *Siuan-tsi-po-yuan-king* (T 200), par Tchek'ien, dans le deuxième quart du IIIe siècle. Ces données permettent de situer au IIe siècle de notre ère les débuts de la littérature narrative en sanskrit.

Qu'il s'agisse de l'*Avadānaśataka* [63] ou du *Divyāvadāna* [64], la langue des *avadāna* est « gauche et naïve » (Renou) et certains recueils, comme la *Vicitrakarṇikā* et le *Dvāviṃśatyavadāna*, trahissent des influences moyen-indiennes [65].

D'une part, les Avadāna sont tributaires de la vieille tradition canonique et citent des passages entiers du *Parinirvāṇasūtra* et d'autres Sūtra sanskrits [66]; d'autre part, ils s'affranchissent des habitudes de style imposées par les prototypes prākrits et inaugurent de nouvelles formules et de nouveaux clichés qui n'ont point de parallèles dans les postcanoniques pāli, mais que les Mahāyānasūtra reprendront à l'occasion.

L. Feer et J. S. Speyer [67] ont dressé la liste des clichés inlassablement reproduits dans le *Divya* et l'*Avadānaśātaka*. Voici, à titre d'exemple, la description physique du Buddha répétée trente-deux fois dans l'*Avadānaśataka* :

Atha [*N.*] *bhagavantaṃ dadarśa dvātriṃśatā mahāpuruṣalakṣaṇaiḥ samalaṅkṛtam aśītyā cānuvyañjanair virājitagātraṃ vyāmaprabhā-*

[63] Éd. J. S. Speyer, 2 vol., St-Pétersbourg, 1902-04.

[64] A la vieille édition du Divyāvadāna par Cowell-Neil (Cambridge, 1886), de nombreuses corrections ont été apportées par J. S. Speyer, WZKM, XVI, 1902, p. 103 sq., 340 sq.; R. Ware, JAOS, XLVIII, 1928, p. 159 sq.; E. J. Thomas, BSOAS, X, 1940, p. 654-656; D. R. Schackleton Bailey, JRAS, 1950, p. 166-184; 1951, p. 82-102. Voir aussi les études relatives à des chapitres spéciaux : R. Ware, *Studies in the Divyāvadāna*; I. *Sukārikāvadāna*, JAOS, XLVIII, p. 159-165; II. *Dānādhikāra*, JAOS, XLIX, p. 40-51; III. *The Preamble to the Saṃgharakṣitāvadāna*, HJAS, 1938, p. 47-67; K. S. Ch'en, *A study of the Svāgata Story*, HJAS, IX, 1947, p. 207-314; W. Zinkgräf, *Vom Divyāvadāna zur Avadānakalpalatā*, Heidelberg, 1940; S. Mukhopadhyaya, *Śārdulakarṇāvadāna*, Santiniketan, 1924; J. Nobel, *Udrāyaṇa, König von Roruka*, 2 vol., Wiesbaden, 1955; J. Brough, *Some Notes on Maitrakanyaka*, BSOAS, XX, 1957, p. 111-132.

[65] R. L. Turner, JRAS, 1913, p. 289.

[66] J. S. Speyer, éd., t. II, p. XVI sq.; ZDMG, LIII, 1899, p. 120 sq.; H. Oldenberg, ZDMG, LII, p. 672; NGGW, 1912, p. 168 sq.

[67] L. Feer, *Avadāna-Śataka tr. du sanskrit*, P., 1891, p. 1-14; J. S. Speyer, éd. de l'*Avadānaśataka*; II, p. XVI-XX.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

laṅkṛtaṃ sūryasahasrātirekaprabhaṃ jaṅgamam iva ratnaparvataṃ samantato bhadrakam.

« N. aperçut le Seigneur orné des trente-deux signes du grand homme, le corps brillant des quatre-vingts signes secondaires, orné d'un éclat large d'une brasse, resplendissant plus que mille soleils, semblable à une montagne de joyaux en mouvement, bon de toutes les manières ».

b. Aśvaghoṣa, brâhmane originaire de Śāketa et contemporain de Kaniṣka (c. 128-151) fut l'initiateur et pratiquement le seul représentant des épopées lyriques d'inspiration bouddhique. Son *Buddhacarita* et son *Saundarananda* [68] se situent sur le plan du *mahākāvya* classique. Les parties scolastiques demeurent fidèles au vocabulaire et à la phraséologie traditionnelle; les parties narratives et descriptives abondent en images brillantes, en figures de style, en mètres compliqués et en formes grammaticales savantes. L'auteur semble avoir voulu éblouir ses coreligionnaires moins instruits par tout le déploiement de la virtuosité brâhmanique. Sa recherche de l'effet, sa concision poussée jusqu'à l'obscurité laissent l'impression d'un art décadent [69].

c. Légèrement postérieur à Aśvaghoṣa, son disciple Mātṛceṭa se spécialisa dans les eulogies bouddhiques [70]. Il s'agit d'un genre mineur alliant le mysticisme à la scolastique. La poésie, plus simple que dans l'épopée lyrique, n'est cependant pas exempte de jeux grammaticaux.

Dans le même style, le *Catuḥstava* [71] attribué à tort ou à raison à

68 Ouvrages édités et traduits en dernier lieu par E. H. Johnston, *The Buddhacarita*, 2 vol., Calcutta, 1936; *The Saundarananda*, 2 vol., Calcutta, 1932.

69 Sur le côté pédant d'Aśvaghosa, L. Renou, *Inde Classique*, II, p. 205-207; *Hist. de la langue sanskrite*, p. 212. — Sur quelques formes hybridisantes, F. Weller, *Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita*, ASAW, XLVI, 1953, Heft 4, p. 1-26; *Ein zentralasiatisches Fragment des Saundarananda*, Mitt. des Inst. für Orientforschung, I, 1953, p. 400-423.

70 D. R. Shackleton Bailey, *The Śatapañcāśatka of Mātṛceṭa*, Cambridge, 1951; *The Varṇārhavarṇa of Mātṛceṭa*, BSOAS, XIII, 1950, p. 671-810; 947-1003.

71 L. de La Vallée Poussin, *Les quatre odes de Nāgārjuna*, Muséon, XIV, 1913, p. 1-18; MCB, I, 1932, p. 395; III, 1934, p. 374; P. Patel, IHQ, VIII, 1932, p. 316 et 689; X, 1934, p. 82; G. Tucci, *Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna*, JRAS, 1932, p. 309-325; *Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara*, Minor Buddhist Texts, I, Rome, 1956, p. 235-245.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nāgārjuna : recueil de quatre eulogies dont deux seulement nous sont connues dans l'original.

Mātṛceṭa et Nāgārjuna pratiquèrent aussi, toujours en sanskrit, le genre épistolaire : le *Mahārājakanikalekha* adressé par Mātṛceṭa à Kaniṣka II (c. 270) et le *Suḥṛllekha* envoyé par Nāgārjuna au roi Jantaka, dénommé Śātavāhana, du Sud de l'Inde [72]. Nous ne connaissons ces épîtres que par leurs traductions tibétaines et chinoises. L'apostolat de la lettre, imité peut-être des propagandes étrangères, ne connut pas en Inde un vif succès.

d. Très tôt également les théoriciens du bouddhisme adoptèrent le sanskrit comme langue savante. Jusqu'à la fin ils devaient rester fidèles à ce choix. La scolastique bouddhique se présente sous une double forme : celle du traité philosophique en prose (*śāstra*) avec quelques citations ou résumés en vers, celle des « versus memoriales » (*kārikā*) résumant, en sūtra concis, la matière à enseigner, sūtra destinés en principe à être expliqués par un commentaire (*bhāṣya*).

Les arhat du Kaśmīr qui travaillèrent après le concile de Kaniṣka édifièrent en collaboration l'encyclopédie la plus complète du bouddhisme hīnayāniste, la *Mahāvibhāṣā*. L'ouvrage n'est conservé qu'en traduction chinoise (T 1545), mais fut, sans l'ombre d'un doute, rédigé en sanskrit. Il se donne pour un commentaire du *Jñānaprasthāna* de Kātyāyanīputra, livre de base de l'Abhidharmapiṭaka des Sarvāstivādin. Il ne serait pas impossible que celui-ci déjà ait été rédigé en sanskrit [73]. Dans l'affirmative, les origines du « śastra en sanskrit » pourraient remonter plus haut encore que le IIe siècle.

72 F. W. Thomas, *Mahārājakanikalekha*, Ind. Ant., 1903, p. 345 sq.; H. Wenzel, *Friendly Epistel of Nāgārjuna*, Jour. of the PTS, 1886, p. 1-32; S. Beal, *Suhṛllekha or Friendly Letter by Nāgārjuna*, L., 1892. — Sur le genre épistolaire, S. Lévi, *Kaniṣka et Śātavāhana*, JA, 1936, p. 107-115.

73 Hésitations de J. Takakusu, *On the Abhidharma Literature*, Jour. of the PTS, 1905, p. 84 : « In what language, however, the original text (of the Jñānaprasthāna) was composed we have no means of ascertaining. All we can say is that the text brought by Saṃghadeva and Dhammapiya from Kaśmīra seems to have been a dialekt akin to Pāli, whereas the text used by Hiuan-tsang, as in other cases, seems to have been in Sanskrit. But this supposition rests solely on the phonetic value of Chinese ideographs employed in these translations and is not corroborated by any other evidence ».

Cependant la Kośavyākhyā de Yaśomitra, qui se réfère huit fois au Jñānaprasthāna, en cite au long un passage qui est en sanskrit (cf. éd. Wogihara, p. 52, l. 15-22). Une recension sanskrite du Jñānaprasthāna a certainement existé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les vers mémoriaux les plus anciens sont les *Mādhyamikakārikā* de Nāgārjuna [74]. Elles étaient accompagnées d'un commentaire de l'auteur, l'*Akutobhaya,* qui n'existe plus qu'en version tibétaine, mais que l'on peut remplacer par la *Prasannapadā* de Candrakīrti (VIe s.). Nous possédons aussi une partie du *Catuḥśataka* d'Āryadeva [75], disciple et émule de Nāgārjuna. Ces deux ouvrages qui exposent les théories de base de l'école mahāyāniste du Śūnyavāda sont rédigés dans une langue d'une concision et d'une clarté admirables. Rarement système philosophique a trouvé un instrument d'expression aussi parfait.

Il ressort de tous ces faits qu'à l'époque où Rudradāman faisait graver sur le rocher de Girnār son autopanégyrique, le sanskrit s'était imposé sur le continent indien comme la langue bouddhique par excellence. Qu'ils fussent narrateurs, poètes, épistoliers ou philosophes, tous les disciples de Śākyamuni y recouraient pour magnifier la personne et la pensée de leur maître.

Ce privilège, que le sanskrit ne devait jamais perdre, se manifestera avec plus d'intensité encore à l'époque Gupta, grâce aux talents des Vasubandhu, des Asaṅga et de leurs émules.

2°. — Les progrès en Abhidharma.

On a vu, au chapitre II, le rôle joué par les sectes dans la formation des écritures canoniques ou du Tripiṭaka : codification des Sūtra constituant l'héritage commun à toutes les écoles, développement du Vinaya et élaboration des grandes collections disciplinaires auxquelles restent attachés les noms des sectes les plus célèbres — Theravādin, Mahīśāsaka, Mahāsāṃghika, Dharmaguptaka, Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin — enfin publication de livres d'Abhidharma exposant de façon systématique l'enseignement épars dans les Sūtra. Theravādin et Sarvāstivādin s'illustrèrent dans la production abhidharmique, et les écoles qui rejetaient l'Abhidharma comme apocryphe, tels les Sautrāntika par exemple, s'astreignirent à composer des traités philosophiques ayant en fait, sinon en droit, la valeur de livres d'Abhidharma.

74 Éd. L. de La Vallée Poussin, St. Pétersbourg, 1903.

75 Éd. P. L. Vaidya, *Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka,* P., 1923; V. Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva,* II (seul paru), Calcutta, 1931.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les syllabus du *Kathāvatthu*, de Vasumitra, de Bhavya et de Vinītadeva énoncent environ 500 thèses résumant la position doctrinale et disciplinaire des dix-huit sectes hīnayānistes. De cette masse de renseignements, on se bornera ici à extraire quelques thèses caractéristiques marquant un progrès indéniable dans l'élaboration de la doctrine. Toutes ou presque toutes sont conformes à l'enseignement primitif tel qu'il apparaît dans les sūtra : il s'agit d'explication de la doctrine et non point de déviation. Elles contribuent à mettre en lumière les tenants et aboutissants des quatre vérités saintes prêchées par le Maître dans son sermon de Bénarès.

Classification des Dharma [1]. — Aux termes de la première vérité, toutes les formations (*saṃskāra*) sont transitoires, douloureuses et dépourvues de personnalité. La règle vaut pour tous les phénomènes intéressant la vie et le salut de l'individu : les cinq agrégats (*skandha*), les douze bases de la connaissance (*āyatana*) et les dix-huit éléments (*dhātu*). Mais à ces anciennes classifications déjà proposées dans les écrits canoniques [2], les sectes en ajoutent une nouvelle embrassant l'ensemble des éléments de l'existence (*dharma*) répartis en deux groupes : les Dharma conditionnés (*saṃskṛta*) c'est-à-dire issus de causes et soumis au devenir, et le ou les Dharma inconditionnés (*asaṃskṛta*) échappant au jeu de la causalité.

Les Theravādin élaborèrent une liste de 82 dhamma : 81 *sankhata*, conditionnés, et un *asankhata*, inconditionné [3].

Les *dhamma sankhata* se rangent en trois catégories : 1. *rūpa*, corporéité ; 2. *cetasika*, mentaux ; 3. *citta*, pensée.

[1] Yamakami Sogen, *Systems of Buddhistic Thought*, Calcutta, 1912 ; O. Rosenberg, *Probleme der buddh. Philosophie*, Heidelberg, 1924 ; Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, L., 1923 ; H. von Glasenapp, *Zur Geschichte der buddh. Dharma-Theorie*, ZDMG, XCII, 1938, p. 383-420 ; *Der Ursprung der buddh. Dharma-Theorie*, WZKM, XLVI, 1939, p. 242-266 ; *Entwicklungsstufen des ind. Denkens*, Halle, 1940, p. 338 sq.

Selon certains auteurs, la théorie des dharma était étrangère au bouddhisme primitif : A. B. Keith, BSOS, VI, 1932, p. 393-404 ; IHQ, XII, 1936, p. 1-20 ; St. Schayer, *Archiv Orientální*, VII, 1935, p. 121-132 ; Polish Bulletin of Oriental Studies, I, 1937, p. 8-17.

[2] Ci-dessus, p. 30-34.

[3] Liste établie dans l'Abhidhammattha-sangaha, tr. S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, L., 1929. Résumé dans H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1949, p. 326-332.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. Le *rūpa* englobe tout ce qui est matériel dans l'univers, en tout 28 dhamma :

Les 4 *dhātu*, éléments primaires : terre (*paṭhavī*), eau (*āpo*), feu (*tejo*) et vent (*vāyo*), ayant respectivement pour caractéristique la solidité, la liquidité, la chaleur et le mouvement.

Les 24 phénomènes dérivés, répartis de la façon suivante :

(1-5) Les cinq organes physiques des sens (*indriya*) constituant les bases internes (*ajjhattika āyatana*) de la connaissance : organes de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue et du corps.

(6-10) Les cinq objets matériels des sens (*visaya*) constituant les bases externes de la connaissance (*bāhira āyatana*) : forme ou apparence, son, odeur, saveur et tangible.

(11-12) Les caractéristiques sexuelles : féminité et virilité (*itthi-, purisa-indriya*).

(13) Le *hadayavatthu*, le cœur, en tant que fondement physique de la vie mentale.

(14-15) Les notifications (*viññatti*) corporelles ou vocales, en d'autres termes, les gestes et les paroles qui manifestent extérieurement et matériellement les actes pensés et volontaires dont ils dérivent et auxquels ils sont associés.

(16) La vitalité physique (*rūpajīvita*).

(17) L'espace (*ākāsa*) en tant que limite des corps physiques.

(18-20) Les trois propriétés des corps : agilité (*lahutā*), élasticité (*mudutā*) et malléabilité (*kammaññatā*).

(21-23) Les trois caractères du *dhamma sankhata* : le développement (*upaccaya*), la durée (*santati*) et la vieillesse-impermanence (*jarā-aniccattā*), mentionnés dans les vieux sutta (*Aṅguttara*, I, p. 152) sous les noms de production (*uppāda*), disparition (*vaya*) et durée-modification (*ṭhitasa aññathattam*).

(24) La nourriture matérielle (*āhāra*).

II. Les 52 *cetasika*, mentaux, facteurs psychiques tributaires de la pensée (*citta* ou *viññāna*) dont ils sont les concomitants [4]. Ils se rangent en trois catégories :

(1) 25 *cetasika* moralement bons (*kusala*) : foi (*saddhā*), etc.

(2) 14 *cetasika* moralement mauvais (*akusala*) : trouble mental (*moha*), etc.

4 Liste détaillée dans NYANATILOKA, *Guide through the Abhidhammapiṭaka*, Colombo, p. 12 (tableau).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(3) 13 *cetasika* moralement neutres (*avyākata*), dont la qualité dépend de la nature de la pensée à laquelle ils sont associés. Les sept premiers, contact (*phassa*) etc., sont communs à tout acte conscient; les six derniers, enquête (*vitakka*) etc., sont particuliers (*pakiṇṇaka*) à des états de conscience spéciaux.

III. Le *citta* est la pensée pure, la conscience ou l'état de conscience. Il est synonyme de *manas*, esprit, et de *viññāna*, connaissance.

Dans la vie courante la pensée n'apparaît jamais seule, mais en union avec d'autres dhamma : dhamma matériels qui lui servent d'organes ou d'objets, dhamma psychiques ou états de conscience qui la précèdent immédiatement. Elle est comparable à un fleuve qui s'écoule continuellement et dont les eaux se renouvellent sans cesse.

Pour les bouddhistes, les dhamma matériels et les mentaux qui collaborent avec la pensée constituent autant d'éléments autonomes et distincts. Les trois caractères du dhamma conditionné accompagnent la pensée et en déterminent la naissance, la durée et la disparition, mais sans se confondre avec elle : ce sont des éléments extérieurs et non pas de simples propriétés. Les mentaux présentent sur les dhamma matériels cette supériorité de déterminer la valeur karmique de la pensée et de marquer sa progression dans la voie de la délivrance. Les Theravādin distinguent en tout 89 états dans lesquels la conscience peut se trouver en raison de son association avec les mentaux ou facteurs psychiques [5]. Ces états de conscience appelés *cittāni* apparaissent tantôt comme bons (*kusala*), tantôt comme mauvais (*akusala*) par association avec l'une des trois racines du mal, cupidité (*lobha*), haine (*dosa*) ou trouble (*moha*), tantôt enfin comme moralement indéterminés (*avyākata*) en tant que simples résultats de l'acte (*vipāka*) ou que fonctions indépendantes (*kriyā*). Ils embrassent tous les stades de vie depuis le Monde du désir (*kāmadhātu*) et ses cinq destinées jusqu'aux quatre étapes du chemin bouddhique, en passant par le Monde de la matière subtile (*rūpadhātu*) et le Monde immatériel (*arūpadhātu*).

Dans ce système, si importante que soit l'action des dhamma physiques et des facteurs psychiques, c'est la pensée qui est au centre et détermine le jeu du devenir. Aussi les Theravādin se sont-ils

[5] Liste détaillée, Id., *ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

attachés à en préciser le fonctionnement. Ils distinguent dans la connaissance 14 activités appelées *viññānakicca* [6] :

1. *Paṭisandhi,* la conscience au moment du retour à l'existence. Celle-ci ne passe pas de l'existence précédente à l'existence présente, mais vient à l'existence en vertu des conditions réalisées dans l'existence passée : actes, volitions, propensions, objets, etc. L'écho répercuté par la montagne n'est pas le cri poussé par le passant, mais ne se produirait pas si aucun cri n'était poussé. Dans ce processus, il n'y a ni identité ni différence : la pensée à la renaissance ne se confond pas avec la pensée à la mort, mais en est tributaire. De même le beurre n'est pas le lait, mais sans lait il n'y aurait point de beurre.

2. *Bhavanga,* la subconscience qui succède immédiatement au *paṭisandhi* et en reproduit l'objet en tant que résultat de l'acte volontaire, accompli dans l'existence précédente et mémorisé immédiatement avant la mort.

3. *Āvajjana,* avertissement. Lorsqu'un objet matériel atteint le domaine des sens, il agit sur les organes et provoque une réaction du subconscient. Aussitôt l'élément « esprit » (*manodhātu*) ou « connaissance mentale » (*manoviññānadhātu*) surgit du subconscient et avise la présence d'un objet.

4.-8. *Dassana,* vision, etc. Une sensation visuelle, auditive, gustative, olfactive ou tactile, résultant d'un acte bon ou mauvais, est ressentie par les sens correspondants. Cependant, si on voit et si on entend, il n'y a encore aucune connaissance de ce qu'on voit et de ce qu'on entend.

9. *Sampaṭicchana,* réception. L'objet perçu par les sens est « reçu » par l'élément « esprit » (*manodhātu*).

10. *Santīraṇa,* examen. L'objet reçu par l'esprit est « examiné » par l'élément « connaissance mentale » (*manoviññānadhātu*).

11. *Votthapana,* détermination. L'objet examiné est mécaniquement « déterminé » par l'élément « connaissance mentale ».

12. *Javana,* aperception. L'objet ainsi déterminé est proprement saisi ou connu par quelque état de conscience.

6 Cf. NYANATILOKA, *Buddhist Dictionary,* Dodanduwa, 1950, p. 166-168, et le tableau en fin de volume. Le système est résumé par K'ouei-ki, dans T 1831, p. 635 b-c (cf. É. LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule,* Louvain, 1931, II, p. *8).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

13. *Tad-ārammaṇa,* identification. L'objet connu est identifié et enregistré. L'opération terminée, la conscience se perd dans le bhavanga ou subconscient.

14. *Cuti,* la pensée au moment de la mort. Elle interrompt le courant de la subconscience (*bhavangasota*), mais conditionne l'apparition de la conscience du retour à l'existence (*paṭisandhi*).

*

Les Sarvāstivādin ont une liste de dharma assez semblable à celle des Theravādin. Ils comptent 72 dharma *saṃskṛta* et 3 *asaṃskṛta*[7].

Les dharma *saṃskṛta* se répartissent en quatre classes :

I. Les 11 *rūpa,* dharma matériels, à savoir les 5 *indriya,* organes, les 5 *viṣaya,* objets, et l'*avijñapti,* non-information. Ce dernier terme réclame une explication. L'acte est volition (*cetanā*), c'est-à-dire acte purement mental. De cette volition peut découler un acte corporel (geste) ou un acte vocal (parole), qui manifeste extérieurement et matériellement cette volition : ce sont les *vijñapti,* informations. En même temps, de la volition ainsi manifestée, découle un acte invisible, mais matériel et fait de grands éléments, qui continue à exister et à s'accroître et constitue en fait un état de responsabilité morale : c'est l'*avijñapti.*

Par exemple le meurtre peut résider dans la volonté de tuer, manifestée extérieurement par une *vijñapti* corporelle, le geste de tuer. Mais il est réalisé également dans le cas d'un homme qui ordonne un assassinat sans accomplir lui-même le geste homicide : au moment où meurt l'assassiné, une *avijñapti* de meurtre naît dans le fauteur du crime, même si à ce moment il est distrait ou sans pensée; et cette *avijñapti* invisible, mais réelle, le rend de fait coupable de meurtre.

II. Un *citta,* pensée, aussi appelé *manas,* esprit, ou *vijñāna,* connaissance. Il s'agit de la conscience pure, sans aucun contenu.

III. Les 46 *caitta,* mentaux, ou facteurs psychiques concomitants de la pensée et coopérant avec elle. Ils se rangent en six classes :

(1) 10 *caitta* universels (*mahābhūmika*) accompagnant toute pensée quelle qu'elle soit : sensation (*vedanā*), etc.

[7] Tableau dans R. Kimura, *The Original and Developed Doctrines of Indian Buddhism,* Calcutta, 1920, p. 14. Explications dans H. von Glasenapp, *Philos. der Inder,* p. 332-338.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(2) 10 *caitta* accompagnant toute pensée bonne (*kuśala-mahābhūmika*) : foi (*śraddhā*), etc.

(3) 6 *caitta* accompagnant toute pensée passionnée (*kleśa-mahābhūmika*) : erreur (*moha*), etc.

(4) 2 *caitta* accompagnant toute pensée mauvaise (*akuśala-mahābhūmika*) : manque de respect (*āhrikya*), etc.

(5) 10 *caitta* accompagnant la petite passion (*parīttakleśa-bhūmika*) : colère (*krodha*), etc.

(6) 8 *caitta* indéterminé (*aniyata*), qui sont parfois associés à une pensée bonne, parfois à une pensée mauvaise ou non-définie; regret (*kaukṛtya*), etc.

IV. Les 14 dharma dissociés de la pensée (*cittaviprayuktasaṃskāra*) et qui ne sont ni matière ni pensée.

(1) *prāpti,* possession, pouvoir liant un objet acquis à son possesseur.

(2) *aprāpti,* dépossession, pouvoir séparant un objet acquis de celui qui le possédait.

(3) *sabhāgatā,* ou genre, causant la ressemblance des êtres vivants.

(4-6) *āsaṃjñika, āsaṃjñisamāpatti* et *nirodhasamāpatti* ou pouvoirs arrêtant la pensée et les mentaux chez les dieux « Inconscients » et chez les ascètes entrés dans le recueillement d'inconscience ou le recueillement d'arrêt.

(7) *jīvitendriya,* organe vital, support de la chaleur et de la connaissance, et cause de la vie.

(8-11) les quatre « caractères du dharma conditionné » (*saṃskṛtalakṣaṇa*) : naissance (*jāti*), vieillesse (*jarā*), durée (*sthiti*) et impermanence (*anityatā*), en vertu desquels les dharma conditionnés naissent, durent un court instant, se détériorent et disparaissent aussitôt.

(12-14) *nāma-, pada-* et *vyañjana-kāya,* collections de mots, phrases et phonèmes faisant naître une idée, un jugement.

Le pluralisme des Sarvāstivādin qui fragmente la réalité en éléments séparés, de durée infinitésimale, s'accommode encore d'une théorie atomique [8] se distinguant des systèmes indiens analogues en tant que l'atome n'est jamais présenté comme une substance éternelle.

8 Voir Kośa, I, p. 89-92; II, p. 144-149; III, p. 213.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'école distingue en principe trois sortes d'atomes : 1. le *paramāṇu*, atome subtil, indivisible, conçu seulement par l'esprit ; 2. l'*aṇu*, atome proprement dit, constitué par un minimum de sept *paramāṇu*, et de forme cubique ; 3. le *rajas*, atome poussière, formé par sept atomes proprement dits et visible seulement à l'œil du bodhisattva. Il faut noter que les *rūpa-dharma* ne consistent pas en atomes, mais qu'inversement l'atome, conçu comme la plus petite partie de l'espace, est composé par un certain nombre de *rūpadharma* qui sont en eux-mêmes dépourvus d'étendue [9].

*

Le réalisme Sarvāstivādin fut loin d'être partagé par toutes les écoles bouddhiques. Une secte mahāsāṃghika, celle des Prajñaptivādin, affirma que les dharma conditionnés ne sont que simples dénominations (*prajñapti*) ou, ce qui revient au même, que les douze bases de la connaissance (*āyatana*) ne sont pas des réalités achevées et complètes [10].

Sans pousser le nominalisme à cet extrême, les Sautrāntika entreprirent une critique sévère mais constructive du système Sarvāstivādin. Ils nient la réalité objective de l'acte corporel et de l'*avijñapti* [11]. Ils admettent l'existence de la pensée, mais rejettent, en tout ou en partie, les *caitta* [12]. Enfin ils considèrent les 14 dharma dissociés (*viprayuktasaṃskāra*) comme de pures inventions de l'esprit. En particulier, la naissance, la durée, la vieillesse et l'impermanence des conditionnés ne sont pas des choses en soi, distinctes du dharma qui naît et périt, mais de simples modifications de la série qui commence, se prolonge, se modifie et périt [13]. Pour les Sautrāntika, la destruction est spontanée (*ākasmika*) : le dharma périt incessamment de lui-même, renaît incessamment de lui-même dans les conditions normales [14].

Ces divergences de point de vue amenèrent les écoles à formuler des opinions différentes sur la nature même du Dharma.

[9] O. Rosenberg, *Probleme*, p. 156, 158 ; O. Strauss, *Ind. Philosophie*, Münich, 1925, p. 208-209.

[10] J. Masuda, *Origin and Doctrines*, p. 36 ; A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques*, p. 85.

[11] Kośa, IV, p. 12-14 ; A. Bareau, p. 157.

[12] Kośa, II, p. 150 en n.

[13] Kośa, II, p. 226-238.

[14] Kośa, IV, p. 5-8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NATURE DU DHARMA. — Les grandes écoles hīnayānistes voient en tout Dharma une entité réelle (*dravya*), une substance propre (*svabhāva*), mais transitoire (*anitya*). Le Dharma est, à la fois, effet et cause. Alors qu'il n'était pas, il naît en dépendance fonctionnelle d'autres Dharma et, après avoir exercé son activité, il n'est plus.

Cette prise de position générale, qui sera combattue plus tard par les théoriciens du Grand Véhicule, est cependant susceptible de nombreuses interprétations.

Les Theravādin n'ont pas épilogué sur la nature transcendante du Dharma. Ils acceptent le donné tel qu'il se présente à eux, sans essayer de remonter plus haut, ni discuter sur le degré de sa réalité. Ils se conformèrent avant la lettre au conseil de Goethe : « Suche nichts hinter den Phänomenen ; sie selbst sind die Lehre » [15].

Tout Dharma exerce son activité dans le temps, mais sur ce problème délicat les Theravādin s'enferment dans des distinctions qui leur valurent, avec d'autres, l'épithète de Vibhajyavādin : « Est vibhajyavādin celui qui affirme l'existence du présent et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui n'a pas donné son fruit ; et l'inexistence du futur et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui a donné son fruit » [16]. En d'autres termes, le Dharma est au moment où il agit ou en tant qu'il doit encore agir

En fait, et comme le constatait déjà le Buddha (*Aṅguttara*, IV, p. 137 ; I, p. 10), le Dharma ne dure pas longtemps : « La rivière ne s'arrête pas : il n'y a pas de seconde (*khaṇa*), de minute (*laya*), d'heure (*muhutta*) où la rivière s'arrête ; de même le flux des pensées ... ». Seize moments de pensée naissent et périssent pendant que dure un Dharma matériel. Aucun exemple ne peut donner une idée de la brièveté de leur temps. Aussi Bhagavat a dit qu'il ne voit

15 Citation de H. VON GLASENAPP, *Philosophie*, p. 327.

16 Kośa, V, p. 52. En fait, dans leur Kathāvatthu, I, 6-8 (p. 115-155), les Theravādin combattent, contre les Sarvāstivādin, l'existence du passé et du futur ; contre les Kāśyapīya, l'existence d'un certain passé et d'un certain futur (cf. A. BAREAU, p. 213-214) ; mais la tradition orthodoxe veut que les Theravādin, au concile de Pāṭaliputra, se soient proclamés eux-mêmes vibhajyavādin (ci-dessus, p. 206). Cependant le sens philosophique exact de l'épithète n'est pas clair ; cf. Kośa, V, p. 23-24, en n. ; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Études Asiatiques*, I, P., 1925, p. 345, n. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aucun Dharma dont la « révolution » soit aussi brève (*lahuparivatta*) que celle de la pensée [17].

*

D'un réalisme plus poussé, les Sarvāstivādin « partisans de l'existence de tout » doivent leur nom au fait qu'ils affirment l'existence de tout, passé, présent et futur [18]. Selon eux le dharma existe aux trois époques, et ils appuient leur argumentation sur des preuves tirées de l'écriture et de la raison.

1. Passé et futur existent parce que le Bhagavat a dit (*Majjhima*, III, p. 188) que le saint Śrāvaka, instruit, ne prend pas en considération le *rūpa passé* et ne se complaît pas dans le *rūpa futur*.

2. Le Buddha a dit encore (*Saṃyutta*, II, p. 72) : « La connaissance est produite en raison de deux choses : 1. l'organe de la vue (*cakṣurindriya*) et le visible (*rūpa*), 2. l'esprit (*manas*) et les choses (*dharma*) ». Mais la connaissance mentale suit immédiatement la perception visuelle. Si le visible, perçu *avant* par l'organe de la vie et donc *passé*, n'existait *plus*, la connaissance mentale ne naîtrait pas en raison de lui.

3. Si l'objet perçu, au passé, par l'organe n'existait plus au moment de la connaissance, cette dernière ne naîtrait pas, car il n'y a pas de connaissance sans objet.

4. Si le passé n'existe pas, comment l'acte bon ou mauvais peut-il, dans l'avenir, donner son fruit? En effet au moment où le fruit est produit, la cause de rétribution (*vipākahetu*) — c'est-à-dire l'acte — est passé.

De là la position paradoxale adoptée par les Sarvāstivādin : En tant qu'unité (*dravya*) ou que nature propre (*svabhāva*), le dharma existe toujours, mais chemine à travers les trois temps.

[17] L. de La Vallée Poussin, *Notes sur le moment ou kṣaṇa des bouddhistes*, RO, VIII, 1931, p. 1-9.

[18] J. Masuda, p. 39; A. Bareau, p. 137; Kathāvatthu, I, 6, p. 115-143; Vijñānakāya, T 1539, k. 1, p. 531 a - 536 a (tr. L. de La Vallée Poussin, *La controverse du temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, Études Asiatiques, P., 1925, I, p. 346-358); Kośa, V, p. 49-65. — St. Schayer, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Mém. Acad. Polon., nº 31, Cracovie, 1938; A. Bareau, *The notion of Time in Early Buddhism*, East and West, VII, 1957, p. 353-364.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les docteurs Sarvāstivādin proposent de ce cheminement quatre explications différentes [19] :

1. Dharmatrāta défend la transformation du mode (*bhāvānyathātva*). Quand un dharma chemine d'une époque à une autre, sa nature (*dravya*) n'est pas modifiée, mais son mode (*bhāva*) est changé. Il abandonne le *bhāva* futur (*anāgata*) et acquiert le *bhāva* présent (*pratyutpanna*) quand il passe du futur au présent; il abandonne le *bhāva* présent et acquiert le *bhāva* passé (*atīta*) quand il passe du présent au passé. Mais toujours sa nature reste identique. Ainsi un vase d'or brisé et transformé change de figure (*ākṛti*), mais non pas de couleur; et le lait changé en petit lait perd certaines qualités (*guṇa*), saveur, etc., mais non pas sa couleur.

2. Ghoṣaka défend la différence des caractères (*lakṣaṇānyathātva*). Quand le dharma est passé, il est muni du caractère (*lakṣaṇa*) du passé, mais il n'est pas démuni des caractères du présent et du futur. Futur, il est muni du caractère du futur, mais il n'est pas démuni des caractères du présent et du passé. Présent, il est muni du caractère du présent sans être démuni de ceux du passé et du futur. Il est donc des trois époques.... Ainsi un homme attaché à une femme n'est pas détaché à l'égard des autres femmes.

3. Vasumitra, approuvé plus tard par Vasubandhu, défend la différence des conditions (*avasthānyathātva*). Le dharma cheminant à travers les époques, ayant pris telle ou telle condition, devient différent par la différence de la condition, non par une différence de nature (*dravya*). Ainsi le jeton s'appelle un, dix ou cent selon qu'il est placé dans la case des unités, des dizaines ou des centaines.

4. Buddhadeva défend le jeu de la relation (*anyonyathātva*). Le dharma cheminant à travers les époques prend différents noms par relation, c'est-à-dire qu'il est appelé passé, futur, présent par rapport à ce qui précède et à ce qui suit. Exemple : une même femme est fille et mère.

Mais si, en droit, la nature propre du dharma existe toujours, en fait le dharma est momentané (*kṣaṇika*). Il dure le temps nécessaire aux quatre caractères du conditionné (*saṃskṛtalakṣaṇa*) — naissance, durée, vieillesse, impermanence — pour achever leur action. Ce temps est si bref que nul être n'est capable de le comprendre. Un exemple grossier peut donner une idée de la mesure du *kṣaṇa* : 64

[19] Vibhāṣa, T 1545, k. 77, p. 396 a sq.; Kośa, V, p. 52-55.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

kṣaṇa passent dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts (*acchaṭāmātra*) [20].

*

Les Mahīśāsaka tardifs furent les seuls à soutenir les Sarvāstivādin dans leur thèse du tout existe [21]. La généralité des sectes se dressa contre l'existence des trois temps, et les Sautrāntika la soumirent à une impitoyable critique.

Ils remarquent dans une stance célèbre : « [Selon vous] la nature propre [du dharma] existe toujours, mais vous ne voulez pas que l'être soit éternel ni que l'être soit différent de la nature propre : c'est clairement agir à la manière du prince, [sans fournir aucune justification] » [22]. Pour nous, disent les Sautrāntika, le présent seul existe ; le passé est ce qui fut existant (*yad bhūtapūrvam*) ; le futur est ce qui, la cause étant donnée, sera existant (*yad bhaviṣyati*) ; mais passé et futur n'existent pas en fait (*dravyatas*) comme le présent [23].

Non contents de refouler le dharma dans le seul présent, les Sautrāntika réduisent sa durée à zéro : son moment (*kṣaṇa*) est « le temps dans lequel le dharma en mouvement se déplace de la mesure d'un atome » [24] ; « il n'a pas une partie antérieure et une partie postérieure, comme l'atome n'a pas de parties spatiales ». En effet les naissance, durée, vieillesse et impermanence, données par le Buddha et acceptées par les Sarvāstivādin en tant que caractères du conditionné, ne sont que des êtres de raison, dépourvus de toute réalité propre. Le dharma périt spontanément et immédiatement après être né [25]. Le dharma-cause produit le dharma-effet comme un fléau de la balance monte quand l'autre descend.

Il s'ensuit que l'être n'est qu'une chaîne ininterrompue d'instants (*kṣaṇa*) juxtaposés. Comme tels, les objets du monde extérieur ne

20 Vibhāṣā, T 1545, k. 136, p. 701 b 14 ; Nyāyānusāra, T 1562, k. 32, p. 521 c 13-14 ; Kośa, III, p. 178 ; Madh. vṛtti, p. 547 ; Divya, p. 142 ; Mahāvyutpatti, 8226.

21 J. Masuda, p. 62 ; A. Bareau, p. 187.

22 Kośa, V, p. 58 ; texte sanskrit dans la Kośavyākhyā, p. 472, et la Pañjikā, p. 581.

svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam.

23 Kośa, V, p. 58.

24 Kośa, III, p. 177.

25 Kośa, IV, p. 4.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

peuvent être directement perçus car, étant instantanés, ils ont disparu depuis longtemps avant d'avoir pu être saisis. On ne perçoit que ce qui est déjà passé.

Dans ces conditions, se demandent les Sautrāntika, quelle est la chose qui connaît (*vijānāti*) et à qui attribuer la connaissance (*kasya vijñānam*) ? La connaissance à l'endroit de l'objet ne fait rien que ce soit [26]; tout simplement elle « naît semblable à l'objet », de la même manière que le fruit, bien qu'il ne fasse rien, est dit répondre à la semence, reproduire la semence, parce qu'il naît semblable à elle [27]. Étant déjà passé, l'objet n'est pas directement perçu, mais il laisse dans la conscience une image que celle-ci reproduit, et cette reproduction fait croire à l'existence présente de quelque chose qui appartient déjà au passé.

Pour les bouddhistes précédents, la conscience n'était encore que connaissance pure, sans aucun contenu. Les Sautrāntika au contraire affirment qu'elle est remplie d'images (*ākāra*). Et ce pas décisif engage la spéculation bouddhique dans le chemin de l'idéalisme.

On voit comment, si simple qu'elle soit en apparence, la première vérité sainte proclamant l'universalité de la douleur a pu fournir aux bouddhistes ample matière à réflexion.

La seconde vérité relative à l'origine de la douleur (ci-dessus, p. 36-43) pose des problèmes plus délicats encore. Elle revient à dire que les dharma, transitoires, douloureux et impersonnels, ne naissent pas au hasard, mais selon le mécanisme rigoureux de la production en dépendance (*pratītyasamutpāda*). Les douze membres de cette chaîne causale se conditionnent l'un l'autre et montrent comment la passion (*kleśa*) provoque l'acte (*karman*) et comment l'acte appelle la rétribution (*vipāka*). Il demeure entendu que la rétribution à travers les existences s'opère en dehors de toute entité transmigrante et que l'Ātman (âme substantielle) est inexistant.

Les docteurs épilogueront sur la nature de la causalité qui régit les membres de la chaîne causale et sur le processus d'une transmigration sans intervention d'une entité transmigrante.

NATURE DE LA CAUSALITÉ. — La notion de causalité est évoquée à chaque page des écrits canoniques et les termes ne manquent pas

26 Kośa, I, p. 86.
27 Kośa, IX, p. 280-281.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour l'exprimer : *hetu, kāraṇa, nidāna, saṃbhava, pratyaya,* etc. Cependant, dans l'exposé de la production en dépendance, l'énoncé demeure vague : « Ceci étant, cela est ; par la naissance de ceci, naît cela : à savoir les formations ont pour condition l'ignorance, etc. » [28].

Les écoles se sont attachées à préciser la nature des causes et conditions multiples qui interviennent dans la production des phénomènes, et rarement dans l'histoire de la pensée humaine l'analyse a été poussée aussi loin. Mais la place manque pour entrer dans le détail. Qu'il suffise de noter que, dans leur *Paṭṭhāna* [29], les Theravādin distinguent jusqu'à 24 espèces de conditions (*paccaya*) : condition de cause (*hetu*), d'objet (*ārammaṇa*), de souveraineté (*adhipati*), d'antécédent immédiat (*anantara*), d'antécédent égal et immédiat (*samantara*), etc. Ils reconnaissent qu'elles ne s'excluent point et que beaucoup d'entre elles sont identiques. Selon l'*Abhidhammattha Sangaha,* elles peuvent se ramener à quatre seulement : l'objet (*ārammaṇa*), le support décisif (*upanissaya*), l'acte (*karma*) et la présence (*atthi*). L'acte, est-il précisé, consiste en une volition (*cetanā*) mondaine, bonne ou mauvaise, se manifestant comme action bonne ou mauvaise corporellement, vocalement ou mentalement. La condition dite « de présence » se vérifie en tout phénomène dont la présence conditionne l'existence d'autres phénomènes.

Tout en reconnaissant la synonymie des mots *hetu* et *pratyaya,* les Sarvāstivādin les distinguent dans leurs exposés [30]. Ils posent six hetu : 1. *kāraṇahetu,* raison d'être ; 2. *sahabhūhetu,* cause mutuelle ; 3. *sabhāgahetu,* cause pareille ; 4. *saṃprayuktakahetu,* cause associée ; 5. *sarvatragahetu,* cause universelle ; 6. *vipākahetu,* cause de rétribution ; et comptent quatre pratyaya : 1. *hetupratyaya,* condition en qualité de cause ; 2. *samanantarapratyaya,* en qualité d'antécédent égal et immédiat ; 3. *ālambanapratyaya,* en qualité d'objet ; 4. *adhipati,* en qualité de souverain. Le principe général est que tous les dharma sont causes à l'égard de tous les dharma conditionnés, sauf à l'égard d'eux-mêmes, parce qu'aucun dharma ne constitue un obstacle à la naissance des dharma susceptibles de naître [31]. Une extension aussi vaste du concept permet aux théoriciens de découvrir en toute

[28] Saṃyutta, II, p. 28, 65.
[29] Cf. NYANATILOKA, *Guide through the Abhidhammapiṭaka,* p. 97-109.
[30] Par exemple, Kośa, II, p. 244 sq.
[31] Kośa, II, p. 246.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chose les innombrables implications en vertu desquelles elles sont à la fois cause et fruit.

L'Anātman et la Série. — Le Petit Véhicule est un système reposant sur deux bases fondamentales : l'affirmation de l'existence des phénomènes psycho-physiques (*skandhavāda*) et la négation de l'existence du Je ou de la personne (*nairātmyavāda*). Cette dernière thèse est nettement exprimée dans le Canon [32], mais il appartenait aux écoles d'en fournir la démonstration.

Les Theravādin, dans le *Kathāvatthu* et le *Milindapañha*, les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, dans le *Vijñānakāya* et la *Vibhāṣā*, les Sautrāntika, dans le *Kośa* [33], ne manquent pas d'arguments pour établir que le moi (*ātman*) substantiel et autonome, tel que le conçoivent les hérétiques, n'existe pas en soi, mais n'est qu'une désignation de la série des éléments (*skandhasaṃtāna*). Ils montrent que la croyance au moi, en favorisant l'éclosion des passions, prolonge indéfiniment l'existence et rend la délivrance impossible. Aucune preuve n'établit l'existence d'un moi indépendant des éléments, ni preuve d'autorité (*āgama*), ni preuve d'évidence (*pratyakṣa*), ni preuve d'induction (*anumāna*). Tandis que les objets des cinq connaissances sensibles et de la connaissance mentale, à savoir la matière et la pensée, sont connus par évidence, tandis que les cinq organes matériels, qui sont matière subtile, sont connus par induction — même en présence de l'objet visible, la vision ne se produit pas si l'organe fait défaut —, le moi, indépendant des éléments, échappe aussi bien à l'évidence qu'à l'induction. Pareil à la cruche ou au vêtement, assemblage hétéroclite, il n'existe pas comme entité (*dravyatas*), mais simplement comme désignation (*prajñaptitas*).

Cependant, bien que le moi n'existe pas comme tel, la rétribution de l'acte reste un dogme indiscuté. Pour reprendre l'expression de Buddhaghosa, il n'y a point d'agent, mais l'acte est un fait; personne ne souffre, mais la douleur — fruit de l'acte — existe. Si je ne suis qu'une file, toujours renouvelée, de phénomènes momentanés, comment l'acte me concerne-t-il, et surtout comment puis-je en subir la rétribution?

32 Ci-dessus, p. 29-31.

33 Références détaillées dans les notes préliminaires de L. de La Vallée Poussin au ch. IX du Kośa, p. 227-229.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les sectes résolvent ce grave problème dans le cadre de leurs systèmes particuliers.

1. Les Sarvāstivādin, on l'a vu plus haut, sont des réalistes qui croient à l'existence des trois temps et reconnaissent la réalité de 14 dharma dissociés de la matière et de la pensée (*cittaviprayuktasaṃskāra*), et, parmi ceux-ci, la *prāpti* ou « possession de l'acte » [34].

L'acte pensé, volontaire, est nécessairement rétribué, mais cette rétribution n'est pas toujours immédiate. Le *Divyāvadāna* remarque avec raison : « Les actes ne périssent pas, même après des millions de périodes cosmiques. Rencontrant le complexe des conditions et le temps favorable, ils fructifient » [35]. Au moment où il est accompli, l'acte « prend » (*pratigṛhṇāti*) ou « projette » (*ākṣipati*) son fruit, mais c'est seulement lorsqu'il est passé qu'il « donne » (*dadāti, prayacchati*) ce fruit [36].

L'acte au moment où il s'accomplit crée, dans la série psychophysique du responsable, une « possession » (*prāpti*) de lui-même. Cette possession est un dharma transitoire qui périt aussitôt né, mais engendre une possession semblable à lui-même. Nous contractons cette possession au moment où l'acte « projette » son fruit et nous continuons à la détenir, toujours renouvelée, jusqu'au moment ou l'acte « donne » son fruit. A ce moment l'incessante génération de cette possession est interrompue et nous sommes dès lors rétribués. C'est ainsi que l'acte donne son fruit au bénéfice de celui qui l'a accompli et en conserve la possession.

2. Les Sautrāntika tournent en dérision l'existence du passé qui « donnerait » son fruit et le rôle saugrenu attribué à des *prāpti*, inventions purement gratuites.

Ils n'admettent pas que le fruit naisse directement de l'acte passé — car celui-ci, après avoir été, n'existe plus —, mais bien d'un état spécial de la série (*saṃtānaviśeṣa*), état qui procède de l'acte [37]. Par série ils entendent les éléments matériels et mentaux se succédant sans interruption en une file qui a pour cause originaire

34 Kośa, II, p. 179.

35 Divya, p. 54, 131, 141, 191, 282, 311, 504, 582, 584; Pañjikā, p. 468; Madh. vṛtti, p. 324.

36 Kośa, II, p. 293; Karmasiddhiprakaraṇa, MCB, IV, 1936, p. 81 du tirage à part.

37 Kośa, II, p. 185, 272; V, p. 63; IX, p. 296; Karmasiddhi, p. 88.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'action. Au moment où l'acte est accompli il transforme la série, et cette transformation détermine une évolution (*pariṇāma*). Le dernier moment de cette évolution possède une efficacité spéciale ou culminante, la capacité de produire immédiatement le fruit : il se distingue, sous ce rapport, des autres moments; il est donc nommé *viśeṣa*, moment suprême de l'évolution.

Il est donc faux de dire avec les Sarvāstivādin que l'acte projette son fruit quand il est présent et le donne quand il est passé. Il suffit de dire que l'acte présent transforme la série des éléments; la série ainsi transformée évolue, et le terme ultime de cette évolution comporte la rétribution de l'acte. De même, dans la nature, le fruit ne naît pas directement de la graine : il est au terme d'une longue évolution, qui a son origine dans la graine, mais qui suppose comme intermédiaires la pousse, la tige, la feuille et enfin la fleur qui amène le fruit à l'existence.

Une catégorie de Sautrāntika va jusqu'à admettre l'existence d'une pensée subtile (*sūkṣmacitta*), fruit de rétribution et munie de tous les germes (*sarvabījaka*) du monde phénoménal [38]. Du fait même de la rétribution, elle continue en série, depuis la prise d'existence jusqu'à la mort, et après la mort passe (*saṃkrāmati*) à une nouvelle existence. Elle se prolonge ainsi sous des aspects divers (*ākāraviśeṣa*) jusqu'au Nirvāṇa, où elle est définitivement détruite. Cette pensée subtile des Sautrāntika est proche voisine de la « connaissance-réceptacle » (*ālayavijñāna*) telle que le concevront plus tard les docteurs idéalistes du Grand Véhicule. Il y a pourtant cette différence que le Sautrāntika croit encore à la réalité de l'objet extérieur, tandis que le Vijñānavādin ne reconnaît que l'existence de la seule pensée.

3. Telle qu'elle était conçue par les Sarvāstivādin et les Sautrāntika, la théorie de la série (*saṃtāna*) laissait intacte le vieux dogme bouddhique de l'Anātman. On peut se demander si celui-ci ne fut pas gravement menacé par la doctrine de l'« individu indéfinissable » (*avaktavya pudgala*) dont les Vātsīputrīya-Saṃmatīya se firent les protagonistes [39]. Cette école connut un vif succès du IVe au VIIe

38 Karmasiddhi, p. 100-103.

39 J. Masuda, p. 53; A. Bareau, p. 115. — La théorie du Pudgala est exposée dans le Saṃmitīyanikāyaśāstra, T 1649; elle est exposée et réfutée dans le Kathāvatthu, I, 1 (p. 1-69); la Vibhāṣā, T 1545, k. 9, 42 c; k. 11,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

siècle de notre ère et ses adeptes étaient en majorité lorsque Hiuan-tsang visita les Indes [40].

Elle admettait un Pudgala, c'est-à-dire un individu, une personne tout en reconnaissant qu'il n'est ni identique aux éléments (*skandha*) ni différent d'eux. Il n'est pas identique aux éléments, car il serait susceptible d'anéantissement (*uccheda*) ; mais il n'est pas autre que les éléments, car il serait éternel (*śāśvata*) et donc inconditionné (*asaṃskṛta*). Il se comporte vis-à-vis des éléments comme le feu par rapport au combustible : le feu n'est pas identique au combustible, car le « comburé » se confondrait avec le comburant; il n'est pas différent du combustible, car le combustible ne serait pas chaud [41].

Parmi les arguments d'autorité invoqués par l'école se trouve le célèbre Sūtra du porteur de fardeau (*Saṃyutta*, III, p. 25), où le Buddha explique que le fardeau, c'est les cinq éléments, et le porteur du fardeau, telle personne (*pudgala*) de tel nom et de tel clan [42].

Pour les Vātsīputrīya-Saṃmatīya cette personne est le seul dharma à transmigrer (*saṃkrāmati*) de ce monde-ci dans l'autre monde, et il semble bien que ce soit à eux que l'on puisse attribuer la curieuse théorie de la « non-destruction » (*avipraṇāśa*) destinée à expliquer le mécanisme de la rétribution [43]. L'acte bon ou mauvais périt aussitôt né, mais non sans avoir déposé dans son agent une « non-destruction » de lui-même, comparable à une reconnaissance de dette et véritable droit au fruit. Cet *avipraṇāśa* est un dharma dissocié de

p. 55 a; le Kośa, IX, p. 232; le Satyasiddhiśāstra, T 1646, k. 3, p. 259 a; l'Upadeśa, T 1509, k. 1, p. 61 a; la Daśabhūmikavibhāṣā, T 1521, k. 9, p. 69 b; le Mahāyānasaṃgrahabhāṣya, T 1595, k. 2, p. 160 c; la Siddhi, p. 14-16.

40 L'un de leurs docteurs fut peut-être l'arhat ou le bhikṣu Gopa qui composa un *Cheng-kiao-yao-che-louen* « Traité sur les vérités essentielles de la Sainte doctrine » où il enseignait l'existence de l'Ātman. Hiuan-tsang, qui le situe à Viśoka, en fait un contemporain et un rival de Devaśarman, l'auteur du Vijñānakāyapāda des Sarvāstivādin (T 2053, k. 3, p. 234 c 7-8; T 2087, k. 5, p. 898 c 16-17).

41 Kośa, IX, p. 234.

42 Kośa, IX, p. 256.

43 La théorie de l'*avipraṇāśa* est exposée dans Karmasiddhi (tiré à part, p. 86-87); Kośa, II, p. 304; Nyāyānusāra, T 1562, k. 19, p. 444 b 23; Madh. Kārikā, XVII, 14 (cf. T 1564, k. 3, p. 22 b 22-23; Madh. vṛtti, p. 317-323); Madh. avatāra, vers. tib. par L. de La Vallée Poussin, St.-Péterbourg, 1907, p. 126, l. 12 (tr. Muséon, 1910, p. 318); Prajñāpradīpa, T 1566, k. 10, p. 100 c 24 sq. — K'ouei-ki attribue cette théorie aux Saṃmatīya (cf. Siddhi, p. 71).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la pensée; neutre du point de vue moral, il peut affecter aussi bien le pécheur que le saint. Il continue d'exister tant qu'il n'a pas donné son fruit dans l'un des quatre mondes : *kāma, rūpa, ārūpya* ou *anāsrava-dhātu*. Il n'agit plus quand il a donné son fruit ou quand on échappe à son fruit en accédant à un monde supérieur à celui dans lequel il aurait dû normalement fructifier.

Toutes les écoles bouddhiques se sont liguées contre le Pudgala indéfinissable des Vātsīputrīya-Saṃmatīya, où elles soupçonnaient une réhabilitation de l'Ātman des hérétiques et qu'elles jugeaient entaché de la croyance au moi (*satkāyadṛṣṭi*) condamnée par le Buddha. De deux choses l'une : ou le Pudgala existe comme entité (*dravyatas*) et il sera éternel et inconditionné — ce qui est une doctrine non-bouddhique —, ou il existe comme désignation (*prajñaptitas*) et alors tous les bouddhistes sont d'accord.

Asaṃskṛta et Nirvāṇa [44]. — La troisième vérité sainte affirme la destruction de la douleur, c'est-à-dire le Nirvāṇa. A l'opposé des phénomènes de l'existence, des dharma du devenir conditionnés (*saṃskṛta*) par le jeu des causes et des fruits, le Nirvāṇa est un inconditionné (*asaṃskṛta*), un Absolu, ne procédant d'aucune cause.

Les Theravādin ne reconnaissent qu'un seul *asaṃskṛta*, le Nirvāṇa; les Sarvāstivādin en comptent trois [45] : 1. l'espace (*ākāśa*) qui n'empêche pas la matière et n'est pas gêné par elle; 2.-3. les deux sortes de Nirvāṇa : la suppression de la douleur due à la sapience (*pratisaṃkhyānirodha*) consistant dans la compréhension des vérités et la disjonction d'avec les dharma impurs; la suppression de la douleur non due à la sapience (*apratisaṃkhyānirodha*) consistant dans l'empêchement absolu de la naissance des dharma futurs.

Certaines écoles, comme celle des Mahāsāṃghika [46], multiplient les *asaṃskṛta* : non seulement l'espace et les deux sortes de Nirvāṇa seraient incomposés, mais encore les sphères immatérielles et même la production en dépendance (*pratītyasamutpada*) : ce à quoi on peut répliquer, avec les Theravādin et les Sarvāstivādin, que, si chacun des douze membres (*aṅga*) de cette production est conditionné, on voit mal comment l'ensemble pourrait être inconditionné.

44 Sur l'Asaṃskṛta, voir la savante dissertation de A. Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique*, P., 1951; sur le Nirvāṇa, références ci-dessus, p. 43.

45 Kośa, I, p. 7-8.

46 J. Masuda, p. 29; A. Bareau, p. 67.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Sautrāntika nient l'existence réelle des inconditionnés, Nirvāṇa compris [47]. Ils admettent cependant la fin de la douleur — sans quoi ils ne seraient pas bouddhistes —, mais se refusent à considérer cette pure absence comme une entité.

Sur la nature du Nirvāṇa, Absolu situé au delà de l'expérience, les avis ont varié.

1. Il est possible, comme le voulait L. de La Vallée Poussin, que selon l'ancienne conception du Buddha et de ses disciples, le Nirvāṇa ait été compris comme un séjour inébranlable, conçu à la manière des mondes mystiques des Yogin [48]. Et les dernières recherches de M. Eliade sont en faveur de cette interprétation.

2. Le Nirvāṇa des Sarvāstivādin est une entité (*dravya*), la seule qui soit digne de ce nom — « tout est faux, hormis le Nirvāṇa » —, le non-né, la sortie. Mais le « nirvāné » n'existe pas [49]. Cette dernière proposition est dans la ligne de la logique bouddhique. Si la transmigration se déroule sans l'intervention d'un individu, d'une personne, le Nirvāṇa, qui en marque le terme, ne peut être en aucune manière le séjour d'un « nirvāné ».

Le saint dont tous les vices sont épuisés (*kṣīṇāsrava*) est en possession du « Nirvāṇa avec reste de conditionnement » (*sopadhiśeṣa*) : il est libéré du conditionnement de la passion (*kleśopadhi*), mais conserve celui du corps reçu à la naissance (*janmakāyopadhi*). Il demeure en vie tant que n'est pas coupée la série des grands éléments et de la matière, tant que se continue la série de pensées qui s'appuient sur les cinq organes [50].

Après la mort du saint, la vie étant détruite, la série psychophysique coupée et ne devant plus procéder à nouveau, il y a épuisement complet des liens : c'est ce qu'on appelle Nirvāṇa « sans reste de conditionnement » (*nirupadhiśeṣa*).

3. Le Sautrāntika, on vient de le voir, affirme que le triple inconditionné n'est pas réel : l'espace n'est que l'absence d'un corps résistant, le Nirvāṇa est, après la destruction des passions et des

[47] Kośa, II, p. 278-279.

[48] L. de La Vallée Poussin, *Une dernière note sur le Nirvāṇa*, Mél. Linossier, II, p. 329-354.

[49] Id., *Documents d'Abhidharma, Textes relatifs au Nirvāṇa*, BEFEO, XXX, 1930, p. 1-28, 247-298; *Les deux Nirvāṇa d'après la Vibhāṣā*, Ac. de Belg., 14 oct. 1929.

[50] Kośa, VI, p. 211 en n.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dharma d'existence, l'absence de leur renouvellement. Le Nirvāṇa est l'aboutissement, négatif et iréel, d'une production en dépendance qui fut positive et réelle; c'est un *paścād abhāva,* inexistence succédant à existence, un *nirodha,* cessation sans plus [51].

Si on lui disait : « Le Buddha a enseigné un Non-né, un Nirvāṇadhātu, et votre Nirvāṇa n'est qu'une absence », il pourrait répondre avec un commentateur d'Āryadeva : « Le Sūtra dit qu'il y a un Nirvāṇadhātu, mais c'est pour condamner les gens qui nient le Nirvāṇa; les gens qui pensent que le Saṃsāra, qui n'a pas eu de commencement, n'aura pas de fin. Or il y a une complète cessation de l'incendie des passions et de la douleur » [52].

4. Les Vātsīputrīya-Saṃmatīya qui tiennent le Pudgala pour une entité réelle (*dravya*), bien qu'indéfinissable dans ses rapports avec les éléments, demeurent logiques avec eux-mêmes en prônant une sorte de Nirvāṇa-existence où le « nirvāné » réside en quelque manière. Ici encore ils formulent leur thèse avec prudence pour ne point provoquer de réaction trop vive. « On ne peut dire, affirment-ils, que le Nirvāṇa soit vraiment identique à toutes les choses (*dharma*), ni qu'il en soit vraiment distinct. On ne peut pas dire qu'il existe vraiment ni non plus qu'il n'existe vraiment pas » [53].

Mārga. — La quatrième vérité sainte a pour objet le chemin de la destruction de la douleur, c'est-à-dire le chemin du Nirvāṇa. Il comprend huit branches (*aṣṭāṅgika*) ou huit « sentiers », lesquels — cela va sans dire — ne doivent pas être parcourus successivement, mais simultanément, et qui convergent en fin de compte vers la compréhension correcte (*samyagdṛṣṭi*). Celle-ci, partant du germe le plus ténu de la foi et de la connaissance, s'agrandit peu à peu jusqu'à aboutir au stade le plus élevé de l'illumination et de la vision directe (*vipaśyanā*) : elle est donc la condition *sine qua non* de l'acquisition des fruits du chemin et de l'arrivée au Nirvāṇa.

Le Buddha et les anciens textes canoniques [54] ont analysé le chemin dans ses trois éléments essentiels et inséparables : la moralité (*śīla*), la concentration (*samādhi*) et la sagesse (*prajñā*). Ils ont aussi défini les quatre grands fruits de la vie religieuse qui libèrent le

51 Kośa, II, p. 282, 284.
52 L. de La Vallée Poussin, *Madhyamaka,* MCB, II, 1932, p. 28.
53 M. Walleser, *Sekten,* p. 87; A. Bareau, p. 117.
54 Voir ci-dessus, p. 45-52.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

srotaāpanna de toute erreur sur la nature des choses, notamment sur la nature du moi; le *sakṛdāgāmin*, des six premières catégories de désir relatif au monde de la concupiscence (*kāmadhātu*) ; l'*anāgāmin*, de tout désir relatif à ce même monde; et enfin l'*arhat*, de tout désir relatif aux deux mondes supérieurs.

Cependant il appartenait aux écoles bouddhiques de nous éclairer sur les divers stades du chemin supramondain (*lokottara*) qui n'a pas pour fin la possession d'un monde ou d'un paradis, quel qu'il soit, mais fait passer, par delà les mondes, à l'autre rive de l'océan des existences, au Nirvāṇa.

Chaque secte eut sur le chemin ses conceptions particulières, mais il est impossible ici de se perdre dans le détail des discussions. On se bornera à exposer brièvement le système des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika qui apparaît, sinon le plus clair, au moins le mieux bâti [55].

Le chemin est conçu à la fois comme une discipline intellectuelle (méditation des vérités) et une discipline morale et mystique (dégoût, détachement des passions). Il a pour facteurs principaux le calme parfait de la pensée (*śamatha*) et l'analyse transcendante (*vipaśyanā*). Il se caractérise essentiellement par une concentration (*samādhi*) sur les quatre vérités saintes (*āryasatya*) dans leurs seize aspect (*ṣoḍaśākāra*) [56] :

1. Les quatre aspects concernant la douleur (*duḥkha*) : a. impermanent (*anitya*), b. douloureux (*duḥkha*), c. vide (*śūnya*), d. impersonnel (*anātmaka*).

2. Les quatre aspects concernant l'origine (*samudaya*) de la douleur : a. cause (*hetu*), b. origine (*samudaya*), c. causation successive (*prabhava*), d. causation conjuguée (*pratyaya*).

3. Les quatre aspects relatifs à la cessation (*nirodha*) de la douleur : a. destruction (*nirodha*), b. calme (*śānta*), c. excellent (*praṇīta*), d. salvifique (*niḥsaraṇa*).

[55] On trouvera deux exposés, d'une remarquable clarté, dans L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Note sommaire sur le Chemin*, Avant-propos au l. V du Kośa; E. OBERMILLER, The Path of the Śrāvaka, dans *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya*, Acta Orientalia, XI, 1932, p. 18-26.

[56] Cette liste, qui n'est pas canonique, a cependant droit de cité dans l'École : Saṃyuktābhidharma de Dharmatrāta, T 1552, k. 6, p. 918 a-b; Vibhāṣā, T 1545, k. 79, p. 408 c; Kośa, VI, p. 163; VII, p. 30-34; Mahāvyutpatti, 1190-1205.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4. Les quatre aspects relatifs au chemin (*mārga*) : a. chemin (*mārga*), b. raisonnable (*nyāya*), c. obtention (*pratipad*), d. sortie définitive (*nairyāṇika*).

Pour atteindre à l'intuition parfaite de ces vérités et simultanément à l'éradication de toutes les passions, le candidat ou, selon l'expression consacrée, le Śrāvaka (auditeur, disciple) doit parcourir cinq stades. Au cours des deux premiers, il demeure un profane (*pṛthag jana*) ; à partir du troisième, il est déjà un saint (*ārya*).

I. Stade de l'accumulation des mérites (*saṃbhāramārga*).

En nourrissant en lui le dégoût de l'existence et le désir de la délivrance ou du Nirvāṇa, le Śrāvaka plante les « racines de bien produisant la délivrance » (*mokṣabhāgīya kuśalamūla*).

Agissant en qualité de moine ou tout au moins d'upāsaka, il combat en lui le désir en exerçant les qualités morales qui le rangent dans les lignées des saints (*āryavaṃśa*) : se contenter du vêtement (*cīvara*), de la nourriture (*piṇḍapāta*), du siège (*śayanāsana*) et se délecter dans le Nirvāṇa et le chemin qui y conduit [57].

La méditation de l'horrible (*aśubhabhāvanā*) — contemplation du cadavre en décomposition — et le contrôle de la respiration (*ānāpānasmṛti*) [58] lui permettent de lutter efficacement contre le désir et la distraction et le préparent à la méditation.

Cette méditation comporte quatre fixations de la mémoire (*smṛtyupasthāna*) ayant respectivement pour objet le corps (*kāya*), la sensation (*vedanā*), la pensée (*citta*) et le dharma [59]. Ces exercices consistent en une sapience (*prajñā*), provenant d'audition (*śruta*), de réflexion (*cintā*) et de recueillement (*bhāvanā*), qui permet de voir les choses sous leurs caractères spéciaux et généraux (*svasāmānya-lakṣaṇa*) : « Tous les dharma sont impermanents (*anitya*), douloureux (*duḥkha*), vides (*śūnya*) et impersonnels (*anātmaka*) ». Mais cette connaissance est impure et imparfaite, parce qu'elle n'est pas absolument exempte de toute passion (*kleśa*) et de toute méprise (*viparyāsa*).

II. Stade de l'exercice (*prayogamārga*).

Tandis que l'ascète demeure plongé dans le recueillement — pré-

57 Dīgha, III, p. 224; Aṅguttara, II, p. 27; Kośa, VI, p. 146-148.

58 Kośa, VI, p. 148-153.

59 Dīgha, II, p. 290 sq.; Majjhima, I, p. 56; Saṃyutta, V, p. 141, 166; Aṅguttara, IV, p. 457; Kośa, VI, p. 153 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

extatique (*anāgamya*), inter-extatique (*dhyānāntara*) ou extatique (*dhyāna*) —, il acquiert, à la suite du *dharma-smṛtyupasthāna* décrit plus haut, les quatre « racines de bien conduisant à la pénétration » (*nirvedhabhāgīya kuśalamūla*) : la chaleur (*uṣmagata*), les têtes (*mūrdhan*), la patience (*kṣānti*) et les suprêmes dharma mondains (*laukikāgradharma*) [60]. Il s'agit de *smṛtyupastāna* de qualité supérieure ayant pour objet, non plus les caractères généraux des dharma, mais les quatre vérités saintes et leurs seize aspects. Celles-ci apparaissent toujours plus clairement à l'ascète, mais la connaissance qu'il en a, même au sommet des suprêmes dharma mondains, demeure impure.

III. Stade de la vision (*darśanamārga*).

Ce stade qui marque le début du chemin proprement dit est caractérisé par la vision (*darśana*) des vérités saintes sous leurs seize aspects et par la destruction (*prahāṇa*) d'une catégorie de passions (*kleśa*) [61].

Cette vision est compréhension directe (*abhisamayga*) et sapience pure (*anāsravā prajñā*), parce qu'elle est exempte de tout méprise (*viparyāsa*) est spécialement de la vue fausse sur le moi (*satkāya-dṛṣṭi*), et comporte l'élimination des passions qui s'opposaient à la vision des vérités et, en cette qualité, ne pouvaient être détruites que par la vue correcte (*dṛgheya*).

La compréhension directe est graduelle (*anupūrvābhisamaya*) parce qu'elle développe seize pensées : quatre pour chacune des quatre vérités. Les vérités s'appliquent en effet au monde inférieur du désir (*kāmadhātu*) et aux deux mondes supérieurs dits de la matière subtile (*rūpa*) et du monde immatériel (*ārūpyadhātu*).

Commençons par la première vérité, celle de la douleur (*duḥkha*), intéressant le monde du désir puis les deux mondes supérieurs. La compréhension qui s'y applique comporte quatre moments ou quatre pensées [62] :

[60] L'expression *nibbedhabhāgiya* est canonique (Dīgha, III, p. 251, 277; Aṅguttara, III, p. 427), mais la liste des quatre *kuśalamūla* ne l'est pas. On la trouve dans Divyāvadāna, p. 50, 79-80; Jñānaprasthāna, éd. Sastri, p. 6-7; Vibhāṣā, T 1545, k. 6, p. 29 c; Kośa, VI, p. 169; Pañjikā, p. 426; Sūtrālaṃkāra, p. 93; Mahāvyutpatti, 1211-1215.

[61] Kośa, VI, p. 185.

[62] Kośa, VI, p. 189-191.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1. Patience relative au savoir concernant la douleur (*duḥkhe dharmajñānakṣānti*) affectant le Kāmadhātu. Cette patience (*kṣānti*) est un acquiescement, non encore exempt de doute ni de passion, mais éliminant précisément ce doute et cette passion. L'ascète pense : « Sans doute, dans le Kāmadhātu, tous les dharma sont impermanents, douloureux, vides et impersonnels ». Cette patience élimine un certain doute, une certaine catégorie de passions; c'est pourquoi elle constitue un chemin d'abandon (*prahāṇamārga*), encore appelé chemin irrésistible (*ānantaryamārga*). Par cet abandon, le Śrāvaka cesse d'être un profane (*pṛthagjana*) et se transforme en saint (*ārya*), ancré dans la certitude d'acquérir un jour le bien absolu (*samyaktvaniyāmāvakrānti*), c'est-à-dire le Nirvāṇa.

2. Savoir relatif à la douleur (*duḥkhe dharmajñāna*) affectant le Kāmadhātu. Lorsque la *kṣānti* a éliminé chez l'ascète tout élément de doute concernant la douleur du Kāmadhātu et expulsé par le fait même la catégorie des passions relatives à ce Kāmadhātu, l'ascète prend possession de cette disconnexion d'avec ce doute et cette passion par un savoir (*dharmajñāna*) ferme (*niścita*), exempt de doute : « Certainement, dans le Kāmadhātu, tous les dharma sont impermanents ... ». Ce savoir, délivré de la passion en question, est nommé chemin de délivrance (*vimuktimārga*).

3 et 4. Postérieurement l'ascète comprend la vérité de la douleur relative cette fois aux mondes supérieurs du Rūpa et de l'Ārūpyadhātu par deux nouvelles pensées, l'une de *kṣānti*, l'autre de *jñāna*, qualifiées toutes deux de consécutives (*anvaya*) parce qu'elles succèdent aux deux précédentes. On les appelle : 1. Patience consécutive sur la douleur [des mondes supérieurs] (*duḥkhe 'nvayajñānakṣāntiḥ*), 2. Savoir consécutif sur la douleur [des mondes supérieurs] (*duḥkhe 'nvayajñāna*).

Les seize pensées ou moments de la compréhension graduelle se rangent donc de la façon suivante :

I. Duḥkhe	1. dharmajñānakṣānti	Kāma
	2. dharmajñāna	
	3. anvayajñānakṣānti	Rūpa et Ārūpya
	4. anvayajñāna	
II. Samudaye	1. dharmajñānakṣānti	Kāma
	2. dharmajñāna	
	3. anvayajñānakṣānti	Rūpa et Ārūpya
	4. anvayajñāna	

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III. Nirodhe	1. dharmajñānakṣānti	Kāma
	2. dharmajñāna	
	3. anvayajñānakṣānti	Rūpa et Ārūpya
	4. anvayajñāna	
IV. Mārge	1. dharmajñānakṣānti	Kāma
	2. dharmajñāna	
	3. anvayajñānakṣānti	Rūpa et Ārūpya
	4. anvayajñāna	

Il y a donc en tout huit moments de *kṣānti* et huit moments de *jñāna*. Parmi ces derniers, quatre *dharmajñāna* sont relatifs au Kāmadhātu et quatre moments d'*anvayajñāna* concernent les deux mondes supérieurs.

Le seizième moment, *mārge 'nvayajñāna*, ne fait plus partie du stade de la vision (*darśanamārga*), mais inaugure celui de la méditation (*bhāvanāmārga*) [63]. Dès cet instant en effet l'ascète est en possession de la destruction de toutes les passions à détruire par la vision (*dṛgheya*). Il détient dès lors le premier fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*), celui de Srotaāpanna, dont il ne peut déchoir (tout au moins selon la théorie des Sarvāstivādin). Son salut est assuré et sera rapide, car il obtiendra le Nirvāṇa après sept renaissances au maximum.

IV. Le stade de la méditation (*bhāvanāmārga*).

Le stade de la vision des vérités détruit seulement ces passions « à détruire par la vue » (*dṛgheya*) qui s'opposaient à la vision des vérités. Il s'agit de trente-deux passions tenaces (*anuśaya*) dont la principale est la vue fausse sur le moi (*satkāyadṛṣṭi*) [64]. Mais le chemin de la vision laisse intactes les innombrables passions naturelles, amour (*rāga*), haine (*dveṣa*), etc., dont l'objet, à la différence du « Moi », peut être réel. La sensation agréable, objet de concupiscence, est réelle.

Ces passions, que l'on peut qualifier d'« innées » (*sahaja kleśa*), sont « à détruire par la méditation » (*bhāvanāheya*) [65]. De là la nécessité du stade de la méditation (*bhāvanāmārga*) défini : considération répétée (*punaḥ punar āmukhīkaraṇa*), effort prolongé (*abhyāsa*) portant sur les vérités bouddhiques.

[63] Kośa, VI, p. 191-192.
[64] Kośa, V, p. 11.
[65] Kośa, VI, p. 257.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les passions innées sont réparties dans les neuf étages du triple monde (1. Kāmadhātu, 2-5. Quatre *dhyāna* du Rūpadhātu, 6-9. Quatre *āyatana* d'Ārūpyadhātu), et dans chacun de ces étages se présentent sous neuf modalités différentes (forte-forte, forte-moyenne, forte-faible; moyenne-forte, moyenne-moyenne, moyenne-faible; faible-forte, faible-moyenne, faible-faible) [66]. Il y a ainsi 81 catégories de passions à détruire chacune par un moment d'abandon ou d'expulsion (*prahāṇa-* ou *ānantaryamārga*), et par un moment de délivrance (*vimuktimārga*) par lequel l'ascète prend possession de l'abandon de la passion. Ces 162 moments constituent le stade de la méditation (*bhāvanāmārga*).

Au 12e moment de la méditation, l'ascète est libéré de la sixième catégorie de passion (moyenne-faible) du Kāmadhātu. Dès lors il obtient le deuxième fruit du chemin et devient Sakṛdāgāmin, c'est-à-dire qu'il ne renaîtra plus qu'une fois dans le Kāmadhātu [67].

Au 18e moment de méditation, l'ascète est libéré de la neuvième et dernière catégorie de passion (faible-faible) du Kāmadhātu. Il obtient ainsi le troisième fruit du chemin et devient Anāgāmin, assuré de ne plus renaître dans le Kāmadhātu, mais seulement parmi les dieux des deux mondes supérieurs [68].

Au 161e moment de méditation, l'ascète abandonne la 81e passion qui est en même temps la neuvième et dernière passion du quatrième et dernier stade d'Ārūpya, nommé *Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* « Lieu de la non-conscience non-inconscience » ou encore *Bhavāgra* « Sommet de l'existence ». Cet abandon porte le nom de *Vajropamasamādhi* « concentration semblable au diamant » [69]. Cet abandon est aussitôt suivi d'un 162e moment qui est :

V. Le stade de l'Aśaikṣa (*aśaikṣamārga*) ou Arhat.

Le Vajropamasamādhi est suivi d'un moment de délivrance par lequel l'ascète prend possession de la destruction de la dernière passion et, par le fait même, de toutes les passions (*kleśa*) et impuretés (*āsrava*). Il est désormais un Arhat, « saint, digne du respect de tous », ou un Aśaikṣa, « saint qui n'a plus à s'appliquer (*śikṣ-*) en

66 Kośa, VI, p. 198-199.
67 Kośa, VI, p. 208.
68 Kośa, VI, p. 209.
69 Kośa, VI, p. 227-229.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vue de la destruction des vices » [70]. Il possède la connaissance de la destruction des vices (*kṣayajñāna*) [71] et, lorsqu'il est inébranlable (*akopya*) — ce qui selon les Sarvāstivādin n'est pas toujours le cas —, la connaissance de la non-production des vices (*anutpādajñāna*) [72]. Pour parler plus simplement, il sait que tous les vices sont détruits en lui et ne renaîtront jamais plus.

Le chemin décrit ici est le chemin pur (*anāsrava*) ou supramondain (*lokottara*) où le stade de la méditation (*bhāvanā*) suit celui de la vue des vérités (*darśana*). Cependant il y a moyen de combiner ce chemin pur, supramondain, avec un chemin impur (*sāsrava, samala*) et mondain (*laukika*).

En effet, tandis que les passions à détruire par la vue (*dṛgheya kleśa*), croyance au Moi, etc., ne peuvent être tranchées que par la compréhension pure (*abhisamaya*) des vérités, les passions à détruire par la méditation (*bhāvanāheya kleśa*) — exception faite pour les neuf catégories de passions du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ou Bhavāgra [73] — sont susceptibles d'être tranchées par une méditation impure ou mondaine (*laukikā bhāvanā*) précédant la compréhension des vérités. Tout ascète en effet, même s'il n'est pas bouddhiste, peut, par simple dégoût naturel, se détacher des plaisirs grossiers du Monde du désir et même des plaisirs subtils des deux Mondes supérieurs, exception faite pour le Bhavāgra.

Ce fut le cas notamment pour le Buddha Śākyamuni. Lorsqu'il s'assit sous l'arbre de l'illumination à Bodh-Gayā, il n'était encroe qu'un profane (*pṛthagjana*), mais un profane qui, par une méditation purement mondaine, s'était déjà détaché de toutes les passions innées relatives aux trois mondes, exception faite pour les neuf catégories de passions du Bhavāgra.

De là, pour arriver à l'illumination, Śākyamuni dut se livrer à deux opérations. La première consista à parcourir, en seize moments de pensée, le stade de la vision pure des vérités (*satyadarśana*) qui le libéra des passions à détruire par la vue (*dṛgheya*). La seconde eut pour effet de le libérer des neuf catégories de passions innées (*sahaja*) relatives au Bhavāgra : il obtint ce résultat en appliquant

[70] Kośa, VI, p. 230.
[71] Kośa, VI, p. 230.
[72] Kośa, VI, p. 240.
[73] Sur la raison de cette restriction, Kośa, VI, p. 233.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à chacune d'elles une pensée d'abandon (*prahāṇamārga*) et une pensée de délivrance (*vimuktimārga*), soit dix-huit pensées.

Seize pensées d'*abhisamaya*, plus dix-huit pensées de *bhāvanā* pure, cela fait en tout trente quatre pensées que le Buddha dut réaliser sous l'arbre pour atteindre l'illumination. C'est le chiffre admis par la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 153, p. 780 a 27, 780 c 5) et le *Kośa* (II, p. 206, VI, p. 177).

Tel qu'il était conçu par les Sarvāstivādin, le Chemin bouddhique représente un admirable monument de scolastique. Il repose sur la conviction que la compréhension des vérités (*abhisamaya*), et partant la marche dans la voie du salut, est progressive ou graduelle (*anupūrva*). Cette conviction, exposée par les Sarvāstivādin dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 78) et le *Kośa* (VI, p. 185-189), est partagée par les Mahīśāsaka tardifs (J. Masuda, p. 32), les Andhaka, les Saṃmatīya et les Bhadrāyanīya (Comm. au *Kathāvatthu*, II, 9, p. 212-220). Elle peut s'appuyer sur une déclaration solennelle du Buddha affirmant que la compréhension des quatre vérités est progressive et non unique (*caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayo na tv ekābhisamayaḥ*), et développant sa pensée en divers endroits des écritures : *Dhammapada*, v. 239; *Suttanipāta*, v. 962; *Aṅguttara*, IV, p. 200-201; et surtout les trois comparaisons du palais en construction (*kūṭāgāra*), de l'escalier à quatre volées (*catuṣkaḍevara sopāna*) et de l'escalier à quatre degrés (*catuṣpadikā niḥśreṇī*), comparaisons développées dans le *Saṃyukāgama* (T 99, nos 436-437, k. 16, p. 113 a-b), le *Saṃyuttanikāya* (V, p. 452-453) et la *Kośavyākhyā* (p. 543-544).

Cependant le système préconisé ici a paru à certaines sectes trop lourd et trop compliqué : Theravādin (*Kathāvatthu*, II, 9, p. 212-220), Mahāsāṃghika (J. Masuda, p. 21), anciens Mahīśāsaka (J. Masuda, p. 59) et Vibhajyavādin (*Vibhāṣā*, T 1545, k. 103, p. 533 a 22-23) sont partisans d'une compréhension unique et globale des vérités : la connaissance claire d'un seul instant entraînerait aussitôt la connaissance de tous les aspects des quatre vérités. On se rappelera qu'aux termes de la cinquième proposition hérétique de Mahādeva (ci-dessus, p. 301) adoptée par les écoles Mahāsāṃghika, l'exclamation : « O douleur! » pouvait conduire instantanément au Chemin, tant au chemin de la méditation (*bhāvanāmārga*) qu'au stade initial du chemin de la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vision (*darśanamārga*). Cependant les quelques textes scripturaires sur lesquels ces sectes appuyaient leur thèse (*Saṃyutta*, V, p. 437; *Suttanipāta*, v. 231; *Vinaya*, I, p. 11 = *Saṃyutta*, IV, p. 47, 107 = *Aṅguttara*, IV, p. 186 : textes cités dans *Kathāvatthu*, I, p. 220) ne sont pas apodictiques, et Vasubandhu n'a aucune peine à les interpréter comme il lui convient (*Kośa*, VI, p. 185-189).

Quoi qu'il en soit, dès les premiers siècles du bouddhisme, deux grandes thèses s'affrontent en matière de mystique : celle de la compréhension successive (*anupūrva*) et celle de la compréhension unique (*eka*) ou « en une fois » (*yugapat*). Après avoir longtemps couvé, la querelle s'envenima pour éclater enfin au VIIIe siècle, au Thibet, sous le règne de Khri-sroṅ-lde-bcan. Le concile de Lhasa opposa l'« école de la méthode subite » (Touen-men-pai) représentée par le maître chinois Hva-śaṅ, surnommé Mahāyāna, à l'« école de la méthode graduelle » (Tsien-men-pai) ayant pour protagoniste l'indien Kamalaśīla. A cet événement mémorable, M. P. Demiéville a consacré une volumineuse étude, modèle de clarté et d'érudition [74].

Lorsque l'on compare l'exposé si simple du sermon de Bénarès avec toute la production scolastique, on ne peut que saluer avec respect et admiration les efforts déployés par les sectes pour éclairer le message des quatre vérités saintes dans ses tenants et aboutissants les plus inattendus. On doit constater encore la parfaite fidélité des disciples à l'esprit de leur Maître. Les progrès accomplis dans l'Abhidharma constituent plutôt une explication de la doctrine qu'une évolution ou surtout qu'une déviation. Ils sont le fait de docteurs travaillant en cellule, loin des bruits de la foule incapable de saisir la portée des travaux exécutés et discutés entre clercs.

Il n'en demeure pas moins que l'influence du milieu ambiant se fit sentir jusqu'à l'intérieur même des couvents et contraignit les théoriciens du bouddhisme à composer, sur certains points et dans une certaine mesure, avec les aspirations laïques.

3. — CONCESSIONS AUX ASPIRATIONS DES LAÏCS

Influence du milieu laïc. — Le bouddhisme n'est pas qu'une philosophie mystique à l'usage des candidats au Nirvāṇa. Ce fut aussi une religion qui sortit du cadre étroit des couvents pour se répandre

[74] P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, I (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, VII), Paris, 1952.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation - Chandigarh

à travers toutes les couches de la population. Il n'est pas douteux que, sur certains points de la doctrine et du culte, les religieux n'aient dû composer avec les aspirations des laïcs.

On a vu, à la fin du chapitre premier, les efforts déployés par les Upāsaka, membres *minuto iure* de la communauté, pour conquérir l'égalité des droits religieux et se hausser au rang des bhikṣu. Rappelons que la lutte, longue et ardue, se solda par le triomphe des laïcs, triomphe partiel parmi les écoles du Petit Véhicule, dont certaines reconnurent la possibilité pour le laïc d'arriver à la sainteté et consentirent à limiter les privilèges du religieux-Arhat, triomphe complet dans le Grand Véhicule, où le fils de famille, tout comme le religieux, peut aspirer à l'état de Buddha.

On ne reviendra pas ici sur les concessions d'ordre doctrinal consenties en cette occasion par les maîtres d'Abhidharma. Le problème envisagé sera d'ordre plus général. Comme on le verra au chapitre suivant, les succès croissants de la propagande eurent pour effet de transformer le bouddhisme, de message philosophico-mystique qu'il était primitivement, en une véritable religion comportant un Dieu (plus exactement un buddha divinisé), un panthéon, des saints, une mythologie et un culte. Cette religion ne tarda pas à s'infiltrer dans les monastères et à influencer, peu ou prou, les savants docteurs. Car, ne l'oublions pas, les bhikṣu se recrutaient parmi le peuple, et il ne suffit pas de renoncer au monde pour trancher automatiquement tout lien profane : sous l'habit jaune, le moine demeure l'homme de son siècle et de son milieu. Cependant les savants religieux qui, aux environs de notre ère, confrontaient les antiques doctrines des sūtra avec les idées qui avaient cours dans la quadruple assemblée ne pouvaient manquer de constater les modifications encourues par la Bonne Loi sous l'influence du milieu laïc, tant indien qu'étranger. Ils manquaient de l'autorité nécessaire pour s'opposer aux innovations d'ordre doctrinal et disciplinaire ; toutefois ils eurent assez d'adresse pour diriger le mouvement et maintenir l'essentiel du message de Śākyamuni, tout en sacrifiant partiellement aux idées nouvelles dont devait sortir en fin de compte le bouddhisme du Mahāyāna.

La lutte entre l'orthodoxie primitive et les tendances novatrices fut particulièrement sensible sur le continent ; l'éloignement de Ceylan la maintint longtemps à l'abri des influences étran-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gères. Il est vrai que, sous la protection de leurs rois bâtisseurs, les disciples de Mahinda sacrifièrent largement à la pompe extérieure : on a vu plus haut les cérémonies grandioses qui marquèrent la fondation du Mahāvihāra par Devānaṃpiyatissa (250-210 a. C.), l'érection du Lohapāsāda (Palais d'airain) et du Mahāthūpa (Ruvanveli Dāgaba) par Duṭṭhagāmaṇi (104-80), la création de l'Abhayagirivihāra par Vaṭṭagāmaṇi (32 a. C.). Mais toute cette pompe extérieure, réglée par les rois et les moines, demeure dans la ligne de la plus stricte orthodoxie et reste à l'écart de toute superstition populaire. C'est uniquement pour des raisons disciplinaires que, sous le règne de Vaṭṭagāmaṇi, les religieux de l'Abhayagiri, entraînant dans leur sécession les moines du Dakkhiṇavihāra, se séparèrent de la communauté du Mahāvihāra. Ces schismatiques, renforcés par un contingent de Vajjiputtaka venus du continent sous la conduite de Dhammaruci, ne se distinguaient des Thera orthodoxes que par des pratiques disciplinaires d'importance mineure. Les idées mahāyānistes s'infiltrèrent à Ceylan dans la seconde moitié du IIIe siècle seulement, sous le règne de Vohārikatissa (260-282 p. C.) : les religieux de l'Abhayagiri adoptèrent ouvertement le Piṭaka hérétique du Vetulla; mais, sur l'intervention du roi et de son ministre Kapila, ces écrits apocryphes furent brûlés et les moines de l'Abhayagiri tombèrent en disgrâce. Depuis sa fondation en 250 a. C. jusqu'à la fin du IIIe siècle p. C., l'Église singhalaise demeura donc pratiquement à l'abri des idées nouvelles qui, sous une forme ouverte ou larvée, modifièrent si profondément les communautés du continent.

Ainsi, dans le Nord-Ouest de l'Inde, les communautés Sarvāstivādin et Mahāsāṃghika, soumises à toutes les influences étrangères, tant politiques que religieuses, durent composer sans cesse avec les tendances novatrices et modifier constamment leurs positions. Sous la poussée du sentiment populaire, elles furent amenées à insister toujours davantage sur les attributs et privilèges du Buddha transcendant, les exploits de sa carrière en tant que Bodhisattva, la place à accorder aux dieux mineurs dans la piété bouddhique, l'importance des pratiques extérieures et la légitimité du culte. Toutes ces questions sont d'ordre religieux et n'intéressent que très indirectement l'élaboration philosophique de la doctrine à laquelle se consacrent les Abhidharma; elles méritent donc d'être traitées à part.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bouddhologie Sarvàstivādin et Mahāsāṃghika. — Dans les Nikāya pāli et surtout les Āgama sanskrits [1], on constate déjà la tendance à distinguer trois corps dans le Buddha : un corps corruptible (*pūtikāya*), né du chorion, formé des quatre éléments, soumis à la vieillesse et à la mort; des corps spirituels (*manomayakāya*) avec lesquels il visite les mondes supérieurs, se faisant Māra chez les Māra, Brahmā chez les Brahmā, etc.; enfin et surtout un corps de la Loi (*dharmakāya*), défini par l'enseignement même, et vénéré au premier chef par les dévots : « Je suis, disent-ils, le fils de Bhagavat, né de sa bouche, né du Dharma, créé par le Dharma, héritier du Dharma [2]. Pourquoi cela? Parce que les Buddha ont pour corps le Dharma, le Brahman, sont le Dharma, sont le Brahman » [3]. Il ne sert à rien de voir le Buddha dans son corps matériel (*rūpakāya*), dans son corps de pourriture (*pūtikāya*), il faut le voir dans son *dharmakāya,* c'est-à-dire dans son enseignement [4]. Voir le Pratītyasamutpāda qui est l'axiome de l'enseignement, c'est voir le Dharmakāya, voir le Buddha [5].

Encore que très importantes, ce ne sont là que des notions éparses qu'il appartint aux Sarvāstivādin de systématiser [6]. Ils attribuent au Buddha trois corps distincts. 1. Un corps de rétribution (*vipākakāya*), encore appelé corps matériel (*rūpakāya*) ou de naissance (*janmakāya*), né de Māyā dans le jardin de Lumbinī, avec toutes les marques imprimées en lui par la pratique des perfections. Encore que doué d'une force extraordinaire, ce corps sorti du chorion par naissance véritable, et non pas simplement apparitionnel (*aupapāduka*), est impur (*sāsrava*), en ce sens que la passion d'autrui, amour, haine ou erreur, peut y trouver son aliment. — 2. Au dessus de la personne physique du Buddha, les Sarvāstivādin posent un Dharmakāya, collection de Dharma conditionnés (*saṃskṛta*), mais

1 Références réunies par P. Demiéville, Hôbôgirin, s.v. *Busshin*, p. 174 sq.

2 Dīgha, III, p. 84; comp. Saṃyutta, II, p. 221, Itivuttaka, p. 101.

3 Dīgha, III, p. 84; Majjhima, III, p. 195; comp. Theragāthā, v. 491.

4 Saṃyutta, III, p. 120; Divyāvadāna, p. 19, 396-397. — En méditant dans sa grotte sur l'impermanence, Subhūti est le premier à saluer le *dharmakāya* du Buddha; il précède ainsi la nonne Utpalavarṇā qui s'était rendue à Sāṃkāśya pour saluer le *janmakāya* de Śākyamuni (références dans *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, p. 635 en n.).

5 Majjhima, I, p. 190-191.

6 Exposé et références dans L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 766-773.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

purs (*anāsrava*), dont la possession fait du bodhisattva un buddha : moralité (*śīla*), concentration (*samādhi*), sagesse (*prajñā*), délivrance (*vimukti*) et conscience de cette délivrance (*vimuktijñānadarśana*). Le fidèle prend son refuge, non point dans la personne physique du Buddha, mais dans ses Dharma purs. Ceux-ci, identiques chez tous les Buddha, possèdent une triple perfection : a. perfection des causes (*hetusaṃpad*) : équipement en mérite et en savoir (*puṇyajñānasaṃbhāra*) ; b. perfection des effets (*phalasaṃpad*) : omniscience, coupure de toute passion ou obstacle, puissance ; c. perfection du service des êtres. Selon une tradition savante recueillie par Hiuan-tsang (T 2087, k. 8, p. 912 b), Aśoka aurait construit cinq stūpa spéciaux en l'honneur du quintuple Dharmakāya. — 3. Quant aux corps fictifs (*nirmāṇakāya*) que le Buddha produit et multiplie en certaines circonstances, ils relèvent de ce pouvoir de création (*nirmāṇa*) et de conservation (*adhiṣṭhāna*) dont jouissent les grands magiciens et qui leur permet de susciter, voire même de garder après leur mort, des doubles d'eux-mêmes qu'ils font parler et agir à volonté.

Ces spéculations scolastiques sur le triple corps, que les docteurs du Grand Véhicule devaient reprendre à leur compte moyennant quelques modifications, apparaissent chez les Sarvāstivādin comme un compromis permettant de concilier l'existence historique de Śākyamuni avec la nature transcendante dont la piété populaire parait le Buddha. Les Mahāsāṃghika et leurs descendants n'hésitèrent point à sacrifier la première à la seconde en proclamant le Buddha « supramondain » (*lokottara*).

Les Mahāsāṃghika montent en épingle un passage du *Saṃyutta* (III, p. 140) où il est dit : « Le Tathāgata naît dans le monde, grandit dans le monde : qu'il aille ou se tienne debout, il n'est pas souillé par les Dharma mondains (*anupalitto lokena*) ». Ils en concluent que tout dans le Buddha, y compris son corps de naissance, est pur (*anāsrava*) : sa naissance est purement apparitionnelle (*upapāduka*) ; son existence, une simple fiction ; son corps est spirituel et, s'il manifeste extérieurement des qualités et des gestes humains qui en réalité lui sont étrangers, c'est uniquement pour se conformer au monde (*lokānuvartana*).

Le docétisme mahāsāṃghika est clairement formulé dans la préface du *Mahāvastu*, qui ne constitue pas, il est vrai, la portion la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus ancienne du texte : « Chez les Buddha pleinement et parfaitement illuminés, absolument rien de commun avec le monde; ainsi donc, chez ces grands sages, tout est supérieur au monde (*sarvaṃ lokottarum*) ; leur naissance elle-même est supramondaine » (I, p. 159). « C'est au bout de dix mois que tous les bodhisattva apparaissent dans le sein de la mère en y pénétrant par le côté droit, mais sans le blesser » (I, p. 148). « Transcendante la conduite du Bienheureux, transcendante sa racine de bien! Marche, station, position assise ou couchée sont transcendantes chez le Sage. Le corps du Sugata qui opère la destruction des liens de l'existence est, lui aussi, transcendant : la chose est hors de doute. Le port des vêtements chez le Sage est transcendant : la chose est hors de doute; l'ingestion d'aliments chez le Sugata est pareillement transcendante. L'enseignement donné par ces hommes héroïques est tenu pour entièrement transcendant, et conformément à la vérité, je proclamerai la grandeur de ces êtres suprêmement intelligents. Rencontrant le lieu et le temps favorables et la maturité de l'acte appropriée, les Conducteurs prêchent la Loi véridique ou salutaire. Les Buddha se conforment humainement aux habitudes mondaines, tout en se pliant aussi à la convention supramondaine. Ces hommes supérieurs adoptent les quatre attitudes, mais aucune fatigue ne s'abat sur ces êtres bienfaisants. Ils se lavent les pieds, mais la poussière n'y adhère point, et leurs pieds sont pareils à la feuille du lotus : c'est là pur conformisme. Les Saṃbuddha se baignent, mais la souillure n'est point en eux, et leur image est pareille au disque d'or : c'est là pur conformisme ... Maîtres d'arrêter le Karman (s'ils le voulaient), les Victorieux manifestent le Karman et dissimulent leur souveraineté : c'est là pur conformisme. Ils prennent de la nourriture, mais la faim ne les tourmente pas : c'est pour fournir aux hommes l'occasion de donner, et par pur conformisme ... Quoique le corps du Sugata ne soit point le résultat d'une union sexuelle, les Buddha font mention de leur mère et de leur père : c'est là pur conformisme » (I, p. 167-170).

De provenance Sarvāstivādin, mais très proche des *vaipulga* mahāyānistes, le *Lalitavistara* (ch. VIII, p. 118-119) met dans la bouche du jeune Śākyamuni des stances d'une résonance identique : « Quand je suis né, ce trichiliocosme a été ébranlé; Śakra, Brahmā, les Asura, les Mahoraga, Candra, Sūrya, ainsi que Vaiśravaṇa et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kumāra, abaissant leur tête à mes pieds, m'ont rendu hommage. Quel autre dieu se distinguerait-il de moi par sa supériorité? ... Je suis le dieu au-dessus des dieux (*devātideva*), supérieur à tous les dieux (*uttamaḥ sarvadevaiḥ*); pas un dieu n'est semblable à moi; comment y en aurait-il un, supérieur? En me conformant au monde, voilà comment j'irai ... Les dieux et les hommes s'accorderont à dire : « Il est dieu par lui-même (*svayam eva devaḥ*) ».

Le docétisme Mahāsāṃghika trouva de chauds partisans, non seulement parmi les adeptes de la secte, Caitika, Pūrva et Aparaśaila, établis dans les régions montagneuses du pays Andhra, mais encore chez les bouddhistes septentrionaux connus sous le terme vague d'Uttarāpathaka. Vainement combattu par le Theravāda singhalais et le Sarvāstivāda du continent, le docétisme fut l'une des positions de base du bouddhisme mahāyāniste, tant sous sa forme singhalaise (Vetullavāda) qu'indienne (écoles du Śūnya et du Vijñānavāda).

Les traités sur les sectes de Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva relèvent une quinzaine de propositions docétistes qu'ils attribuent en commun aux Mahāsāṃghika et à leurs sous-sectes [7] : Les Buddha sont *lokottara*; ils sont exempts de dharma impurs (*sāsrava*); tous leurs discours sont en relation avec la prédication de la Loi qu'ils peuvent exposer en une seule émission de voix (*ekavāgudāhāra*); tous les sūtra énoncés par eux sont de sens précis et définitif (*nītārtha*); leur corps matériel (*rūpakāya*), leur pouvoir (*prabhāva*) et la durée de leur vie (*āyus*) sont illimités; plongés en perpétuelle concentration (*samādhi*), ils n'éprouvent aucune fatigue à prêcher la Loi, à répondre aux questions, à agencer leurs phrases; ils comprennent toutes choses en un unique instant de pensée; jusqu'à leur entrée en Parinirvāṇa, ils ont toujours présent le double savoir de la destruction des impuretés (*āsravakṣaya*) et de leur non-reproduction (*anutpādajñāna*).

Le *Kathāvatthu* attribue des thèses analogues aux Mahāsāṃghika, aux Andhaka, aux Uttarāpathaka et aux Vetulyaka : les Buddha sont partout présents dans toutes les régions de l'univers (XXI, 6, p. 608) et peuvent suspendre toutes les lois naturelles par leur pouvoir miraculeux (XXI, 4, p. 606); leur comportement (*vyavahāra*) est transcendant (II, 10, p. 221); l'odeur même de leurs excréments

[7] J. Masuda, p. 18-21; A. Bareau, p. 57-60.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

surpasse tous les parfums (XVIII, 4, p. 563); ils n'ont jamais résidé dans le monde des hommes (XVIII, 1, p. 559).

NATURE ET CARRIÈRE DU BODHISATTVA. — Avant d'accéder à la suprême et parfaite illumination, les Buddha doivent parcourir, au cours de nombreuses existences, la longue et pénible carrière du bodhisattva, ou futur Buddha. L'intérêt croissant que le peuple manifestait aux naissances antérieures des Buddha amenèrent les théoriciens du bouddhisme à définir la nature du bodhisattva et les prestations auxquelles il est tenu pour conquérir l'état de Buddha. Dans le Petit Véhicule, la carrière du bodhisattva n'a encore qu'une valeur rétrospective et non exemplative : elle concerne seulement les sept Buddha du passé : Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni, dont on cherche à expliquer l'histoire; il faudra l'avènement du Mahāyāna pour que la carrière du bodhisattva soit proposée en exemple aux fidèles.

Le bodhisattva est celui qui a produit la pensée de l'illumination (*bodhicitta*) en faisant le vœu d'atteindre un jour la suprême et parfaite illumination (*anuttarasaṃyaksaṃbodhi*) en vue du bien et du bonheur de toutes les créatures : idéal altruiste particulièrement apprécié des laïcs, par opposition au souci de perfection individuelle caressé par les religieux. Par le *cittotpāda*, production de la pensée de la *bodhi*, le bodhisattva est déterminé quant au résultat (l'arrivée à l'illumination), mais non pas quant à la marche (*gati*) vers ce résultat. Le vrai bodhisattva est celui qui est déterminé (*niyata*) [8] à la fois quant à la *bodhi* et à la *gati*, celui qui arrivera certainement à l'illumination et dont la marche vers la *bodhi* est fixée quant à la durée et la nature des renaissances. Les docteurs hīnayānistes ne sont point d'accord sur le moment précis de cette détermination.

Pour les Sārvāstivādin, la carrière du bodhisattva comporte trois périodes incalculables (*asaṃkhyeyakalpa*) suivies de cent Kalpa supplémentaires [9]. Durant les trois Asaṃkhyeya le bodhisattva pratique les perfections héroïques : don (*dāna*), moralité (*śīla*), patience (*kṣānti*), énergie (*vīrya*), extase (*dhyāna*) et sagesse (*prajñā*). Durant le premier Asaṃkhyeya, il ne peut pas savoir

[8] Sur ce *nyama*, ou *niyāma*, voir Kośa, VI, p. 180.

[9] Vibhāṣā, T 1545, k. 176, p. 886 c; Kośa, IV, p. 220 sq.; Nyāyānusāra, T 1562, k. 44, p. 590 b-c.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avec certitude s'il deviendra Buddha; à la fin du deuxième Asaṃkhyeya, il sait bien qu'il deviendra Buddha, mais n'ose pas encore le proclamer; à la fin du troisième Asaṃkhyeya, il accomplit les actes qui impriment en lui les marques du Grand Homme : il produit alors l'absence de crainte et pousse le rugissement du lion : « Je deviendrai Buddha ». Il en résulte que, durant les Asaṃkhyeya, le bodhisattva n'est encore qu'un profane (*pṛthagjana*), déterminé quant à la *bodhi*, mais non quant à la *gati*. C'est seulement durant les cent Kalpa supplémentaires pendant lesquels il accomplit les actes producteurs des marques qu'il est déterminé à la fois quant à la *bodhi* et quant à la *gati*, qu'il est un vrai Bodhisattva, reconnu comme tel par les dieux et par les hommes. Du fait de ces actes, il élimine cinq infériorités et gagne cinq supériorités : 1. il est affranchi des mauvaises destinées et n'en acquiert que de bonnes; 2. la famille où il naît n'est pas vile, mais noble; 3. il est toujours de sexe masculin; 4. il n'a pas d'infirmités; 5. il n'oublie rien et se rappelle ses existences antérieures.

Tandis que les Sarvāstivādin réservent le *niyama* aux Kalpa qui suivent les trois Asaṃkhyeya et placent l'acquisition de la qualité d'Ārya sous l'arbre, immédiatement avant la *bodhi*, les Mahāsāṃghika et leur groupe disent : « Au cours du premier Asaṃkhyeya, le bodhisattva n'est pas *niyata*, il est encore Pṛthagjana. Il devient Ārya (donc *niyata*) au début du deuxième. Au début du troisième, il reçoit la prédiction (*vyākaraṇa*). Pendant le premier Asaṃkhyeya, il fait le vœu de naître dans les mauvaises destinées pour le salut des êtres; mais ce vœu ne porte pas de fruit : le bodhisattva naît d'après ses actes. Ensuite, il naît comme il veut » [10]. Toujours selon les Mahāsāṃghika, les bodhisattva, dans le sein maternel, n'ont pas à passer par les stades normaux du développement de l'embryon, *kalala, arbuda, peśin* et *ghana*; ils prennent pour s'incarner la forme d'un éléphant blanc et, en naissant, ils sortent du côté droit de leur mère; ils n'ont pensée ni de désir, ni de colère, ni de méchanceté; pour le bénéfice des êtres, ils font vœu de naître dans les mauvaises destinées; ils sont libres de choisir telle destinée qui leur convient [11]. Cette dernière thèse est combattue par les branches du Caityaśaila qui pensent qu'en sa qualité de profane, le bodhisattva est encore

[10] K'ouei-ki, II, p. 27 b, sur la thèse 16 de Vasumitra : cf. Siddhi, p. 735.
[11] J. Masuda, p. 21; A. Bareau, p. 61.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

soumis, en raison de ses actes, aux mauvaises renaissances (*durgati*) [12]; mais le *Kathāvatthu* (XXIII, 3, p. 623) attribue aux Andhaka une thèse, analogue à celle des Mahāsāṃghika, selon laquelle le bodhisattva, de son plein gré et en toute liberté, va en enfer, entre dans la matrice de son choix, pratique les austérités et se livre à l'ascèse sous des maîtres en yoga.

La plupart de ces idées seront reprises et adoptées par les docteurs du Grand Véhicule. Cependant les pratiques assignées au bodhisattva par le *Mahāvastu* (I, p. 46-63) ne cadrent qu'imparfaitement avec les spéculations postérieures. Ces pratiques sont au nombre de quatre : 1. la pratique préparatoire (*prakṛticaryā*) visant à développer les qualités naturelles des bodhisattva; 2. la pratique du vœu (*praṇidhi* ou *praṇidhānacaryā*) consistant essentiellement dans la production de la pensée de *bodhi*; 3. la pratique de conformité (*anulomacaryā*) par laquelle le futur Buddha règle toutes ses activités sur la pensée de la *bodhi*; 4. la pratique du non-recul (*avivartanacaryā*), ou conduite assurée et sans retour jusqu'à la *bodhi*.

La troisième pratique, dite de conformité, s'exerce au cours de dix terres (*bhūmi*) ou stages de perfectionnement (*Mahāvastu*, I, p. 63-157) : terres d'accès difficile (*durārohā*), entravée (*baddhamānā*), ornée de fleurs (*puṣpamaṇḍitā*), gracieuse (*rucirā*), vaste en pensée (*cittavistarā*), belle (*rūpavatī*), difficile à conquérir (*durjayā*), de démonstration de naissance (*janmanirdeśa*), du prince héritier (*yauvarājya*), du sacre (*abhiṣeka*).

Quelques auteurs ont essayé d'accorder ce système encore mal défini avec la carrière du bodhisattva telle qu'elle apparaît constituée dans les écrits du Grand Véhicule comme la *Prajñāpāramitā*, le *Madhyamakāvatāra*, le *Daśabhūmika*, la *Bodhisattvabhūmi*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, le *Mahāyānasaṃgraha* et la *Siddhi*. Mais à vouloir tout rapprocher on finit par tout confondre. Comme nous le disions plus haut, les *caryā* du Mahāvastu ont plutôt une valeur rétrospective qu'exemplative : c'est l'histoire religieuse des Buddha du passé, ce n'est pas encore un programme de vie proposé à tous les « fils de famille ». Les dix terres de l'Anulomacaryā, *durārohā*, etc., dont les noms n'ont rien de commun avec ceux des dix *bhūmi* mahāyānistes, *pramuditā*, etc., ne forment pas gradation et, excep-

12 J. Masuda, p. 38; A. Bareau, p. 88.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tion faite pour les deux dernières, ne marquent pas un progrès dans l'ascension spirituelle du bodhisattva; à la différence des *bhūmi* mahāyānistes, elles ne sont mises en rapport ni avec l'exercice des perfections (*pāramitā*), ni avec les obstacles (*āvaraṇa*) à éliminer, ni avec le décuple Dharmadhātu à connaître. Enfin et surtout, la quatrième pratique, dite du Non-recul (*avivartanacaryā*), telle que la conçoit le *Mahāvastu*, vaut pour les dix terres indistinctement, et n'est pas encore donnée comme un privilège acquis une fois pour toutes par l'accession à une terre déterminée, généralement la huitième [13].

Il est clair que, chez les Hīnayānistes, les spéculations scolastiques sur la nature et la carrière du boddhisattva ne reposent sur aucune base scripturaire; à la différence des docteurs du Grand Véhicule, ils n'ont même point la ressource de s'en référer à l'autorité des Mahāyānasūtra.

Les dix terres du bodhisattva, de la terre joyeuse (*pramuditā*) à celle du nuage de la Loi (*dharmamegha*), trouveront leur place au volume suivant, dans l'exposé des doctrines du Grand Véhicule. Mais il faut signaler ici la tentative, d'origine mahāyāniste probablement [14], de grouper en un seul tableau les terres relevant des trois Véhicules :

I. Śrāvakayāna
1. Śuklavidarśanā « de la vision blanche » (ou Śuṣkavidarśanā « de la vision sèche »).
2. Gotrabhūmi « du clan ».
3. Aṣṭamaka « du huitième ».
4. Darśana « de la vision ».
5. Tanu « mince ».
6. Vītarāga « du renoncement ».
7. Kṛtāvi « de l'expérimenté ».

II. Pratyekabuddhayāna : 8. Les mêmes que les précédentes.

III. Mahāyāna
9. Bodhisattvabhūmi : Terres du bodhisattva, au nombre de dix : Pramuditā, etc.
10. Buddhabhūmi.

[13] Sur tout ceci, N. DUTT, *Early Monastic Buddhism*, II, p. 305-311.

[14] Cette liste traîne en effet dans la littérature des Prajñāpāramitā : Pañcaviṃśati, éd. DUTT, p. 225, 235; *Śatasāhasrikā*, éd. GHOSA, p. 1473, 1520; Āloka, éd. WOGIHARA, p. 104; T 221, k. 4, p. 29 b 25-26; T 222, k. 7, p. 199 a 1-2; T 223, k. 6, p. 259 c 12-14; T 220, k. 55 (tome V) p. 309 b 21-23;

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Cette liste des terres communes (*sādhāraṇa*) aux trois Véhicules relève sans doute du souci, souvent manifesté dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, de ramener à l'unité le Triyāṇa. Les Hinayānistes n'y sont pour rien.

La sixième destinée. — D'une manière générale et sauf exception (*Dīgha*, III, p. 264), les écritures canoniques (*Dīgha*, III, p. 234; *Majjhima*, I, p. 73; *Saṃyutta*, V, p. 474; *Aṅguttara*, IV, p. 459) ne connaissent que cinq destinées ou *gati*, où les exigences de la transmigration peuvent entraîner les êtres : trois destinées mauvaises (*durgati*) — celles des damnés (*naraka*), des animaux (*tiryagyoni*) et des esprits faméliques (*preta*) — où il est très difficile, sinon impossible, de voir les Buddha et d'entendre la Loi; deux destinées bonnes (*sugati*) — celles des hommes (*manuṣya*) et des dieux (*deva*) — où il est relativement aisé d'accéder au chemin et d'atteindre la délivrance. Cependant l'introduction dans le panthéon bouddhique de quantité d'Asura, Nāga, Yakṣa et Gandharva, objets de la piété populaire, obligèrent les théoriciens du bouddhisme à reconsidérer le problème. Où situer ces êtres hybrides dont plusieurs avaient embrassé la Bonne Loi en qualité d'upāsaka et menaient une existence particulièrement méritante, tels l'asura Vemacitra, le yakṣa Vajrapāṇi, le génie Pañcika ou la mère des démons Hāritī?

Les sectes demeurées fidèles au chiffre traditionnel de cinq destinées — Theravādin [15], Sarvāstivādin [16] et école du *Śāriputrābhidharma* (T 1548, k. 26, p. 690 b 4) — tentèrent de répartir ces étrangers dans les *gati* existantes et plus particulièrement dans celles des *preta* et des *deva*. On peut voir dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 172, p. 867) une tentative de ce genre.

D'autres sectes au contraire jugèrent préférable de réserver à ces êtres hybrides une place à part en créant à leur intention une sixième *gati*, dite des Asura. Ce fut la solution adoptée par les Andhaka et les Uttarāpathaka (*Kathāvattha*, VIII, 1, p. 360), les Mahāsāṃghika (*Mahāvastu*, I, p. 42, 337; II, p. 368) et les Vātsī-

T 220, k. 416 (tome VII), p. 88 c 20-21; T 1509, k. 49, p. 411 a 26-29. Cf. E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā*, p. 48-51; *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, II, p. 178; N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 240-241; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, App., p. 727.

15 Kathāvatthu, VIII, 1, p. 360.

16 Kośa, III, p. 11.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

putrīya (au témoignage de T 1545, k. 2, p. 8 b 24 ; T 1546, k. 1, p. 6 a ; T 1509, k. 10, p. 135 c 24). Il est aussi question de six destinées dans les *Ṣaḍgatikārikā* sanskrites (st. 94) [17] et dans le groupe des sūtra sur les *gati* (T 723, 725, 726, 729) non inclus dans la collection des Āgama.

Même flottement et mêmes hésitations dans les écrits du Grand Véhicule : le *Saddharmapuṇḍarīka* compte tantôt cinq (p. 131) tantôt six *gati* (p. 6, 9, 135, 346, 372) ; le « Nāgārjuna » du *Madhyamakaśāstra* en dénombre cinq (p. 269, 304), mais celui du *Suhṛllekha* (T 1673, p. 750 c 1) et de l'*Upadeśa* (T 1509, k. 10, p. 135 c) en pose six.

Quant au volumineux *Smṛtyupasthānasūtra,* qui occupe une place à part dans la littérature bouddhique, il ne parle jamais que de cinq conditions d'existence [18]. Manifestement les théoriciens hésitaient à accorder droit de cité à l'inquiétante faune religieuse de l'hindouisme ambiant.

Valeur du don et légitimité du culte. — Les moralistes furent aussi amenés à prendre position à l'endroit des manifestations et des cérémonies du culte dont l'importance allait croissant au fur et à mesure des développements de la piété religieuse.

On a vu au chapitre premier (p. 79-91) la place occupée par le don (*tyāga*) dans les obligations des laïcs et comment c'était à eux plutôt qu'aux religieux à rendre aux restes mortels du Tathāgata les honneurs convenables.

Le Buddha a lui-même détaillé les avantages de la charité : le généreux donneur est aimé de tout le monde, estimé des honnêtes gens, félicité sans réserve, bien accueilli partout et, après la mort, il accède aux paradis supérieurs (*Aṅguttara,* III, p. 38-41).

Indispensable à l'upāsaka qui recherche les félicités de l'au-delà, le don est moins utile au bhikṣu qui aspire au Nirvāṇa. Il ne compte pas parmi les trois éléments essentiels du chemin : moralité, concentration et sagesse. C'est à titre subsidiaire seulement que le religieux est invité à développer en lui les sentiments infinis (*apramāṇacitta*) de bienveillance (*matrī*), de pitié (*karuṇā*) et de joie (*muditā*) envers tous les êtres, heureux ou malheureux. Il est averti que « toutes les souffrances et les plaintes, toutes les douleurs de

[17] Éd. P. Mus, *La lumière sur les Six Voies,* P., 1939, p. 282.
[18] Lin, AM, p. 24.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ce monde sous toutes les formes viennent de ce qui est cher à quelqu'un ; là où il n'y a plus rien de cher, elles ne se reproduisent pas : c'est pourquoi ils sont riches en joie et libres de chagrin, ceux qui n'ont rien de cher en ce monde » (*Udāna,* p. 92).

La bienveillance que le moine cultive ne doit jamais dégénérer ni en amour sensuel ni même en sentiment naturel. Il devra lutter contre la passion (*rāga*) par la pratique de la « méditation de l'horrible » (*aśubhabhāvanā*) : dans un cimetière, en plein air, il contemplera les cadavres aux divers stades de leur décomposition en considérant que tous les corps humains, si beaux qu'ils soient, sont inéluctablement promis à un sort identique. Pour maintenir sa bienveillance dans les limites d'une stricte impartialité, il pratiquera l'*upekṣā-brahmavihāra,* quatrième et dernier des sentiments infinis (*apramāṇacitta*) recommandés par le Buddha : il s'enfermera à l'endroit de tous les êtres dans une complète indifférence (*upekṣā*) sans jamais accorder dans ses affections de place privilégiée au père, à la mère, aux fils et aux parents. Par ailleurs, la pauvreté volontaire embrassée par le moine le met hors d'état d'exercer la charité ou l'aumône : le seul don qu'il soit à même de pratiquer est celui de la Loi, c'est-à-dire de l'enseignement religieux ou de la prédication.

Si méritoire que soit le don, il ne constitue pas l'antidote direct et immédiat aux erreurs et aux passions qui sont à la base de la transmigration douloureuse. En soi, il est incapable de mettre un terme à la douleur et d'assurer le Nirvāṇa. C'est que, dans la vie courante, le don est entaché d'erreurs et d'illusions funestes. Pour le bouddhisme, le Moi, l'Ego, la Personnalité (*ātman*) est une pure expression conventionnelle (*vyavahāravacana*) ne répondant à aucune réalité objective : il n'y a pas de Moi et rien n'appartient au Moi ; tout se résume à la production de phénomènes physiques et mentaux naissant et périssant selon les lois éternelles de la production en dépendance (*pratītyasamutpāda*). Si je fais l'aumône, ma conscience aveugle me dit : « Je donne quelque chose à quelqu'un », et en me posant comme bienfaiteur à l'endroit d'un tiers, je m'enfonce davantage encore dans la croyance à la personnalité (*satkāyadṛṣṭi*). En vérité, il n'y a ni donneur ni bénéficiaire, puisque le Moi n'existe pas. Et le Grand Véhicule ajoutera que l'objet donné n'existe pas davantage puisque les éléments de l'existence (*dharma*) sont vides de caractère substantiel (*lakṣaṇaśūnya*). C'est pourquoi, en mettant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les choses au mieux, la générosité, viciée par la croyance au Moi, ne peut conduire qu'à une bonne renaissance dans le monde des dieux ou des hommes; elle ne réalise pas la délivrance.

Le don, au contraire, demeure le principal devoir du laïc, auquel incombe l'obligation de soutenir la communauté des religieux en lui fournissant vêtements, nourriture, sièges et remèdes. Et il ne manque pas, dans les écrits canoniques, d'homélies exaltant la valeur de l'aumône.

Le don est un acte corporel et vocal — donc un geste et une parole — résultant d'une volition généreuse qui fait sacrifier un bien propre par désir de rendre hommage ou service. Sa valeur varie selon les qualités du donneur, l'importance de l'objet donné et l'excellence du bénéficiaire.

Le donneur est particulièrement qualifié lorsque « revêtu de foi, il donne avec respect, en temps voulu, de bon cœur, sans faire de tort ni à soi ni à autrui » (*Aṅguttara*, III, p. 172). L'intention importe plus que la chose. Comme les Évangiles (Marc, XII, 41-44; Luc, XXI, 1-4), les textes bouddhiques (*Kalpanāmaṇḍitikā*, T 201, k. 4, p. 279 c) louent la jeune fille pauvre qui donna aux bhikṣu les deux pièces de cuivre qu'elle avait trouvées dans les ordures, car la charité vaut par l'intention.

Le côté matériel n'est cependant pas à négliger : la chose donnée est bonne lorsqu'elle est parfaite de couleur, d'odeur, de saveur et de contact.

Mais la valeur du don dépend surtout de l'excellence du bénéficiaire, car il faut distinguer dans l'acte de charité un double mérite : celui qui réside dans la donation elle-même (*dānapuṇya*) et celui qui résulte de la jouissance qu'en retire le bénéficiaire (*paribhogapuṇya*). L'excellence du « champ de mérite » (*puṇyakṣetra*), c'est-à-dire de celui qui reçoit, varie selon sa destinée, ses malheurs, ses bienfaits et ses qualités. Il vaut donc mieux donner aux hommes plutôt qu'aux animaux, aux pauvres plutôt qu'aux riches, aux parents plutôt qu'aux étrangers, aux saints plutôt qu'aux pécheurs (*Majjhima*, III, p. 254-255).

Il va sans dire que tout cela peut prêter à discussion, et les sectes n'ont pas manqué d'épiloguer.

Pour les Rājagirīya et les Siddhārthika (*Kathāvatthu*, VII, 4, p. 339-340), le don n'est pas d'ordre matériel, mais mental, car ce ne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sont pas les offrandes matérielles consistant en nourriture, boisson, vêtements, etc., qui sont imposées par le Buddha, mais l'observance de la moralité qui constitue les cinq grands dons et qui assure aux êtres l'absence de crainte, d'hostilité et de malveillance (*Aṅguttara,* IV, p. 246).

Pour les Uttarāpathaka (*Kathāvatthu,* XVII, 11, p. 556-557), le donneur seul « purifie » le don, et non pas le bénéficiaire, car, dans l'hypothèse contraire, il jouirait d'un mérite qu'il n'a pas gagné lui-même. Mais, avec les Theravādin, on peut leur objecter un texte canonique où le Buddha déclare que le don peut être sanctifié de quatre manières : par le donneur seul, le bénéficiaire seul, les deux ensemble ou aucun des deux (*Majjhima,* III, p. 256).

Selon la conception bouddhique, le culte (*pūjā*) n'est qu'une forme supérieure du don et jouit des mêmes avantages. Il s'adresse à ces champs de mérite par excellence que sont le Buddha, la Communauté de saints et les reliquaires (stūpa ou caitya).

Une première question se pose : dans quel mesure ce culte est-il fructueux et obligatoire? Selon les Sarvāstivādin (*Kośa,* IV, p. 234), le culte est très utile à l'homme qui n'est pas encore entré dans le chemin du Nirvāṇa ou qui, entré dans ce chemin, n'est pas détaché du monde de la concupiscence (*kāmadhātu*) : ce culte, en effet, facilite ou produit l'intelligence des vérités et assure une rétribution agréable : de bonnes renaissances dans le monde de la concupiscence. Mais il est inutile à l'homme entré dans le chemin et qui, détaché du monde de la concupiscence, est appelé à renaître dans les sphères supérieures, car le culte n'entraîne pas de rétribution dans les sphères supérieures. Cependant les reliques et les stūpa, ne fût-ce que par simple reconnaissance, ont droit aux hommages de tous.

Plus délicat est le problème de la valeur respective du culte rendu au Buddha (entré en Nirvāṇa) et du culte rendu au Saṃgha (ensemble des membres vivants de la Communauté).

Les anciennes écritures marquent quelques hésitations. Pour le *Majjhima* (III, p. 254), le *Divyāvadāna* (p. 71, 166) et le *Kośa* (VII, p. 85), les Tathāgata sont le suprême champ de mérite, donnant des fruits certains, agréables, abondants et d'une excellente issue : « Si quelqu'un plante une petite racine de bien dans le champ de mérite que sont les Buddha, il s'empare d'abord de bonnes destinées et obtient ensuite le Nirvāṇa » (*Divya,* p. 166; *Ekottara,* T 125, k. 24, p. 678 a 1-2).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cependant, pour le *Dīgha* (III, p. 255) et le *Suttanipāta* (v. 569), les êtres dignes d'offrandes sont les huit catégories de pudgala en possession des fruits du chemin, et les dons au Saṃgha sont les plus profitables de tous. Dans le *Majjhima* (III, p. 253), le Buddha refuse le double vêtement que Mahāprajāpatī lui offrait : « Gautamī, lui dit-il, donne au Saṃgha; en donnant au Saṃgha, tu m'honoreras et tu honoreras les Saṃgha ».

Devant ces hésitations, les sectes ont suivi chacune leur propre voie : Theravādin (*Kathāvatthu*, XVII, 10, p. 555; XVII, 9, p. 553) et Sarvāstivādin (*Kośa*, IV, p. 238) sont d'avis que le don au Buddha et le don au Saṃgha produisent, tous deux, un grand fruit. D'une part le Buddha est l'être inégalé, situé au sommet de tous les êtres dignes d'offrandes; d'autre part « les hommes qui offrent un sacrifice, les êtres qui recherchent le mérite et qui font du mérite la base d'une existence meilleure, doivent donner au Saṃgha pour en retirer un grand fruit » (*Saṃyutta*, I, p. 233).

Pour les Mahīśāsaka [19], le Buddha est inclus dans le Saṃgha, mais comme il est entré dans le Nirvāṇa depuis longtemps, il ne peut jouir en aucune façon du don qu'on lui fait; c'est pourquoi le don fait au Buddha nirvāné est moins profitable que le don fait au Saṃgha, composé de personnes vivantes.

Au contraire, pour les Dharmaguptaka [20], le Buddha n'est pas inclus dans le Saṃgha. Comme le Buddha est l'être suprême, sans supérieur, le don qui lui est fait l'emporte de beaucoup sur le don fait au Saṃgha. En effet le mérite du don est proportionnel à la valeur du destinataire.

Mais la question se pose de savoir si l'offrande aux stūpa et caitya, renfermant des reliques du Buddha, est profitable ou non. Oui, répondent les Dharmaguptaka [21], les Sarvāstivādin [22] et les Mūlasarvāstivādin [23], parce que les reliques symbolisent le Buddha, parce que celui-ci a déclaré qu'il n'y a aucune différence entre les reliques et lui-même et parce qu'au moment du Nirvāṇa, il a accepté à

[19] J. Masuda, p. 62; A. Bareau, p. 185.

[20] J. Masuda, p. 64; A. Bareau, p. 192. — C'est sans doute par erreur que Vasumitra dit que, selon les Dharmaguptaka, le Buddha est inclus dans le Saṃgha.

[21] J. Masuda, p. 64; A. Bareau, p. 192.

[22] Kośa, IV, p. 156.

[23] A. Bareau, p. 154.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'avance tous les dons faits aux stūpa. Il est vrai que personne ne reçoit le don fait au stūpa. Mais si le don produit mérite quand quelqu'un reçoit, pourquoi ne produirait-il pas mérite quand personne ne reçoit? Donc le don au stūpa est méritoire.

Mais les Caitika [24], Pūrva- [25] et Aparaśaila [26] et Mahīśāsaka tardifs [27] sont d'un avis opposé. Reliquaire et sanctuaire étant des choses sans vie, ne peuvent sentir le bénéfice du don qui leur est fait. Dans ces conditions, la seule valeur du don aux reliques provient des dispositions intérieures du donneur.

Cependant le bhikṣu et l'upāsaka qui prennent leur refuge (*śaraṇa*) dans le Buddha et le Saṃgha prennent leur refuge dans les Dharma de Śaikṣa et d'Aśaikṣa (qualités morales des futurs saints et des saints) qui font le Buddha et qui font le Saṃgha (*Kośa*, IV, p. 77-78); par contre le don fait au Buddha, au Saṃgha, s'adresse aux « personnes » (*pudgala*) et non point aux qualités saintes qui les constituent. Un groupe de Vetullaka connus sous le nom de Mahāsuññatāvādin, en concluent que, du point de vue absolu (*paramatthato*), le Buddha et le Saṃgha ne sont pas en mesure d'accepter ou de purifier les dons qui leur sont faits, que les offrandes au Buddha et au Saṃgha sont infructueuses et que le don est sanctifié uniquement par le donneur et non par le bénéficiaire (*Kathāvatthu*, XVII, 6-11, p. 549-557).

Ni dans le *Kathāvatthu* ni dans les syllabus de Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva, il n'est question d'images (*pratimā*) du Buddha. L'ancienne école de sculpture de l'Inde centrale, à Bhārhut, Bodh-Gayā, Sāñcī et dans le premier style d'Amarāvatī, évitait de représenter sous ses traits humains le Buddha de l'existence dernière. Un passage du *Vinaya des Sarvāstivādin* (T 1435, k. 48, p. 351 c-352) fait allusion à une défense interdisant de « faire des images du corps du Buddha », et si les autres Vinaya, comme celui des Mahāsāṃghika (T 1425, k. 33, p. 496 c - 497 a) et des Dharmaguptaka (T 1428, k. 50-51, p. 936 sq.) autorisent à décorer d'images les stūpa et les monastères, il s'agit de peintures de Deva, de moines, de dragons, d'animaux et de paysages plutôt que d'images du Buddha.

24 J. Masuda, p. 38; A. Bareau, p. 88.
25 J. Masuda, p. 38; A. Bareau, p. 100.
26 J. Masuda, p. 38; A. Bareau, p. 105.
27 J. Masuda, p. 63; A. Bareau, p. 188.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De l'avis de A. Foucher, « nous ne possédons pas d'image du Buddha antérieure à notre ère ». Commettent donc un anachronisme les textes selon lesquels l'icone originelle de Śākyamuni aurait été exécutée de son vivant, soit à la demande du banquier Anāthapiṇḍada (*Vin. des Mūlasarv.*, T 1442, k. 28, p. 782 b ; T 1452, k. 5, p. 434 b), soit à la requête du roi Bimbisāra (T 1442, k. 45, p. 874 a = *Divyāvadāna*, p. 547), soit enfin à l'intervention des rois Udayana et Prasenajit (*Ekottara*, T 125, k. 28, p. 706 a). Il faut aussi formuler les plus extrêmes réserves concernant la tradition singhalaise aux termes de laquelle Aśoka, désirant contempler les traits du Bienheureux, aurait reçu du Nāga Mahākāla une statue complète du Buddha, avec marques et sous-marques (*Mahāvaṃsa*, V, 87 sq. ; *Samanta*, I, p. 43), tandis qu'à Ceylan le roi Devānaṃpiyatissa, contemporain d'Aśoka, installait au Thūpārāma la « grande statue de pierre » (*urusilāpaṭimā*) du Buddha Śākyamuni (*Mahāvaṃsa*, XXXVI, 128).

Par contre, on ne peut guère soulever d'objection contre le témoignage de la même chronique attribuant au roi singhalais Vasabha (121-165 p. C.) l'érection d'un *paṭimāghara* abritant quatre statues du Buddha (*Mahāvaṃsa*, XXXV, 89), et au roi Vohārikatissa (260-282 p. C.) l'installation au Bodhighara de deux statues de bronze (*Mahāvaṃsa*, XXXVII, 31).

Il n'en demeure pas moins qu'aucun « temple avec statue » n'est mentionné dans les commentaires pāli rédigés au Ve siècle de notre ère. Buddhaghosa et son école invitent les bhikkhu à balayer et à nettoyer les monuments funéraires (*cetiyaghara*), le temple de l'arbre de la Bodhi (*bodhighara*) les salles de chapitre (*uposathaghara*) et autres résidences (*pariveṇa*), mais ne parlent nulle part de *paṭimāghara*. Le culte s'adresse exclusivement aux thūpa et à l'arbre de la Bodhi. Les endommager serait une faute grave (*ānantariyakamma*). En revanche, aucune menace n'est proférée contre ceux qui détruiraient ou détérioreraient une statue. L'image n'est sacrée que pour autant qu'elle renferme une relique. Dans les temps anciens, la joie à retirer de la contemplation du Buddha (*buddhālambanapīti*) provenait, non pas de la contemplation des images — comme c'est le cas aujourd'hui —, mais de la considération attentive du *cetiya* ou de l'arbre sacré.

Il n'y a pas de doute cependant qu'à partir de l'époque kuṣāṇa des images du Buddha furent exécutées en masse et que, sous l'influence des idées mahāyānistes, les saintes icones jouèrent un rôle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de plus en plus important dans la piété populaire et individuelle. Au dire de Yi-tsing (T 2125, k. 3, p. 221 b), au VIIe siècle de l'ère, les moines de l'Inde et des Mers du Sud avaient tous dans leurs cellules, sur la fenêtre ou dans une niche, une image du Buddha qu'ils entouraient de respect et de vénération. Chaque matin, ils la lavaient et lui offraient des fleurs et de l'encens; à midi, ils lui présentaient une partie de leur repas; ils la recouvraient d'une tenture lorsqu'ils prenaient eux-mêmes leur nourriture ou se livraient au sommeil.

Malgré cet engouement, le culte des images ne jouit jamais des mêmes titres à l'orthodoxie que celui des reliques (*śarīra, dhātu*), et il fallut en tenter la justification : « Si l'on s'incline devant les statues d'argile des immortels, on ne songe nullement à l'argile; on s'incline en pensant aux immortels ». L'argument déjà exploité par la *Légende d'Aśoka* (*Divya,* p. 363; T 2042, k. 5, p. 120 a; T 2043, k. 8, p. 160 c) sera repris par les écrivains des deux Véhicules (*Kalpanāmaṇḍitikā,* T 201, k. 9, p. 309 b; *Upadeśa,* T 1509, k. 1, p. 64 c, etc.). Et le danger du fétichisme et du trafic des images n'échappe pas aux théoriciens. On insistera donc sur le fait qu'« une image de bois ou de pierre, si on la blesse, n'éprouve pas de peine; si on lui présente des offrandes, n'éprouve pas de plaisir, car sa nature est vide » (T 1796, k. 20, p. 784 b), et l'on interdira de fabriquer, pour en faire commerce, des images du Buddha en ivoire, en bois, en cuivre ou en bronze, car « vendre une image du Buddha, c'est le même péché que vendre son père ou sa mère » (T 2122, k. 33, p. 540 a).

Dans l'ensemble, en face des exigences multipliées du sentiment populaire, la réaction cléricale n'a manqué ni de souplesse ni d'adresse : adresse, en maintenant à peu près intact dans son esprit et ses grandes lignes l'antique message de Śākyamuni; souplesse, en l'adaptant aux conditions nouvelles de temps et de lieux pour attirer le plus grand nombre possible de fidèles. Dans la vie courante, les autorités spirituelles évitaient de prendre position, toléraient sans permettre, concédaient sans accorder; confrontées avec des problèmes délicats — tel, par exemple, celui du culte à rendre au Buddha de préférence au Saṃgha ou *vice versa* — elles laissaient parler les écoles et les docteurs qui, sans s'anathématiser pour autant, n'hésitaient pas à proposer des solutions diamétralement opposées. Il était loisible à chacun d'y trouver son compte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VII

LA RELIGION BOUDDHIQUE

A la fin de ce volume, il convient de mesurer le chemin parcouru par la Bonne Loi au cours des cinq premiers siècles de son histoire et de montrer comment, de message philosophico-mystique qu'elle était primitivement, elle s'est transformée en une véritable religion.

I. — ÉTAPES PARCOURUES PAR LA BONNE LOI

L'action de Śākyamuni. — Le bouddhisme demeurerait inexplicable si l'on ne posait à ses origines une forte personnalité qui en fût le fondateur. Sans vouloir engager de polémique stérile, nous ne sommes pas de ceux qui tentent de minimiser l'action de Śākyamuni. Celui-ci, nous dit-on, n'a presque rien enseigné, et sa parole, contenue dans les Sūtra, est une création tardive de la scolastique postérieure : « Quelle fut la doctrine du Buddha et des premiers saints, ses disciples? Il est impossible de le dire avec certitude. C'était une doctrine orale concernant laquelle nous ne disposons d'aucun témoignage satisfaisant. La codification des écritures n'eut lieu que de nombreux siècles après la mort de Śākyamuni, lorsque la religion avait déjà été profondément transformée et que des générations de docteurs avaient déjà considérablement accru les paroles sacrées. Le point essentiel était le sentiment de vénération pour le Maître, sentiment qui unissait en une fraternité des hommes de toutes conditions. Ce sentiment, parfois éprouvé au premier appel, ouvrait l'âme à une charité universelle; il s'agissait vraiment d'une vie nouvelle et, sans étude, sans noviciat, le néophyte devenait un « fils du Śākya », c'est-à-dire un frère spirituel de Śākyamuni. Ce fut une religion sans clergé ni monastères ».

Il va sans dire que la scolastique bouddhique ne s'est pas élaborée

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en un jour et que l'Inde ne s'est pas couverte subitement de stūpa, de vihāra et de caitya. De là à présenter le bouddhisme primitif comme une simple confraternité spirituelle, où l'amour du Maître tenait lieu de doctrine, il y a de la marge.

S'il est vrai que la codification des écritures fut tardive, il n'en demeure pas moins que, pour apprécier le bouddhisme primitif, le seul témoignage — ou indice — valable dont nous disposions est l'accord foncier entre Nikāya d'une part et Āgama de l'autre. Ce témoignage ou cet indice a plus de poids que des hypothèses savantes échafaudées à vingt-cinq siècles de distance.

Pour peu qu'on veuille bien le prendre en considération, il en ressort que Śākyamuni, à la suite d'une illumination, découvrit les vérités saintes susceptibles de conduire ses adeptes à la fin de la douleur et au Nirvāṇa. Ces vérités, il les enseigna durant les quarante-cinq années de son ministère public et, pour permettre à ses disciples d'en retirer tout le fruit, il institua une congrégation de religieux, un *bhikṣusaṃgha,* dont le règlement de vie, axé sur la destruction du désir, devait conduire le plus rapidement possible au terme spirituel souhaité. Parallèlement à cette congrégation de bhikṣu et de bhikṣuṇī, il organisa une confrérie laïque d'upāsaka et d'upāsikā chargée de soutenir matériellement et financièrement la congrégation.

Les hautes qualités intellectuelles et morales de Śākyamuni, le soutien qu'il trouva auprès des familles régnantes du Kośala (Prasenajit) et du Magadha (Bimbisāra et Ajātaśataru) lui permirent de triompher des obstacles : hostilité des ordres rivaux (Nirgrantha, Ājīvika) et des maîtres hérétiques (Pūraṇa-Kāśyapa, etc.), indiscipline de certains religieux (schisme de Kauśāmbī), jalousie et intrigues de certains membres de sa famille (Devadatta).

Après quarante-cinq ans d'efforts, le double rôle qu'il s'était assigné — celui de prédicateur et de fondateur d'ordre — avait été rempli. Quelques heures avant sa mort, vers 486 a. C., il put se rendre ce témoignage : « J'entre dans le Nirvāṇa maintenant que mes bhikṣu et bhikṣuṇī, upāsaka et upāsikā sont devenus des prêcheurs et des prêcheuses sages, disciplinés, habiles, instruits ... capables de réciter, d'enseigner, de promulguer, d'exposer, d'expliquer, de développer la Loi, capables de réfuter les objections, capables d'enseigner la Loi d'une manière persuasive ... J'entrerai dans le Nirvāṇa maintenant que cette mienne vie religieuse (*brahmacaryā*) est prospère,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gonflée, étendue, nombreuse, multipliée, bien connue des hommes (*manuṣyebhyaḥ samyakprakāśita*) » [1].

La période Magadhienne. — Durant les deux siècles qui suivirent le Nirvāṇa, le bouddhisme ne connut pas de succès spectaculaires. Il resta pratiquement confiné dans les limites du Magadha, avec quelques poussées en Avanti et sur la côte occidentale.

Comme tous les ordres religieux de l'époque, il put bénéficier de la bienveillance ou la neutralité des familles régnantes : Haryaṅka, Śiśunāga, Nanda et premiers Maurya.

L'œuvre principale des moines est d'avoir compilé la Parole du Buddha dans les dialectes locaux en usage, māgadhī d'abord, pāli et sanskrit ensuite. Cette compilation, qui servit de base à la formation du canon des écritures, parvint à fixer dans ses grandes lignes le *dharma* et le *vinaya*, c'est-à-dire la doctrine et la discipline bouddhiques.

L'initiative fut prise par un groupe d'Arhat désireux de monopoliser à leur profit l'enseignement religieux. L'accord se fit facilement sur le texte des Sūtra doctrinaux ; dans le domaine disciplinaire, il y eut quelques résistances : fallait-il maintenir ou abolir les préceptes mineurs et minimes formulés par le Buddha ? devait-on s'opposer aux pratiques laxistes en usage dans certaines communautés, notamment chez les Vṛjiputraka de Vaiśālī ? La solution rigoriste sembla l'emporter. En tout cas, ce fut elle qui fut adoptée par les vieux maîtres en Vinaya dont la chronique singhalaise nous a conservé la liste.

Les Arhat commirent la maladresse de revendiquer pour eux seuls le droit au Nirvāṇa ; ils ne reconnurent aux laïcs que l'accession aux premiers fruits de la vie religieuse. Par cette démarche, ils s'aliénèrent les sympathies, non seulement des upāsaka et des upāsikā qui les entretenaient, mais encore des religieux imparfaits, demeurés au rang de profanes (*pṛthagjana*).

Le mécontentement couva longtemps avant d'éclater, mais, dans les biographies des maîtres de la Loi répandues sur le continent, se décèlent déjà des tiraillements entre religieux.

1 Mahāparinirvāṇasūtra, éd. Waldschmidt, p. 206-211 ; recension pāli, Dīgha, II, p. 112-113. — Autres références, Divyāvadāna, p. 202-203 ; E. Waldschmidt, *Die Überlieferung* ..., p. 99-102.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aśoka. — Comme tant d'autres congrégations, le bouddhisme serait sans doute demeuré une secte obscure s'il n'avait bénéficié des sympathies et de l'appui du grand empereur Aśoka. Celui-ci, on le sait, entreprit d'instaurer parmi ses sujets et ses voisins un Dharma universel, non identique à la Bonne Loi, mais coïncident dans une large mesure avec les conseils aux laïcs déjà formulés par le Buddha. Les bouddhistes profitèrent de cette initiative pour intensifier leur propagande, et leurs missionnaires suivirent de près les fonctionnaires royaux, porteurs de l'édit du Dharma. Les succès rencontrés furent considérables, et la Communauté des quatre régions fut bientôt représentée dans l'Inde entière. Cependant son influence accusa selon les régions des variations notables, et une distinction nette s'impose entre l'île de Ceylan et le continent indien.

La conversion de Ceylan. — Les quelques religieux qui, sous la conduite de Mahinda, atterrirent à Ceylan, en 250 a. C., étaient imbus d'idées sthaviriennes ou conservatrices. Fils de l'empereur Aśoka, Mahinda s'aboucha directement avec la famille royale des Siṃhala établis dans l'île depuis cinq générations. Le roi Devānaṃpiya, la reine Anulā, le prince Ariṭṭha reçurent les missionnaires à bras ouverts et embrassèrent leur cause. La conversion de l'île, en fait de la cour royale, fut menée tambour battant. Mahinda put mettre à profit ces circonstances éminemment favorables pour poursuivre à Ceylan les objectifs recherchés autrefois en Inde gangétique par le Buddha : recruter de nombreuses vocations et établir le Saṃgha sur des bases solides. Aux portes mêmes de la capitale Anurādapura, fut fondé, avec les largesses royales, le couvent du Mahāvihāra qui devait régler durant des siècles la vie religieuse de l'île et en contrôler la politique. Les rois de Ceylan rivalisèrent de générosité envers la communauté, et la chronique singhalaise du *Dīpa* et du *Mahāvaṃsa* n'est, en fin de compte, qu'un gigantesque palmarès destiné à magnifier les fondations religieuses et les œuvres pies des grands souverains : Devānaṃpiyatissa, Uttiya, Duṭṭhagāmaṇi, Vaṭṭagāmaṇi et Mahādāṭhika, pour ne citer que les principaux.

La paix ne fut troublée que par les invasions répétées des hordes tamoules, mais, après des intervalles plus ou moins longs d'occupation étrangère, les rois de Ceylan, puissamment soutenus par les moines, parvinrent toujours à reconquérir leur trône.

Sous le règne de Vaṭṭagāmaṇi, entre les années 35 et 32 a. C., les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

religieux singhalais, réunis à l'Ālokavihāra, mirent par écrit leurs écritures canoniques, et cette démarche contribua grandement à la fixation de la doctrine. Vers la même date cependant, une querelle entre religieux provoqua la scission de la communauté, et les moines de l'Abhayagiri ne fréquentèrent plus ceux du Mahāvihāra. La querelle s'envenima sous le règne de Vohārikatissa (260-282 p. C.), lorsque l'Abhayagiri adopta l'hérésie du Vetullavāda.

La conversion du continent. — Sur le continent indien, les événements se déroulèrent de façon toute différente. Pour des raisons d'opportunité, propagandistes et missionnaires furent amenés à changer d'objectif et à s'adresser à la masse plutôt qu'à l'élite. Le nombre des conversions dépassa sensiblement celui des vocations.

Les difficultés à surmonter furent énormes. Le vaste continent était encore mal unifié et les peuples à convertir n'étaient pas seulement d'origine indienne (Ārya et Drāviḍa), mais encore de provenance étrangère, grecque ou scythe.

La propagande bouddhique se heurta souvent à l'hostilité des princes : les derniers Maurya (236-187 a. C.) retirèrent leurs faveurs aux fils du Śākya; Puṣyamitra (187-151 a. C.) les persécuta; les derniers Śuṅga et les Kāṇva (ca. 100-30 a. C.) embrassèrent la religion des Bhāgavata. C'est auprès de princes étrangers, un Ménandre (163-150 a. C.), quelques satrapes scythes (ca. 90-17 a. C.), un Gondopharès (19-45 p. C.), que les bouddhistes rencontrèrent le plus de sympathies, non toujours désintéressées.

Les autres religions indiennes ne demeuraient pas inactives. Partout, les brâhmanes, les sectateurs des deva, les Nirgrantha, les Ājīvika cherchaient à recruter des adeptes. A l'époque Śuṅga, les sectes viṣṇuites déclanchèrent un puissant mouvement théiste qui rencontra un vif succès et ne laissa pas d'influencer jusqu'aux bouddhistes eux-mêmes.

Malgré tous ces obstacles, la Bonne Loi ne cessa de progresser. Aux antiques et rudimentaires vihāra des premiers temps vinrent s'adjoindre de nouveaux saṃghārāma, peuplés de nombreux religieux. Le sol indien, de l'Himālaya au Dékhan, du Gandhāra au Champā, se couvrit de stūpa monumentaux. Leur ornementation provoqua l'éclosion, au IIe siècle avant notre ère, de l'école de sculpture de l'Inde Centrale, et les bas-reliefs de Bhārhut, Bodh-Gayā, Sāñcī et Amarāvatī resteront les œuvres les plus caractéristiques et les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus originales du vieil art indien. Vers la fin de l'ère ancienne, les bouddhistes prendront l'habitude, là où le sol le permettait et notamment dans les Ghāts occidentaux, de creuser dans la roche vive leurs caitya et leurs vihāra, et le temple de Kārli montre à quelle perfection atteignit bientôt cette architecture rupestre.

La dispersion de la « Communauté des quatre régions » sur une aire aussi étendue que le continent indien rendait impossible le maintien de son unité. Dès l'époque d'Aśoka, l'antique rivalité opposant aux Arhat les religieux profanes (*pṛthagjana*) et les laïcs aboutit au schisme mahāsāṃghika. La communauté se scinda en deux tronçons : Sthavira et Mahāsāṃghika. Ils donnèrent naissance à toute une série de sectes qui atteignirent bientôt le nombre traditionnel de dix-huit. A la différence de ce qui se passa à Ceylan, toutes subirent, à des degrés divers, l'influence du milieu laïc et notamment des upāsaka et des upāsikā dont l'idéal différait sensiblement de celui des religieux.

Le message de Śākyamuni s'adressait au troupeau choisi des nobles jeunes gens qui « quittent la maison pour mener une vie errante » ; il leur proposait un idéal de perfection individuelle qui n'était pleinement réalisable que dans le cadre étroit de la vie religieuse.

L'action des missionnaires bouddhiques, intensifiée à l'époque d'Aśoka, eut pour résultat de « vulgariser » ce message en le transmettant à la masse. Celle-ci était mal préparée à le recevoir et ne pouvait se l'appliquer sans lui faire subir au préalable d'importantes transformations. Le laïc réclame un dieu, là où le religieux demande un maître. Appelé à vivre dans le monde, le laïc veut plaire et donner, tandis que le religieux, retiré dans la solitude, poursuit, à part lui, l'œuvre de son perfectionnement. Le laïc entend se concilier, par un culte approprié, les puissances supérieures dont son indigence et ses malheurs réclament l'intervention, alors que le religieux met son espoir et sa confiance dans l'observation de la règle et l'efficacité des exercices spirituels.

Il paraît évident, et on espère le montrer dans les pages qui vont suivre, que si le bouddhisme, de doctrine philosophico-mystique qu'il était originellement s'est transformé en une religion véritable, avec un panthéon, une mythologie, une hagiographie et un culte, le fait est dû à la pénétration progressive de la Bonne Loi dans les masses

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

populaires, plus dévotes qu'éclairées. Le début de cette évolution se situe à la fin du règne d'Aśoka marqué par l'expansion du bouddhisme à travers l'Inde entière ; mais une fois amorcée, la vulgarisation de la Bonne Loi se poursuivra à travers les siècles, s'intensifiera dans le bouddhisme du Mahāyāna et du Vajrayāṇa et atteindra son point culminant aux IXe et Xe siècles de notre ère, époque à laquelle la doctrine du Śākya, affadie par les compromis et les déviations, se résorbera dans l'hindouisme ambiant.

II. — LE BUDDHA DIVINISÉ

Le Dieu, supérieur aux dieux. — Dans les vieux textes canoniques signalés au chapitre premier (p. 25-28), Śākyamuni s'est présenté comme un sage pleinement illuminé, qui a découvert la vérité et l'a prêchée aux hommes. Le Dharma dont il est l'inventeur ne se confond pas avec lui. Lui se borne à le découvrir et à l'enseigner. « Il y a, dit-il au brâhmane Moggallāna, un Nirvāṇa et un chemin qui conduit au Nirvāṇa, et je suis là comme l'indicateur. Mais, parmi les disciples que j'exhorte et que j'instruis de la sorte, les uns atteignent le but suprême, le Nirvāṇa, les autres ne l'atteignent pas. Que puis-je donc là contre, ô brâhmane ? Le Tathāgata, ô brâhmane, se borne à montrer le chemin (*mārgakhyāyin*) » [2]. Sa prédication n'a qu'un temps ; après quelques années, la grande voix se tait et la roue de la Loi cesse de tourner, car le Maître entre lui-même dans le Nirvāṇa, « pareil à la lampe qui s'éteint, quand l'huile est épuisée ». Dès lors, il échappe à tous les regards. Laissés à eux-mêmes, les disciples n'ont plus que la Loi pour seul et unique refuge. La perspective est d'autant plus sombre que l'apparition des Buddha en ce monde est chose aussi rare que la floraison du figuier : ce n'est qu'à des intervalles éloignés (*kadācit karhicit*) que les Tathāgata, saints et parfaitement illuminés, se manifestent ici-bas.

D'autre part, on a vu, au chapitre VI (p. 689-693), l'importance accordée par les sectes à la bouddhologie. Les Sarvāstivādin ont jeté les bases de la doctrine des trois corps du Buddha ; les Mahāsāṃ-

[2] Majjhima, III, p. 6.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ghika ont inventé un Buddha transcendant, être surnaturel n'ayant plus rien de commun avec le monde et dont la vie terrestre n'est que fiction. Tous les docteurs se sont penchés sur la carrière du bodhisattva, sur les périodes incalculables et les Kalpa supplémentaires au cours desquels il a multiplié les exploits vertueux pour accéder enfin à l'état de Buddha.

Entre les vieux textes canoniques et les constructions savantes de ces docteurs, il y a une marge qui fut franchie sous l'impulsion du sentiment populaire.

Si les moines, voués à une vie d'étude et de méditation, peuvent se résigner à ne voir en leur fondateur qu'un sage entré en Nirvāṇa, les adeptes laïcs, en butte aux difficultés du siècle, réclament autre chose qu'un « dieu mort » dont on ne pourrait que vénérer les « restes » (*śarīra*). Ils veulent un dieu vivant, un « dieu supérieur aux dieux » (*devātideva*) qui continue parmi eux son action salvifique, qui puisse prédire l'avenir, opérer des miracles et dont le culte (*pūjā*) soit autre chose qu'une simple commémoration (*anusmṛti*).

Cet état d'esprit, qui ne fut pas sans influencer certaines productions tardives du Tipiṭaka pāli comme les *Apadāna,* le *Buddhavaṃsa* et le *Cariyāpiṭaka,* apparaît au grand jour dans la littérature post-canonique en hybride et en sanskrit. Le *Mahāvastu,* le *Lalitavistara,* le *Buddhacarita,* le *Saundarananda,* l'*Aśokāvadāna,* le *Divyāvadāna* et l'*Avadānaśataka,* aiment à se représenter le Buddha, non plus seulement comme un sage, mais comme un être extraordinaire, « orné des trente-deux marques du Grand Homme, le corps resplendissant des quatre-vingts sous-marques, nimbé d'un éclat large d'une brasse, plus brillant que mille soleils, semblable à une montagne de joyaux en mouvement, séduisant de toute manière »[3]. C'est cette image sublime, et non celle d'un bhikṣu rasé et tondu, que le ciseau des artistes gandhariens reproduira de préférence.

Loin d'hésiter à opérer des prodiges, cet être merveilleux est un miracle vivant. A sa vue et automatiquement, « les aveugles voient, les sourds entendent, les muets parlent, les fous recouvrent la raison,

[3] Cette description du Buddha se rencontre dans trente-deux récits de l'Avadānaśataka (p. ex., I, p. 3, 18, 37, etc.), et même dans quelques-uns deux fois. On la retrouve aussi dans le Divyāvadāna (p. ex., p. 46-47, 75, etc.).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les nudités sont recouvertes, la faim et la soif sont apaisées, les malades guéris, les infirmes rétablis dans leur intégrité »[4].

Le Bienheureux n'est plus l'amant de la solitude, fuyant les tracasseries des hommes et se retirant dans la forêt du Pārileyyaka en la compagnie des bêtes sauvages. Partout où il réside, il est « respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les banquiers, les caravaniers, les Deva, les Nāga, les Yakṣa, les Asura, les Garuḍa, les Kinnara, les Mahorāga ; ainsi honoré, le Bienheureux Buddha, illustre, plein de mérites, est comblé de présents en vêtements, nourriture, lits, sièges, rafraîchissements, remèdes et ornements »[5].

Les textes mettent l'accent sur le pouvoir salvifique du Buddha, incarnation de la science, de la toute-puissance et de la miséricorde :

Il n'est rien qui échappe au savoir, à la vue, à la science et à la connaissance des bienheureux Buddha. C'est en effet une règle que les bienheureux Buddha, doués de grande compassion, voués au salut du monde, protecteurs attitrés, plongés dans la quiétude et l'analyse, habiles dans les trois domaines de la discipline, échappés aux quatre torrents, fermement établis dans les quatre fondements du pouvoir miraculeux, familiarisés depuis longtemps avec les quatre moyens de captation des êtres, libérés des cinq obstacles, ayant dépassé les cinq destinées, munis des six qualités [de l'indifférence], ayant rempli les six perfections, couverts des fleurs des sept membres de l'Éveil, enseignant le chemin à huit membres, versés dans les neuf recueillements successifs, doués des dix forces, renommés dans les dix régions, supérieurs à des dizaines et des centaines de dieux « Autonomes », — c'est une règle que, trois fois la nuit et trois fois le jour, ils examinent le monde avec l'œil du Buddha, et que savoir et vision se développent en eux : « Qui décroît, se demandent-ils, et qui prospère? Qui est dans la peine, le danger ou le tourment? Qui s'incline, se penche ou se glisse vers les destinées mauvaises? Qui pourrais-je sauver des destinées mauvaises pour l'établir dans le ciel et la délivrance? Quel est celui qui s'enlise dans la boue du désir et à qui je pourrais tendre la main pour l'en retirer? Quel est celui qui est dépourvu des nobles richesses et que je pourrais établir en la possession pleine et entière des nobles richesses? Quel est celui dont les yeux sont couverts par les ténèbres et la taie de l'ignorance et dont je pourrais guérir les yeux par le collyre et la lancette du savoir? Quel est celui en qui ne sont pas encore

4 Lalitavistara, p. 278-279; Mahāvyutpatti, 6306-6309; Divyāvadāna, p. 365 (plus développé). — Cliché reproduit dans les Mahāyānasūtra, comme Pañcaviṃśati, p. 9-10; Śatasāhasrikā, p. 18-19; Suvarṇaprabhāsa, éd. NOBEL, p. 8-9.

5 Ce préambule est de règle au début de tous les Avadāna.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plantées les racines de bien que je puisse planter? Celui en qui sont plantées les racines de bien que je puisse faire mûrir? Celui en qui elles sont mûries que je lui donne la délivrance? ».

Il se pourrait que l'océan, demeure des monstres marins, oublie l'heure de la marée; jamais le Buddha ne laissera passer l'heure de convertir ses fils chéris [6].

Ce Buddha d'un nouveau genre n'est plus aussi loquace que le śramane Gautama de Kapilavastu. Il ne s'étend plus en longs sūtra dogmatiques, d'une technique poussée, mais intervient fréquemment pour révéler à ses auditeurs leurs actions passées ou leur annoncer leurs futures renaissances. Ces prédictions (*vyākaraṇa*) se déroulent selon un cérémonial arrêté.

Le Buddha sourit. Or c'est une règle que quand les Buddha viennent à sourire, s'échappent de leur bouche des rayons de lumière bleus, jaunes, rouges et blancs; les uns descendent, les autres montent. Ceux qui descendent se rendent au fond des enfers, et selon le cas rafraîchissent ou réchauffent les damnés, qui se métamorphosent en Deva. Les rayons qui s'élèvent pénétrent les vingt-trois sphères célestes, et les dieux, saisis d'admiration, s'écrient :

Commencez, sortez de la maison; appliquez-vous à la Loi du Buddha; anéantissez l'armée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux.

Celui qui marchera sans distraction sous la discipline de cette Loi, échappant à la naissance et à la révolution du monde, mettra un terme à la douleur.

Ensuite ces rayons, après avoir enveloppé le Trichiliomégachiliocosme, reviennent au Bienheureux par derrière. Si le Buddha désire expliquer une action accomplie dans un temps passé, les rayons viennent disparaître dans son dos. Si c'est une action future qu'il veut prédire, ils disparaissent dans sa poitrine. Selon qu'il prédit une naissance en enfer, parmi les animaux, parmi les Preta, parmi les hommes, parmi les rois Balacakravartin, parmi les rois Cakravartin ou parmi les Deva, les rayons disparaissent respectivement sous la plante de ses pieds, dans son talon, dans son gros orteil, dans son genou, dans la paume de sa main gauche, dans la paume de sa main droite, ou finalement dans son nombril. S'il veut prédire à quelqu'un qu'il aura l'Intelligence d'un Śrāvaka, ils disparaissent dans sa bouche; si c'est l'Intelligence d'un Pratyekabuddha, ils disparaissent dans ses oreilles; si

[6] Ce passage revient dans quatorze récits de l'Avadānaśataka (p. ex., I, p. 16-17, 30-31, 72, etc.). On le retrouve également dans le Divyāvadāna, p. 95-96: 124-125, 264-265.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c'est la science suprême d'un Buddha parfaitement accompli, ils disparaissent dans sa protubérance crânienne.

Ānanda demande alors au Buddha la raison de son sourire et du retour des rayons : « Non, ce n'est pas sans motif que les Victorieux, qui ont triomphé de l'ennemi, qui sont exempts de légèreté, qui ont renoncé à l'orgueil et au découragement, et qui sont la cause du bonheur du monde, laissent voir un sourire semblable aux filaments jaunes du lotus... ».

Le Buddha lui répond qu'en effet son sourire n'est pas sans motif et que telle personne, en raison d'une pensée qu'elle a conçue ou d'une offrande qu'elle a faite, ira vers telle ou telle naissance ou même deviendra, dans le monde, un Buddha parfaitement accompli sous un nom déterminé [7].

Il est de règle également qu'après avoir bénéficié d'une faveur spirituelle, on aille remercier le Buddha par un éloge trois fois répété :

Vénérable, ce qui m'a été fait par le Bienheureux ne l'a jamais été ni par ma mère, ni par mon père, ni par le roi, ni par les divinités, ni par la foule des parents et alliés, ni par les anciens Preta, ni par les śramanes ou les brâhmanes. L'océan des larmes de sang est tari, la montagne des ossements est franchie, les portes des destinées mauvaises sont fermées, les portes du ciel et de la délivrance sont ouvertes. Le pied est écarté [du sort funeste] des damnés, des animaux et des Preta, et déposé parmi les dieux et les hommes.

Par ta grâce, le chemin des destinées mauvaises, chemin cruel et plein de maux, a été fermé, la voie si méritoire du ciel a été ouverte; j'ai atteint le chemin du Nirvāṇa.

Par ton soutien, j'ai obtenu aujourd'hui l'œil sans défaut, l'œil pur, parfaitement pur; j'ai gagné l'endroit pacifié, aimé des saints, et j'ai traversé l'océan de la douleur.

Ô toi, qui es vénéré dans le monde des Daitya, des hommes et des dieux; toi, dont l'apparition est si rare, même au cours de mille existences, ta vue a été fructueuse aujourd'hui pour moi, ô Muni [8].

Vues sous cet angle et dans cette perspective, la vie dernière et les existences antérieures du Buddha Śākyamuni apparaissent sous un aspect plus légendaire qu'historique. Il ne s'agit plus d'une

7 Le long développement résumé ici se trouve dans vingt récits de l'Avadānaśataka (p. ex., I, p. 4-7; 10-12; 19-22). Il apparaît encore en plusieurs endroits du Divyāvadāna (p. 67-69, 138-140, 265-267, 366-368, 568-570), ainsi que dans le Vin. des Mūlasarvāstivādin (T 1442, k. 46, p. 879 a-c; T 1448, k. 8, p. 36 a-b).

8 Cf. Avadānaśataka, I, p. 149, 336; Divyāvadāna, p. 554-555; 52-53 (stances seulement); Vin. des Mūlasarv. (*Gilgit Man.*, III, part 4, p. 59; cf. JA, 1932, p. 30).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

simple biographie, telle qu'on a tenté de l'esquisser ci-dessus (p. 16-25), mais d'une véritable geste avec tous les éléments subjectifs que comporte ce genre littéraire. Il convient de passer en revue le développement de la légende, tant en ce qui concerne la vie dernière que les existences antérieures de Śākyamuni.

Les états successifs de la légende du Buddha. — En accusant quelque peu les angles, il est loisible de distinguer dans la légende de Śākyamuni cinq états successifs : 1. des fragments de biographie incorporés dans les vieux Sūtra; 2. des biographies ou fragments de biographie introduits dans les Vinaya; 3. des « Vies » autonomes, mais incomplètes, élaborées dans diverses écoles bouddhiques au début de notre ère; 4. une biographie complète insérée dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* et des textes apparentés, datant des environs du IVe siècle; 5. la *Nidānakathā* et une ébauche d'annales compilées au Ve siècle par des commentateurs singhalais.

1. *Fragments de biographie incorporés dans les Sūtra.* — Dans le *Majjhimanikāya,* quatre sūtra, qui se répètent et se complètent, nous renseignent sur une phase importante de la vie de Śākyamuni, à savoir la période qui va de la fuite de Kapilavastu jusqu'à l'illumination : ce sont l'*Ariyapariyesana* (*M.*, I, p. 163-173; T 26, n° 204, k. 56, p. 776 b - 778 c), le *Dvedhāvitakka* (*M.*, I, p. 117), le *Bhayabherava* (*M.*, I, p. 17-23; T 125, k. 23, p. 665 b - 666 c) et le *Mahāsaccakasutta* (*M.*, I, p. 240-249). Voici en résumé le contenu de ces textes.

Ayant médité sur la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort et la souillure, Śākyamuni prend la décision de rechercher l'absence de souillure, la sécurité incomparable, le Nirvāṇa. Contre la volonté de ses parents, il quitte son foyer et revêt l'habit jaune du religieux; il se met successivement à l'école d'Ālāra Kālāma et d'Udraka Rāmaputra qui lui enseignent, le premier la voie du néant, le second celle de la non-conscience-non-inconscience; mais Śākyamuni, jugeant leurs doctrines imparfaites, les abandonne, traverse le Magadha et se retire dans la solitude, aux environs d'Uruvilvā (*M.*, I, p. 163-167; T 26, k. 56, p. 776 b - 777 a).

Bien supérieur aux autres religieux et brâhmanes, c'est dans la pureté et la science que le nouveau solitaire passe sa retraite. Durant les nuits propices, il surmonte les horreurs de la jungle, triomphant en toutes ses attitudes de la crainte et de la peur; il a conscience

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'être de ces hommes sans illusions, nés dans le monde pour le bien de beaucoup (*M.*, I, p. 17-21; T 125, k. 23, p. 665 b - 666 b).

Trois comparaisons empruntées à l'action respective du bois humide et du bois sec lui viennent à l'esprit et lui font comprendre qu'il doit dompter son corps, contrôler ses passions et débarrasser son esprit du désir. Il se livre donc à d'effrayantes mortifications : il serre les dents et appuie la langue au palais; il interrompt sa respiration par le nez, la bouche et les oreilles; il pratique un jeûne si rigoureux que sa vie est en danger. Se souvenant de la première méditation faite à l'ombre d'un pommier rose, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, il veut tenter un dernier effort et pratiquer les extases; à cette fin, il se décide à prendre un repas substantiel, et les cinq compagnons qui l'avaient suivi dans la retraite l'abandonnent (*M.*, I, p. 240-247).

Plongé dans la méditation, Śākyamuni parcourt successivement les quatre extases (*dhyāna*) qui doivent le conduire à l'illumination. Durant la première veille de nuit, il acquiert la science consistant dans le souvenir de ses anciennes existances (*pūrvanivāsānusmṛti-jñāna*) ; durant la seconde veille, la science de la mort et de la naissance des êtres (*cyutyupapādajñāna*) ; durant la troisième et dernière veille, il acquiert la conviction que toutes ses impuretés sont détruites (*āsravakṣayajñāna*). Par cette triple science, il pénètre les quatre vérités saintes relatives à la douleur, etc., et peut enfin se décerner le brevet de sainteté : « Je suis délivré; toute nouvelle naissance est anéantie, la sainteté est accomplie, le devoir rempli; il n'y a plus de retour ici-bas » (*M.*, I, p. 21-23; 117; 247-249; T 26, k. 25, p. 589 c; T 125, k. 23, p. 666 b-c).

Le Buddha, jugeant sa doctrine trop difficile à comprendre, voudrait la garder pour lui; cependant, sur les instances répétées du dieu Brahmā, il consent à la prêcher aux hommes. Il voudrait s'adresser en premier lieu à ses anciens maîtres Ālāra et Udraka, mais, averti de leur mort, il décide d'aller rejoindre à Bénarès les cinq compagnons qui avaient été les témoins de ses austérités. En chemin, il rencontre l'ājīvika Upaka et lui confie son dessein. Il arrive enfin à Bénarès, dans le Parc aux gazelles, se fait reconnaître comme Buddha par le groupe des Cinq et leur prêche les quatre vérités saintes (*M.*, I, p. 167-173; T 26, k. 56, p. 777 a - 778 c).

*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une autre tranche de la vie du Buddha fait l'objet d'un sūtra sanskrit, le *Catuṣpariṣatsūtra,* découvert à Šorčuq (Turkestan oriental) par la troisième expédition allemande de Turfan, analysé et publié par le professeur E. Waldschmidt [9]. Il ne figure pas dans les collections chinoises des Āgama, mais a son correspondant dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* (*Dulva,* IV, p. 52 sq.; T 1450, k. 5, 124 c sq.). Ce sūtra ne renferme pas moins de vingt-huit épisodes que l'on peut ranger en quatre sections : 1. les événements au pied de l'arbre de la Bodhi à Gayā (nos 1-9), 2. la première entrée du Buddha à Bénarès (nos 10-21), 3. les conversions à Gayā, au retour de Bénarès (nos 22-26), 4. les conversions à Rājagṛha (nos 27-28).

*

Un sūtra spécial, le *Mahāparinirvāṇasutra* est entièrement consacré aux derniers jours du Buddha. Il nous est parvenu en recension pāli (*Dīgha,* II, p. 71-168), en recension sanskrite (analysée et publiée par E. Waldschmidt) [10], en traduction tibétaine (*Dulva,* XI, 535 b - 652 b) et versions chinoises (T 1, k. 2-4, p. 11-30; T 5-7; T 1451, k. 35-38, p. 382 b - 402 c), sans parler de nombreux extraits épars dans toute la littérature canonique et postcanonique.

Le professeur Waldschmidt a rangé en quatre classes les cinquante et un épisodes constituant la trame du récit : 1. Épisodes reproduits de façon substantiellement identique dans la majorité des sources; 2. Épisodes reproduits par la majorité des versions, mais de façon divergente; 3. Épisodes attestés seulement dans un petit nombre de versions; 4. Épisodes attestés dans une seule version.

Pour autant qu'une tradition authentique ait jamais existé, elle a subi au cours des temps de notables remaniements. Elle est représentée avec plus de fidélité, semble-t-il, par la recension sanskrite que par la recension pāli.

*

Les sūtra biographiques se montrent très sobres de détails concernant la naissance et l'enfance de Śākyamuni; le *Soṇadaṇḍa* (*Dīgha,* I, p. 115; T 1, k. 15, p. 95 a 2) dit seulement: « Le religieux Gautama est bien né des deux côtés, de pure descendance par sa

[9] Références ci-dessus, p. 169, en n.

[10] Références ci-dessus, p. 169, en n.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mère et son père depuis sept générations, sans tache et sans reproche en ce qui concerne la naissance ».

Cependant le *Mahāvadānasūtra* (recension pāli, *Dīgha,* II, p. 1-54; recension sanskrite, analysée et publiée par E. WALDSCHMIDT [11]; versions chinoises, T 1, k. 1, p. 1-10; T 2-4; T 125, k. 45, p. 790-791), consacré à la magnification des sept derniers Buddha, contient des indications détaillées sur la vie du buddha Vipaśyin depuis sa conception jusqu'à son action de buddha.

Vipaśyin descend du ciel des Tuṣita au milieu de tremblements de terre et d'une grande lumière. Il s'incarne dans le sein d'une mère parfaitement pure, qui peut contempler l'enfant dans son sein. Durant sa grossesse, elle observe les cinq préceptes.

Après dix mois révolus, Vipaśyin vient au monde; des tremblements de terre et des signes lumineux accompagnent sa naissance. Aussitôt le bodhisattva se dresse et fait sept pas vers les quatre points cardinaux, en proclamant qu'il est l'aîné du monde et que cette naissance sera pour lui la dernière. Deux jets d'eau miraculeux se déversent sur la mère et l'enfant. Les dieux témoignent de leur joie (*Dīgha,* II, p. 12-15).

Le bodhisattva est alors présenté à son père, qui le fait examiner par des devins; ceux-ci découvrent en lui les trente-deux « Marques du Grand Homme » et déclarent que l'enfant deviendra plus tard soit un puissant roi cakravartin, soit un buddha parfaitement illuminé (*Dīgha,* II, p. 16-19).

L'enfant, dont l'éducation est confiée à des nourrices, ne tarde pas à manifester des qualités extraordinaires : sa beauté, l'éclat de son regard, la douceur de sa voix, ses talents lui attirent la sympathie générale. Sa jeunesse s'écoule dans le luxe et les plaisirs : trois palais, un pour chaque saison, sont mis à sa disposition (*Dīgha,* II, p. 19-21).

Cependant, au cours de ses sorties, le bodhisattva rencontre successivement un vieillard, un malade, un mort et un religieux. Rempli de dégoût pour le monde et ses vanités, il quitte la ville de Bandhumatī, se rase la tête, revêt l'habit jaune du religieux et se retire dans la solitude (*Dīgha,* II, p. 21-30).

Dans la retraite, il découvre la Loi des douze causes et de la production en dépendance des phénomènes; triomphant de la douleur,

11 Références ci-dessus, p. 169, en n.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il obtient la libération de l'esprit qui fait de lui un buddha (*Dīgha*, II, p. 30-35).

Jugeant sa doctrine trop difficile à comprendre, il voudrait la garder secrète; cependant, cédant aux instances répétées du dieu Brahmā, il consent à la prêcher. Il se rend à Bandhumatī, au Parc aux gazelles, et fait tourner la roue de la Loi pour le kṣatriya Khaṇḍa et le brâhmane Tiṣya. Tous deux atteignent l'état d'Arhat. L'exemple est suivi par 80.000 habitants de Bandhumatī qui revêtent l'habit religieux et arrivent à la sainteté. Le buddha Vipaśyin envoie ses moines en mission. Celle-ci se prolonge durant six années. Après quoi, les moines font retour à Bandhumatī, et Vipaśyin leur communique le règlement monastique (*Dīgha*, II, p. 36-47).

Cette biographie, fortement teintée de légende, est donnée comme typique et valant, à quelques détails près, pour tous les Buddha indistinctement. Inaugurée par Vipaśyin, elle fut successivement revécue par ses successeurs, les autres Buddha. Śākyamuni, le dernier de la lignée, la reprit à son tour (*Dīgha*, II, p. 51). Les miracles qui marquèrent la conception et la naissance de Vipaśyin se reproduisirent pour lui [12]; comme Vipaśyin, il fut élevé dans le luxe et disposa de trois palais [13]. Bref, tout se passe comme si de pieux biographes, ignorant les détails précis de la venue au monde de Śākyamuni, lui avaient attribué après coup une conception et une naissance merveilleuses, en lui appliquant une légende destinée à magnifier les buddha et les rois cakravartin, légende dont les thèmes étaient fixés d'avance [14].

2. *Fragments de biographie incorporés dans les Vinaya.* — Les Vinaya venus en notre possession relatent une masse d'épisodes relatifs au ministère public de Śākyamuni, mais, exception faite pour le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin*, les anecdotes rapportées ne forment en aucune manière une narration suivie : elles sont introduites occasionnellement pour relater les circonstances qui déterminèrent le Buddha à formuler un ordre ou à imposer une défense.

12 Cf. l'Acchariyabbhutadhammasutta, Majjhima, III, p. 119-124; T 26, no 32, k. 8, p. 469 c - 471 c.

13 Majjhima, I, p. 504; Aṅguttara, I, p. 145; T 26, no 117, k. 29, p. 607 c 8.

14 Il est vrai que, d'un point de vue théorique, on pourrait soutenir la thèse opposée et prétendre que la vie de Śākyamuni servit de modèle et de point de départ à la légende du Mahāvadānasūtra. Mais ce serait, du même coup, admettre les yeux fermés tous les miracles de la légende dorée du bouddhisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cependant, dans trois Vinaya, la section consacrée aux Skandhaka [15] débute par le récit d'une tranche plus ou moins longue de la vie de Śākyamuni : le *Vinaya* pāli (I, p. 1-44) rapporte les événements depuis l'illumination jusqu'à la conversion de Śāriputra. Les *Vinaya des Mahīśāsaka* (T 1421, p. 101 a 10 - 110 c 10) et des *Dharmaguptaka* (T 1428, p. 779 a 5 - 799 b 24) consacrent une dizaine de pages à relater les antécédents et la généalogie de Śākyamuni, sa naissance et sa vie jusqu'à l'illumination, enfin les débuts de son ministère public jusqu'à la conversion de Śāriputra.

Dans les mêmes Vinaya, la section des Skandhaka se termine par un début d'histoire ecclésiastique : le *Vinaya* pāli (II, p. 284-308) et le *Vinaya des Mahīśāsaka* (T 1421, p. 190 b 13 - 194 b 20) font le récit des deux premier conciles; le *Vinaya des Dharmaguptaka* (T 1428, p. 966 a 15 - 971 c 2) relate brièvement les funérailles du Buddha et continue par le récit des deux conciles.

Ni le *Vinaya des Sarvāstivādin* (T 1435), ni celui des *Mahāsāṃghika* (T 1425) ne contiennent de biographie suivie du Buddha. Bien plus, les deux conciles bouddhiques dont ils relatent les péripéties, le premier dans la postface de Vimalākṣa, le second au beau milieu des Skandhaka, font figure de hors-d'œuvre dans la trame générale de l'exposé [16].

C'est pourquoi il nous paraît difficile de poser, avec le professeur Frauwallner [17], l'existence d'un « Vieux Skandhaka » originel, débutant par le récit de la vie du Buddha, depuis les antécédents jusqu'au début du ministère public, et se terminant par la narration de la mort, des funérailles et une ébauche d'histoire ecclésiastique.

Quoi qu'il en soit, les Vinaya et plus particulièrement celui des Sarvāstivādin renferment, sur le ministère public de Śākyamuni, quantité d'histoires et d'anecdotes que l'on chercherait vainement ailleurs. Certaines témoignent d'un esprit nouveau, annonçant l'avènement du Mahāyāna, tel ce curieux miracle des langues auquel il a été fait allusion ci-dessus (p. 607-610).

3. « *Vies* » *autonomes, mais incomplètes.* — Vers le début de notre ère, la légende du Buddha accusa de nouveaux développements : la biographie du Bienheureux se dégage de la masse des textes doctri-

15 Voir ci-dessus, p. 184-188, l'analyse des six Vinaya.

16 Cf. ci-dessus, p. 146-148.

17 Voir ci-dessus, p. 193-197.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

naux et disciplinaires où elle était noyée et devient l'objet de compositions autonomes. Deux nous sont parvenues en sanskrit : *Lalitavistara* (éd. S. LEFMANN, Halle, 1902) et *Mahāvastu* (éd. É. SENART, Paris, 1882-1897) ; les autres en chinois (T 184-191 ; 195-197). Les plus anciennes traductions datant de la fin du IIe siècle (T 184 est de 197) ou du début du IIIe (T 185 est de 222-229), on peut placer aux débuts de notre ère la date des premières compositions originales.

Ces vies sont incomplètes : elles ne dépassent pas le récit du premier retour à Kapilavastu, ne mentionnent pas les grandes tournées apostoliques du Buddha et sont muettes sur sa mort. Selon l'endroit où elles arrêtent le récit, elles se divisent en cinq classes :

a. Vie se terminant à la victoire sur Māra : *Sieou-hing-pen-k'i-king* (T 184), cinq chapitres.

b. Vies se terminant à la mise en mouvement de la Roue de la Loi : *Lalitavistara* sanskrit, 27 chap. ; *Fang-kouang-ta-tchouang-yen-king* (T 187), 27 ch., trad. du précédent par Divākara, en 683 ; *Yi-tch'ou-p'ou-sa-pen-k'i-king* (T 188).

c. Vies se terminant à la conversion des trois frères Kāśyapa : *Mahāvastu* (cf. III, p. 425 sq.) ; *T'ai-tseu-jouei-ying-pen-k'i-king* (T 185).

d. Vies se terminant à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana, suivie ou non de la rencontre avec Mahākāśyapa : *P'ou-yao-king* (T 186), tr. en 30 ch. d'un *Lalitavistara*, exécutée en 308 par Dharmarakṣa ; *Kouo-k'iu-hien-tsai-yin-kouo-king* (T 189).

e. Vies se terminant au premier retour à Kapilavastu : *Fo-pen-hing-tsi-king* (T 190), en 60 ch.[18] ; *Tchong-hiu-mo-ho-ti-king* (T 191).

En marge de ces récits suivis, il y eut encore des extraits ou des florilèges se bornant à relater certains événements de la vie du Buddha : le *Che-eul-yeou-king* (T 195), tr. en 392 par Kālodaka, relate brièvement les douze premières années du ministère public ; le *Tchong-pen-k'i-king* (T 196), tr. en 207 par T'an-kouo et Mong-siang, est un choix de quinze épisodes survenus entre le sermon de Bénarès et le séjour à Verañjā, où le Buddha fut contraint par la disette à manger du « blé de cheval » ; le *Hing-k'i-hing-king* (T 197),

[18] Cette vie a été traduite en anglais par S. BEAL, *The Romantic Legend of Śākya Buddha*, L., 1875.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tr. vers 207 par Mong-siang, relate dix tourments endurés par le Buddha en expiation de ses fautes antérieures.

Les Vies empruntent aux sources canoniques le canevas de leur récit : les miracles de la conception et de la naissance sont tirés du *Mahāvadānasūtra*; les épisodes du cycle de l'illumination, depuis la sortie de Kapilavastu jusqu'à l'arrivée à la Bodhi, sont empruntés aux sūtra biographiques du *Majjhima*; enfin, les débuts du ministère public sont repris aux Vinaya. Cependant le récit s'agrémente de détails nouveaux et inédits qui lui donnent un aspect plus dramatique : la premère méditation du bodhisattva sous le pommier rose se double du miracle de l'ombre qui demeura immobile sur le corps de l'enfant; aux méditations du bodhisattva sur les mystères de la vie et de la mort vient se substituer le récit, autrement vivant, des quatre sorties; le départ de Kapilavastu est grossi d'épisodes nouveaux : sortie de la ville avec la complicité des divinités, adieux au coursier Kaṇṭhaka et au cocher Chandaka, coupe des cheveux, échange de vêtements avec le chasseur, etc.; la marche au Bodhimaṇḍa et l'arrangement de l'aire de l'illumination prennent la solennité d'un rite minutieusement réglé; enfin, c'est jusqu'à trois ou quatre fois que le bodhisattva doit repousser les assauts de Māra.

Toutes ces Vies contiennent de nombreuses références aux *jātaka*, existences antérieures du Buddha et de ses disciples. Le *Lalitavistara* (p. 163 sq.) en résume toute une série. Mais dans le *Mahāvastu* et le *Fo-pen-hing-tsi-king* (T 190), ces jātaka deviennent les véritables ressorts du récit : chaque épisode de la vie dernière du Buddha est donné comme le résultat et la reproduction à distance d'un événement de ses existences antérieures. Ce souci constant de référence au passé montre à quel point la croyance à la transmigration était ancrée dans l'esprit des bouddhistes. A chaque page, le *Mahāvastu* interrompt son récit pour nous apprendre que ce n'est pas la première fois que le Buddha se comporta de telle manière ou fut le héros de telle aventure; dans l'une de ses existences antérieures déjà, un événement du même genre s'était produit. Ce procédé de narration mêlant la fable à la légende se généralisa dans la suite, et nous le retrouvons notamment dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* qui inaugure une nouvelle étape dans la formation de la légende du Buddha.

4. *Vies complètes du Buddha.* — Il faut attendre jusqu'au IIe

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

siècle de notre ère pour trouver enfin des biographies complètes qui prennent Śākyamuni à sa descente du ciel des Tuṣita pour le conduire jusqu'à son Nirvāṇa et à ses funérailles.

L'initiative semble avoir été prise par des contemporains du roi Kaniṣka. Sous le titre de « Buddhacarita compilé par Saṃgharakṣa », un certain Saṃgharakṣa [19], originaire du Surāṣṭra (Kāthiāwār) et maître de Kaniṣka, composa au Gandhāra, en un mélange de vers et de prose, une biographie complète du Buddha avec, en appendice, une version assez développée de la légende d'Aśoka. L'ouvrage fut traduit en chinois, en 384, par Saṃghabhadra, sous le titre de *Seng-k'ie-lo-tch'a so-tsi king,* ou mieux *Seng-k'ie-lo-tch'a so-tsi Fo-hing* (T 194).

Un autre contemporain de Kaniṣka, le brâhmane Aśvaghoṣa, originaire de Sāketa et converti au bouddhisme, composa à son tour, en vers sanskrits d'une facture savante, un *Buddhacarita* en 28 chapitres. Le premier traite de la naissance du Bienheureux; le dernier est consacré au partage des reliques. L'ouvrage complet n'existe qu'en version tibétaine (Mdo XCIV, 1) et chinoise (T 192), cette dernière exécutée par Dharmakṣema entre 414 et 421. Nous possédons l'original sanskrit des chapitres I à XIV, ainsi que des fragments sanskrits d'Asie centrale (III, 16-29; XVI, 20-36) [20].

Il existe encore un troisième poème en vers relatant, en 31 chapitres, la vie complète de Śākyamuni jusqu'au partage des reliques. Son auteur est inconnu et l'ouvrage n'existe qu'en version chinoise, le *Fo-pen-hing-king* (T 193) traduit par Pao-yun, entre 427 et 449.

Il a été question plus haut (p. 187-188) de la biographie complète de Śākyamuni et d'un début d'histoire ecclésiastique incorporés dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin.* Cette section « historique » couvre les chapitres du *Saṃghabhedavastu* et du *Vinayakṣudrakavastu* existant en version chinoise (T 1450, 1451) et en version tibétaine, cette dernière traduite en anglais par W. W. Rockhill, *The Life of the Buddha,* London, 1884. Seuls quelques fragments ou extraits de

[19] Sur Saṃgharakṣa, voir P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa,* BEFEO, XLIV, p. 363-368.

[20] Cf. E. H. Johnston, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha,* 2 vol., Calcutta, 1936; *The Buddha's Mission and last Journey* (Buddhacarita, XV to XXVIII), Acta Orientalia, XV, 1937, p. 1-128; F. Weller, *Zwei Zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita,* ASAWL, XLVI, 4, 1953, p. 1-26.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'original sanskrit nous sont parvenus [21]. Exception faite pour quelques feuillets du *Saṃghabhedavastu*, la section « historique » manque dans la publication du *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* assurée par les soins du professeur N. Dutt (*Gilgit Manuscripts*, III, 4 parts, Srinagar, 1942-1950). Par l'une de ces découvertes sensationnelles dont il a le secret, le professeur G. Tucci vient d'en retrouver en Afghanistan l'original sanskrit. On peut être assuré qu'il le publiera sans retard.

La date du Vinaya dont cette section fait partie peut être fixée approximativement. Il contient une prédiction relative à Kaniṣka (T 1448, k. 9, p. 41 b-c), et la façon dont il célèbre les mérites du souverain ainsi que les splendeurs du stūpa de Peshāwār suppose déjà le recul de l'histoire. Or, comme on le verra au volume suivant, la tendance actuelle est de retarder l'avènement de Kaniṣka jusqu'au IIe siècle p. C. (128 selon J. Marshall, 143 selon Ghirshman). De plus, le Śākyamuni mis en scène par le *Vin. des Mūlasarv.*, n'est plus le sage de Kapilavastu connu des vieux écrits canoniques, mais le « dieu supérieur aux dieux » célébré par la littérature des Avadāna (ci-dessus, p. 713) et le Mahāyāna. Enfin, Fa-hien qui visita l'Inde entre 402 et 411, à la recherche de copies des Vinaya, ne semble pas avoir eu connaissance du *Vin. des Mūlasarv.*, et ce n'est que dans la première décade du VIIIe siècle que ce dernier fut traduit (partiellement) en chinois par Yi-tsing. Pour toutes ces raisons, on ne peut attribuer à cet ouvrage une date antérieure aux IVe-Ve siècles de notre ère [22].

Le *Vin. des Mūlasarv.* se présente comme une énorme compilation. Il reprend toutes les données antérieures des Sūtra, des Vinaya (en particulier celui des Sarvāstivādin) et des Vies autonomes, ce qui

21 Pour le Saṃghabhedavastu, le texte sanskrit du Catuṣpariṣatsūtra publié par E. Waldschmidt correspond à T 1450, k. 5-7, p. 124 c 27 - 136 c 27; les quelques feuillets de Gilgit publiés par N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, III, part 4, p. 225,16-248,11, correspondent à T 1450, k. 10, p. 147 c - 153 a.

Pour le Vinayakṣudrakavastu, le Prātihāryasūtra, incorporé dans le Divyāvadāna, ch. XII p. 143-166, correspond à T 1451, k. 26, p. 329 a - 333 c; le début du Māndhātāvadāna, incorporé dans le Divyāvadāna, ch. XVII, p. 200-209, correspond à T 1451, k. 36, p. 387 c 4 - 389 a 2; enfin, le Mahāparinirvāṇasūtra publié par E. Waldschmidt correspond à T 1451, k. 35-38, p. 382 b 29 - 402 c 4.

22 Avis différent dans E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya*, p. 27 sq.; 196.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lui permet de suivre Śākyamuni depuis sa conception jusqu'au retour à Kapilavastu, la sixième année après l'illumination (T 1450, k. 12, p. 159 a 8-9). Pour relater la suite de la vie publique, il fut contraint d'opérer un choix sommaire dans les récits des Vinaya antérieurs, puis de les classer chronologiquement, en s'aidant de quelques points de repère. Pour ce qui est du Nirvāṇa et des funérailles, il trouva commode de reproduire textuellement la recension sanskrite du *Mahāparinirvāṇasūtra*.

Cependant le *Vin. des Mūlasarv.* n'est pas dépourvu d'inventions : il lui arrive d'enrichir la légende de détails, voire d'épisodes apparemment nouveaux.

Selon lui, Śākyamuni eut non pas une, mais jusqu'à trois épouses simultanées, sans compter les soixante mille courtisanes à leur service; elles avaient nom Yaśodharā, Gopā et Mṛgajā (T 1450, k. 3, p. 111 c; 112 c; 114 b).

La lutte qui opposa le Buddha à son cousin Devadatta devient aussi le sujet de longs développements déjà exposés en partie dans le *Vin. des Sarvāstivādin*. Les sources pāli étaient plus sobres de détails sur le schismatique; les Sutta se bornaient à le présenter comme un homme de mauvais désirs (*Saṃyutta*, II, p. 156), destiné à l'enfer (*Majjhima*, I, p. 393); le *Vinaya* pāli (II, p. 182-203), dont des extraits se retrouvent textuellement dans l'*Aṅguttara* (II, p. 73; III, p. 123; IV, p. 160, 164), relatait brièvement sa collusion avec Ajātaśatru, le schisme qu'il provoqua dans la communauté, les trois complots qu'il ourdit contre le Buddha. Les Vies séparées en disaient moins encore : elles pensaient que Śākyamuni avait refusé d'accueillir dans son ordre son ancien compagnon et rival d'enfance (*Mahāvastu*, III, p. 181; T 190, k. 59, p. 923 c). Au contraire, le *Vin. des Mūlasarv.* (T 1450, k. 13-14, p. 168 a - 174 a; k. 20, p. 203; T 1464, k. 2, p. 859-860) et les sources apparentées (T 1435, k. 36-37, p. 257 a - 266 b; T 1509, k. 14, p. 164 c - 165 a) grossissent singulièrement l'histoire du schismatique : Devadatta, entré dans l'ordre avec cinq cents autres Śākya, se montra, durant douze ans, un religieux exemplaire, mais l'ambition le perdit. S'étant assuré, non sans peine, la possession des pouvoirs magiques, il les mit en œuvre pour conquérir l'amitié du prince Ajātaśatru; aidé par ce dernier, il essaya de supplanter le Buddha à la tête de la communauté et commit à cette fin trois péchés à rétribution immédiate : il provoqua un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

schisme, blessa le Buddha au pied en lançant contre lui un rocher et assomma à coups de poing la religieuse Utpalavarṇā. Enfin, il s'aboucha avec des hérétiques. Sentant sa fin venir, il tenta encore d'égratigner le Buddha avec ses ongles enduits de poison. Mais la terre s'ouvrit sous ses pieds, et il fut précipité vivant dans les enfers.

Certains épisodes de la vie du Buddha prennent l'allure d'une apothéose. A Śrāvastī, Śākyamuni ne se borne plus à accomplir au firmament les miracles jumeaux (*yamakaprātihārya*) — prodiges vulgaires et à la portée de tous les saints personnages —; il procède encore à une grandiose multiplication de Buddha fictifs, en créant des doubles de lui-même qui s'étagent jusqu'au ciel des dieux Akaniṣṭha (T 1451, k. 26, p. 332 a-b; *Divya*, p. 161-162).

Des tendances éclectiques, déjà en œuvre dans les Vies séparées, continuent à agir et viennent parfois transformer du tout au tout certaines légendes anciennes, cependant bien établies. Rien de plus caractéristique à cet égard que l'histoire de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Selon la tradition connue, ils avaient pour maître, avant leur conversion au bouddhisme, l'hérétique Sañjaya Vairaṭīputra, qui professait des théories agnostiques; les deux jeunes gens, ayant enfin découvert le Buddha, décidèrent d'embrasser sa Loi et tentèrent d'entraîner leur maître avec eux. Mais Sañjaya refusa de les suivre et essaya même de les retenir; n'ayant pu y réussir et se voyant abandonné, il cracha le sang de dépit et perdit la vie [23]. Au contraire, dans le *Vin. des Mūlasarv.* (T 1444, k. 2, p. 1026 a-c; *Gilgit Manuscripts*, III, part 4, p. 20-25) et les textes apparentés (*Tch'ou-fen-chouo-king*, T 498, k. 2, p. 768 a-b; *Upadeśa*, T 1509, k. 11, p. 136 b-c; k. 40, p. 350 a; k. 42, p. 368 b), Sañjaya n'a plus grand'chose de commun avec l'hérétique du même nom : il appartient à la riche famille des Kauṇḍinya et, loin de professer l'agnosti-

23 Sources pāli : Vinaya, I, p. 39-44; Apadāna, I, p. 24-25; Jātaka, I, p. 85; Comm. du Dhammapada, I, p. 90-95; Comm. du Suttanipāta, I, p. 326 sq. — Source sanskrite : Mahāvastu, III, p. 59-65. — Sources chinoises : Wou-fen-liu, T 1421, k. 16, p. 110 b-c; Sseu-fen-liu, T 1428, k. 33, p. 798 c-799 b; P'ou-yao-king, T 186, k. 8, p. 533 c; Ta-tchouang-yen-king, T 187, k. 12, p. 613 c; Yin-kouo-king, T 189, k. 4, p. 652 a; Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 48, p. 875 c sq.; Fo-so-hing-tsan, T 192, k. 4, p. 33 b (cf. E. H. Johnston, *The Buddha's Mission*, Acta Orientalia, XV, 1937, p. 21-23); Fo-pen-hing-king, T 193, k. 4, p. 81 b; Tchong-pen-k'i-king, T 196, k. 1, p. 153 b; Ta-tsi-king, T 397, k. 19, p. 129 a; Si-yu-ki, T 2087, k. 9, p. 924 c-925 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cisme, il prépare les voies au bouddhisme en prêchant la vie religieuse, la non-violence, la continence et le Nirvāṇa; sur le point de mourir, il se défend devant ses deux disciples d'avoir déjà trouvé par lui-même la voie de salut, mais il leur annonce la venue prochaine du Buddha et les engage à se joindre à lui.

Dans des publications antérieures [24], j'ai déjà relevé la double tradition relative à Sañjaya : l'une présentant le personnage sous un jour défavorable, comme un hérétique, l'autre sous un jour favorable, comme le précurseur du Buddha. Mais j'ai eu peut-être tort de qualifier d'ancienne la première tradition et de récente la seconde. Le professeur E. Waldschmidt a justement remarqué que ces traditions sont réfractaires à toute datation et que, s'il est important d'établir les différences qui les opposent l'une à l'autre, « il est hasardeux de tenir l'une pour ancienne et l'autre pour récente » [25]. Le professeur Waldschmidt voit cependant dans le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin* « einen aus jungen und alten Bestandteilen stark gemischten Text », et c'est sur ce caractère composite que nous voulons insister ici.

Une autre tendance de ce Vinaya est d'aligner la biographie de Śākyamuni sur les vies des Buddha antérieurs. Il dresse la liste des actes que tout Buddha doit nécessairement accomplir (*avaśyakaraṇīya*). Ils sont au nombre de cinq (T 1451, k. 26, p. 329 c 26) ou de dix (*Divyāvadāna*, p. 150) [26] : Le Buddha n'entre pas dans l'anéantissement complet tant qu'un autre n'a pas appris de sa bouche qu'il doit être un jour un Buddha; tant qu'il n'a pas inspiré à un autre être une pensée capable de ne pas se détourner de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli; tant que tous ceux qui doivent être convertis par lui ne l'ont pas été; tant qu'il n'a pas dépassé les trois quarts de la durée de son existence; tant qu'il n'a pas établi les limites de la paroisse; tant qu'il n'a pas désigné deux de ses Auditeurs comme les premiers de tous; tant qu'il ne s'est pas fait voir descendant du ciel des Deva dans la ville de Sāṃkāśya; tant que, réuni à ses Auditeurs auprès du grand lac Anavatapta, il n'a pas déployé le tissu des actions antérieures;

[24] *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, 1949, p. 621-632; *La légende du Buddha*, RHR, t. 134, 1947-48, p. 65-66.

[25] E. WALDSCHMIDT, Festschrift Schubring, Hamburg, 1951, p. 120.

[26] La liste des cinq actes obligatoires se retrouve dans l'Ekottarāgama, T 125, k. 28, p. 703 b 17-20.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tant qu'il n'a pas établi dans les vérités son père et sa mère; tant qu'il n'a pas fait un grand miracle à Śrāvastī.

5. *Les compilations singhalaises.* — Comme bien on le pense, les moines de Ceylan ne se sont pas désintéressés de la personne de leur fondateur. Ils ont transmis intactes les écritures pāli qui contiennent sans doute les fragments les plus anciens et les plus authentiques de la vie du Maître. Ils ont, dans une notable mesure, agrandi cet héritage, mais se sont gardés de trop le déformer. Tout en accordant une part assez large au merveilleux, ils se sont tenus dans les limites du raisonnable et ne sont pas tombés dans les exagérations et les invraisemblances auxquelles les Vies séparées, les Avadāna sanskrits et les Mahāyānasūtra nous ont accoutumés. On sait que les religieux du Mahāvihāra se montrèrent toujours opposés aux élucubrations mahāyānistes connues à Ceylan sous le nom de Vetullavāda, et cette disposition suffit à expliquer la réticence relative qu'ils manifestèrent en matière de miracles.

Le *Suttanipāta,* qui fait partie des Khuddaka pāli clos tardivement (ci-dessus, p. 171-174), contient dans la Section n° 3, le *Mahāvagga,* quelques sutta d'allure archaïque relatant respectivement la première rencontre du Buddha avec Bimbisāra (*Pabbajjāsutta,* S. N., III, 1), l'assaut de Māra sur les bords de la Nairañjanā (*Padhānasutta,* S. N., III, 2) et la prédiction du vieillard Asita (*Nālakasutta,* S. N., III, 11). Mais la Section n° 3, où ces sutta apparaissent, n'offre pas de grandes garanties : contrairement aux Sections n° 4 (*Aṭṭhakavagga*) et n° 5 (*Pārāyaṇa*), elle n'est jamais citée nommément dans les quatre premiers Nikāya, elle n'a fait l'objet d'aucune traduction chinoise et elle n'est pas expliquée dans le *Mahāniddesa,* ancien commentaire, donné comme canonique par les Singhalais. Je serais donc porté à voir, dans ces trois sutta biographiques, une adaptation pāli de morceaux empruntés à des sources septentrionales, probablement aux « Vies » en sanskrit, où sont narrés les épisodes en question.

La *Nidānakathā* « Récit des événements », servant d'introduction au grand commentaire des jātaka pāli (I, p. 2-94) [27] et dérivant

27 Traduite en anglais par T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories,* L., 1880 (nouvelle édition par Mrs. Rhys Davids, 1925); extraits dans H. C. Warren, *Buddhism in Translations,* Cambridge, Mass., 1915, p. 5-83; J. Dutoit, *Leben des Buddha,* p. 5 sq., 18 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comme celui-ci d'anciennes gloses singhalaises, est une narration suivie de la geste du Buddha. Elle comprend trois sections : 1. Les « Événements éloignés » (*dūrenidāna*), depuis la naissance du Śākya comme Sumedha jusqu'à son entrée au ciel des Tuṣita; 2. Les « Événements peu éloignés » (*avidūrenidāna*), depuis sa mort parmi les Tuṣita et sa naissance comme Siddhārtha jusqu'à son illumination; 3. Les « Événements récents » (*santikenidāna*), depuis les débuts du ministère public jusqu'à la donation du Jetavana par Anāthapiṇḍika. Il s'agit encore une fois d'une biographie incomplète, sur le modèle des « Vies » séparées répandues sur le continent. A notre goût occidental, les rédacteurs semblent trop bien renseignés sur les faits anciens et trop pauvrement documentés sur l'existence dernière. Celle-ci comporte une part notable de merveilleux; pourtant elle tend à se maintenir dans les limites du raisonnable : on sent le souci de présenter Śākyamuni comme un maître incomparable plutôt que comme un dieu.

Enfin l'esprit de système s'est emparé de la biographie du Buddha. Un contemporain de Buddhaghosa, à savoir Buddhadatta (Ve s. p. C.), attaché au monastère de Bhūtamaṅgalagāma en Coromandel, mais qui étudia au Mahāvihāra, a tenté, dans son *Commentaire sur le Buddhavaṃsa* (p. 2), de mettre en annales les vingt premières années du ministère public de Śākyamuni. Ces annales sont non seulement incomplètes — puisqu'elles couvrent exclusivement la première moitié de la vie publique — mais encore apocryphes, car elles reposent à la fois sur des données canoniques et sur des légendes incorporées à date tardive dans les commentaires singhalais. Si la plupart des auteurs modernes adoptent la chronologie proposée dans ces annales, ce n'est qu'en désespoir de cause et faute de pouvoir lui en substituer une autre [28].

Comme les Sarvāstivādin, les Thera singhalais ont cherché à préciser les ressemblances et les différences entre les Buddha. Tous sont tenus d'accomplir, au cours de leur carrière, trente démarches identiques (*samatiṃsavidhā dhammatā*), par exemple, renoncer au monde après les quatre rencontres fatidiques, pratiquer les austérités au moins pendant une semaine, prendre du riz au lait le jour de leur illumination, etc. (*Comm. du Buddhavaṃsa,* p. 248); tous sont

[28] C'est pourquoi, dans les quelques pages consacrées à la vie du Buddha (ci-dessus, p. 16-25), nous avons opté pour un classement géographique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

astreints à fréquenter les mêmes lieux (*avijahitaṭṭhāna*) : le Bodhimaṇḍa de Bodh-Gayā, le Parc aux gazelles de Bénarès, le Jetavana de Śrāvastī et Sāṃkāśya (*Sumaṅgala*, II, p. 424 ; *Comm. du Buddhavaṃsa*, p. 247). Les Buddha ne diffèrent entre eux que sur des points de détail dont les chroniqueurs connaissent la liste exacte (*Comm. du Buddhavaṃsa*, p. 2 sq. ; 246 sq.). Mais, en clichant ainsi la légende, la scolastique a fini par la tuer.

Causes du développement de la légende. — Innombrables sont les causes qui déterminèrent ou favorisèrent le développement de la légende du Buddha tel que nous venons de l'esquisser. Durant plus de dix siècles, les données anciennes furent l'objet de remaniements successifs et vinrent se grossir d'épisodes nouveaux. Qu'il soit éliminé, modifié ou ajouté, chaque détail a sa raison d'être et réclame en principe son explication. Mais celle-ci ne peut être trouvée qu'à la suite d'une enquête poussée, et la découverte de sources nouvelles en démontre le plus souvent la fausseté. Le travail est d'ailleurs à peine amorcé. Pour que la recherche aboutisse, il faudrait disposer d'une synopse de toutes les vies du Buddha qui seule permettrait une comparaison fructueuse.

En attendant, parmi les causes qui contribuèrent à l'expansion de la légende, on peut signaler le besoin de justifier tel ou tel détail de la tradition, l'influence des lieux saints sur le développement des textes, l'incidence de l'imagerie religieuse sur la tradition écrite, l'emprunt à des sources étrangères, la prétention de régions tardivement converties d'avoir été visitées par le Buddha, et enfin le désir des grandes familles de se rattacher à la lignée des Śākya.

1. *La justification du détail.* — Lorsqu'une source donnée est, sur un point de détail, en contradiction avec une tradition universellement admise, les vieux biographes, jamais pris de court, inventent une nouvelle histoire pour expliquer la contradiction.

Il est généralement admis que Rāhula, le fils du Buddha, était dans sa septième année lors du retour de son père à Kapilavastu [29].

29 Je ne connais qu'une voix discordante, signalée par le Fo-pen-hing-tsi-king (T 190, k. 55, p. 909 a 27 ; 909 c 24-27) : selon les Kāśyapīya et d'autres maîtres, Rāhula était âgé de deux ans lorsque son père quitta la maison pour se livrer aux austérités, et de quinze ans lorsque celui-ci revint à Kapilavastu et l'ordonna śrāmaṇera. C'était l'âge réglementaire car, d'après le Vinaya, on ne peut recevoir la *pravrajyā* avant quinze ans et l'*upasaṃpadā* avant vingt (cf. Vinaya pāli, I, p. 78-79).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Selon la *Nidānakathā* (p. 62) et le *Buddhacarita* (II, 46), Yaśodhara mit au monde Rāhula sept jours avant le départ du bodhisattva, et Śākyamuni vint caresser son fils avant de partir. Retiré dans la solitude, Śākyamuni pratiqua les austérités durant six années et accéda finalement à l'illumination. Puis, après la saison des pluies passée à Bénarès, un séjour de trois mois à Uruvilvā et une station de deux mois à Rājagṛha, le Buddha regagna sa ville natale Kapilavastu. A l'instigation de sa mère, le petit Rāhula, qui avait plus de six ans accomplis, tenta d'obtenir du Buddha l'héritage qui lui revenait. Mais, pour toute réponse, le Buddha lui fit conférer par Śāriputra la première ordination, à savoir la pravrajyā de novice (*Vinaya*, I, p. 82).

Jusqu'ici tout se tient, mais selon toute une série de sources le retour du Buddha à Kapilavastu n'eut lieu que six ans après l'illumination [30]. En ce cas, Rāhula eût été ordonné à l'âge de douze ans, ce qui est contraire à la tradition. Les biographes se heurtèrent au problème suivant : étant donné que Śākyamuni s'est abstenu de tout rapport conjugal dès son départ de la maison, six ans avant l'illumination, et qu'il est rentré douze après, à Kapilavastu, pour y ordonner son fils, comment ce dernier n'avait-il que six ans accomplis quand il fut ordonné ?

La solution du problème est d'une simplicité enfantine et voici comment les pieux biographes le résolvent.

1° Śākyamuni eut ses premiers et derniers rapports conjugaux avec Yaśodharā sept jours seulement avant son départ de la maison [31], et Rāhula n'était encore que conçu quand son père abandonna Kapilavastu [32].

2° Yaśodharā porta Rāhula dans son sein, non pas durant neuf mois, mais durant six années [33]. Elle le mit au monde la nuit même où le Buddha parvint à l'illumination à Bodh-Gayā [34].

3° Six ans plus tard, le Buddha retourna à Kapilavastu visiter

30 Voir notamment le Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 12, p. 159 a 8-9.

31 Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 4, p. 115 a (cf. Rockhill, *Life*, p. 24).

32 Mahāvastu, II, p. 159; Upadeśa, T 1509, k. 17, p. 182 b 15-16.

33 Mahāvastu, III, p. 172; T'ai-tseu-jouei-ying-pen-k'i-king, T 185, k. 1, p. 475 a 20; Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 55, p. 908 a 14-15; Tsa-pao-tsang-king, T 203, n° 117, k. 10, p. 496 b 26; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 17, p. 365 c 12-16.

34 Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 5, p. 124 b (cf. Rockhill, *Life*, p. 32).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les siens et y fit ordonner son fils. Celui-ci n'avait encore que six ans accomplis [35] : ce qu'il fallait démontrer.

Cependant notre curiosité n'est pas satisfaite. Comment expliquer que Rāhula demeura six ans dans le sein de sa mère? Un jātaka fournit la réponse [36]. Un roi mourut, laissant deux fils. L'aîné se fit ermite, le cadet monta sur le trône. L'ermite fit le vœu de ne jamais rien prendre, fût-ce une goutte d'eau, qui ne lui eût été donné. Un jour cependant, sur le territoire contrôlé par son frère, il but de l'eau par inadvertance, sans en avoir demandé la permission. Se considérant comme un voleur, il exigea de son frère le châtiment qu'il croyait mériter. Le roi, pour lui complaire et le débarrasser de ses scrupules, s'engagea à lui infliger une punition. Après quoi, il rentra dans son palais et y resta six jours sans sortir. Durant tout ce temps, l'ermite souffrit de la faim et de la soif. Au bout des six jours, le roi sortit du palais et s'excusa auprès de l'ermite de sa distraction. L'ermite lui pardonna, mais en punition de sa faute le roi, durant cinq cents existences, demeura régulièrement six années dans le sein de sa mère. Ce roi, quel que soit le nom que les sources lui attribuent, n'était autre que Rāhula dans l'une de ses existences antérieures.

Et la mère, demandera-t-on, comment supporte-t-elle cette grossesse prolongée? Lorsqu'elle mit au monde son fils, six ans après le départ de son époux, les Śākya de Kapilavastu crièrent au scandale et prétendirent que Rāhula n'était pas le fils du Buddha.

La pauvre Yaśodhārā fut sommée de prouver son innocence. Jetée sur un bûcher pour y être brûlée vive, elle invoqua le Buddha, et le brasier de se transformer instantanément en un étang d'eau pure, au milieu duquel Yaśodharā, tenant dans ses bras le petit Rāhula, se trouvait assise sur une fleur de lotus [37]. Ou bien encore,

35 Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 55, p. 906 b 26-28; Upadeśa, T 1509, k. 17, p. 182 c 3.

36 Ce jātaka, avec quelques variantes dans les noms des personnages, est relaté dans le Lieou-tou-tsi-king, T 152, no 53, k. 5, p. 30 a-b (cf. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 197-201); Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 55, p. 907 a - 908 a (cf. BEAL, *Romantic Legend*, p. 360-363); Fo-wou-po-ti-tseu-king, T 199, no 25, p. 199 a-b; Vin. des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 17, p. 365 c 12-16; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 12, p. 162 b-c; Mahāvastu, III, p. 172-175; Upadeśa, T 1509, k. 17, p. 182 c.

37 Tsa-pao-tsang-king, T 203, no 117, k. 10, p. 496 b sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

elle prit Rāhula, l'assit sur une pierre de vérité et déposa la pierre au milieu d'un étang. Ce faisant, elle formula le vœu : « Si cet enfant est vraiment le fils du bodhisattva, qu'il surnage; sinon qu'il aille par le fond ». Elle dit, et Rāhula, ainsi que la pierre qui le portait, surnagèrent de conserve [38].

Cependant il appartint au Buddha et à Rāhula de démontrer l'innocence de Yaśodharā. Lorsque, six ans après, le Buddha rentra à Kapilavastu, son ancienne épouse tenta de le reconquérir par un filtre. Elle fabriqua un gâteau magique (*modaka*) et demanda à Rāhula de l'offrir à son père. Celui-ci avait compris le manège; il savait que Yaśodharā, en mettant Rāhula au monde, s'était attiré des reproches. Voulant mettre un terme à ces calomnies, il produisit par métamorphose cinq cents personnages d'un aspect tout pareil au sien. Rāhula, gâteau en mains, passa en revue ce régiment de Buddha fictifs, mais arrivé devant le Buddha véritable il n'eut pas une hésitation et lui offrit le gâteau. La voix du sang avait parlé, le fils avait reconnu le père. Celui-ci accepta le gâteau, mais le rendit aussitôt à Rāhula qui le prit et l'avala [39].

L'histoire n'est pas finie, et les vieux biographes nous apprennent que, dans ses existences antérieures déjà, Yaśodharā avait toujours tenté de reconquérir son époux [40].

Le lecteur peut saisir ici sur le vif la manière des vieux conteurs. Un détail minime, une question de chronologie sans importance, exige une explication. L'explication suffit à relancer la légende et à provoquer de nouvelles histoires, inventées de toutes pièces ou reprises Dieu sait où. Une histoire en appelle une autre. Tout événement récent doit reproduire un épisode des vies antérieures. La vie de Śākyamuni est un écheveau de légendes enchevêtrées. Bien malin celui qui pourra le démêler.

2. *Influence des lieux saints.* — Comme A. Foucher l'a justement remarqué, on ne saurait plus séparer la biographie du Buddha de la *topographia sacra* du bouddhisme. La visite des lieux saints, en vogue croissante depuis les tournées pieuses d'Aśoka, incitait les cicerones à perfectionner leurs boniments et à rappeler de nouveaux « souve-

38 Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 12, p. 158 c - 159 a.

39 Id., *ibid.*; Upadeśa, T 1509, k. 17, p. 182 c - 183 a.

40 Cf. le Ṛṣyaśṛṅgajātaka, histoire de l'ermite séduit par une courtisane. — Références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, p. 1009 en note.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nirs ». Voici, disaient-ils, le « Trou-de-l'éléphant », provoqué par la chute de l'animal lancé par dessus les murs de Kapilavastu par le prince Siddhārtha ; ici, le « Puits-de-la-flèche » où se ficha en terre la flèche décochée par le prince ; ici encore, le sanctuaire du « Retour de Chandaka », là où le bodhisattva, ayant déposé ses vêtements précieux, congédia son cocher. Il existait des guides de pèlerinages (*mahātmya*) dont s'inspirèrent certaines « Vies » du Buddha. Le *Lalitavistara,* par exemple, se présente comme une édition augmentée — et mal corrigée — de plusieurs guides de pèlerinages mis bout à bout : les renseignements qu'il contient coïncident souvent, jusque dans le détail de l'expression, avec les propos des cicerones recueillis aux lieux saints par Hiuan-tsang et autres pèlerins, au cours de leurs visites pieuses [41].

3. *Incidence de l'imagerie religieuse.* — L'ancienne école de sculpture de l'Inde centrale a exploité trente-quatre épisodes de la vie dernière de Śākyamuni (ci-dessus, p. 445-446). Cependant le recours obligatoire aux symboles pour représenter le Buddha, la facture rudimentaire des vieilles sculptures ne constituaient encore qu'une illustration bien imparfaite de la légende dorée. En revanche les premiers siècles de l'ère chrétienne virent l'efflorescence de l'école gréco-bouddhique du Gandhāra qui multiplia les images du Buddha, sans plus hésiter à le représenter sous sa forme humaine. Non contente d'en avoir créé la statue, cette école voulut encore illustrer sur ses bas-reliefs la vie entière de Śākyamuni. Comme on le verra au volume suivant, son répertoire est beaucoup plus riche que celui des vieux artistes de Bhārhut et de Sāñcī et les sujets représentés atteignent presque la centaine : on y trouve des scènes de la nativité, de l'enfance et de la jeunesse, la reproduction détaillée de la vocation religieuse et de l'illumination, un choix varié d'épisodes empruntés au ministère public, et enfin la représentation du Parinirvāṇa et des événements qui l'accompagnèrent.

Il ne s'agit plus ici d'ébauches, de représentations schématiques, mais de dessins complets, développés, poussant la représentation jusqu'au détail concret. Avant de mettre la main au ciseau, les artistes gréco-bouddhiques ont sans doute consulté l'une ou l'autre biographie du Buddha pour rafraîchir leur mémoire et préciser l'un ou l'autre détail de la scène à reproduire. Il est non moins sûr qu'ils

41 Voir A. Foucher, *La Vie du Bouddha,* p. 108.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ont interrogé leurs employeurs et essayé de répondre aux exigences et aux préférences de leurs clients. A côté de la tradition littéraire consignée dans les « Vies » de l'époque, il y eut aussi une tradition orale, répandue dans le public, et avec laquelle il fallait compter. Entre les deux, il y eut nécessairement des interférences. Les artistes se sont inspirés des textes, mais les textes, à leur tour, ont subi l'influence des œuvres créées par les sculpteurs.

Une vieille croyance indienne, vraisemblablement antérieure à toute représentation figurée, veut que les Buddha parfaitement éclairés et les Rois cakravartin soient munis des trente-deux marques physiques du « Grand homme » (*mahāpuruṣalakṣaṇa*). La liste est attestée dès les textes canoniques les plus anciens, comme le *Mahāpadānasuttanta* (*Dīgha*, II, p. 17-19 ; cf. *Mahāvadānasūtra*, éd. Waldschmidt, p. 101 sq.), le *Lakkhaṇasuttanta* (*Dīgha*, III, p. 143-144), le *Brahmāyusuttanta* (*Majjhima*, II, p. 136-137), etc.[42]. Aux termes d'une de ces marques, le Buddha est *jālāṅgulihastapāda*, c'est-à-dire que ses mains et ses pieds ont les doigts marqués d'un filet. Le filet en question désigne vraisemblablement ce réseau veineux qui sillonne la main et dont les lignes rouges apparaissent quand la main est dirigée vers la lumière du soleil.

Cependant, dans plusieurs listes que j'ai signalées ailleurs[43], on trouve une autre explication : *jāla*, filet, ne signifie pas réseau veineux, mais membrane, et l'épithète *jālāṅgulihastapāda* est glosée par la périphrase *rājahaṃsavaj jālāvanaddhāṅgulipāṇipādatā* : « comme le cygne royal, ses mains et ses pieds ont les doigts reliés par une membrane ».

Le glissement sémantique du terme *jāla*, passant du sens de réseau à celui de membrane, glissement qui aboutit à reléguer le Buddha dans la famille des palmipèdes, s'explique par une interprétation erronée des sculptures[44]. Le procédé technique consistant à souder les doigts des statues dont les mains sont détachées et avancées, à seule fin de leur donner plus de solidité, fit attribuer au Buddha

[42] Autres références dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 271, n. 2.

[43] *Ibid.*, p. 274, en note.

[44] La question a été discutée par A. Foucher, J. N. Banerjea, W. F. Stutterheim et A. K. Coomaraswamy. Résumé de la controverse dans *Traité ...*, I, p. 273, en note.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des mains et des pieds palmés, et les textes ont fini par entériner cette explication fantaisiste. De même encore, le turban ornant le chef des statues fut interprété comme une protubérance crânienne (*uṣṇīṣa*), et la pierre précieuse enchâssée au milieu du front passa pour une touffe naturelle de poils blancs (*ūrṇā*) au milieu des sourcils.

Pour expliquer certains bas-reliefs dont l'interprétation faisait difficulté, on n'hésitait pas à remanier la légende orginale et à lui adjoindre des détails nouveaux. Ainsi un panneau de Loriyān-Tangai [45] représentant la descente du Buddha à Sāṃkāśya introduit, à gauche du spectateur, un personnage royal protégé par un parasol emblématique et assis sur un éléphant richement harnaché. Il ne peut s'agir que de Bimbisāra, roi du Magadha, ou d'Udayana, roi de Kauśāmbī, venus expressément à Sāṃkāśya pour accueillir le Buddha à sa descente du ciel des Trāyastriṃśa. Mais l'explication serait trop simple, et toute une série de textes [46] nous apprennent que l'énigmatique personnage n'est autre que la nonne Utpalavarṇā. Venue elle aussi à Sāṃkāśya, elle s'était déguisée en roi cakravartin pour se pousser au premier rang et être la première à saluer le Buddha. L'explication donnée ici n'est sans doute qu'un remaniement de la version primitive de la légende, remaniement provoqué par ce modèle de bas-relief.

4. *Emprunts à des sources étrangères.* — Les vieux Sūtra contiennent des tranches importantes de la vie du Buddha reprises en partie et complétées par les Vinaya. Si certains Vinaya tardifs ou clos tardivement, comme celui des Mūlasarvāstivādin, ont ajouté considérablement à la légende, le Vinaya pāli, le plus sobre de tous, demeure dans la ligne des vieux Sūtra biographiques. On peut avancer que les événements les plus caractéristiques de la vie de Śākyamuni étaient

45 A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 540, fig. 265.

46 Aśokāvadāna (Tsa-a-han, T 99, k. 23, p. 169 c; T 2042, k. 2, p. 105 b; T 2043, k. 3, p. 140 b; Divya, p. 401); Tseng-yi-a-han, T 125, k. 28, p. 707 c; Comm. du Karmavibhaṅga, éd. S. Lévi, p. 159-160. — Le Buddha n'apprécia guère l'empressement de la religieuse, et déclara que Subhūti, demeuré tranquillement dans sa grotte du Gṛdhrakūṭaparvata à méditer sur le vide universel, avait été le premier à le saluer : T 125, k. 28, p. 707 c; T 198, k. 2, p. 185 c; T 694, k. 1, p. 792 c - 793 a; T 1507, k. 3, p. 37 c - 38 a; T 1509, k. 11, p. 137 a; T 2087, k. 4, p. 893 b.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

déjà fixés à la fin de la période magadhienne, époque à laquelle le bouddhisme ne faisait encore que végéter dans la région du Gange Moyen.

Plus tard, sous les Maurya et les Śuṅga, la Bonne Loi réalisa la conquête spirituelle de l'Inde entière et, dans le Nord-Ouest, ses adeptes entrèrent en contact prolongé avec les civilisations occidentales représentées par les conquérants macédoniens, les fonctionnaires des Séleucides et enfin les Indo-Grecs de Bactriane et du Penjab. Les Śaka-Pahlava qui se substituèrent aux Indo-Grecs dans le bassin de l'Indus se donnaient eux aussi comme des représentants de la culture hellénistique. Qu'une certaine fusion se soit réalisée dans le domaine des idées et des traditions entre le monde oriental et le monde occidental, la chose est hors de doute. Si poussée que fût la xénophobie indienne, elle ne pouvait empêcher les idées de circuler et de s'échanger. Comme nous le remarquions plus haut (p. 486-487), les récits de l'inépuisable répertoire grec ne pouvaient manquer d'amuser les Indiens, pas plus que le folklore indien ne pouvait laisser les étrangers indifférents.

Le brassage des idées s'accentua encore durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, sous la dynastie des Kuṣāṇa qui réunit sous son sceptre des territoires iraniens, indiens et sérindiens et fut en relations suivies avec l'Occident méditerranéen. C'est précisément à cette époque que se multiplièrent les « Vies » du Buddha qui, tout en reprenant les données anciennes, agrémentèrent le récit de détails nouveaux et d'épisodes inédits. Sans le moindre souci de vérité historique, elles inventèrent ou accueillirent tout ce qui pouvait magnifier la personne du Maître, tant au cours de sa vie dernière qu'au long de ses existences antérieures.

Entre les multiples éditions, revues et augmentées, de la vie du Buddha et les sources occidentales, on a cru pouvoir compiler nombre de rapprochements. Tel ou tel épisode rappellerait un conte d'Hérodote [47], une histoire juive [48], un passage des évangiles canoniques ou apocryphes [49], traduirait un vieux mythe inspiré à nos ancêtres aryens

[47] M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II, p. 127 n., 135, 136 n.

[48] K. Mitra, *Some Tales of Ancient Israel, their Originals and Parallels*, IHQ, XIX, 1943, p. 225-233; 344-354.

[49] Exposé et bibliographie dans E. J. Thomas, *The Life of Buddha*, p. 237-248, 287-288; M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II, p. 402-423.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par les spectacles grandioses de la nature ou encore surgirait du vieux fonds commun à l'espèce humaine dont les primitifs balbutiements sont à chercher chez les sauvages, mélanésiens ou autres [50].

Sans nous engager dans cette voie, nous constaterons seulement deux choses. Les fragments biographiques incorporés dans les vieux Sūtra — fragments analysés ci-dessus (p. 718), ne trahissent aucune influence étrangère. En revanche, si certains épisodes, de portée secondaire, introduits aux débuts de notre ère dans les Vies du Buddha suggèrent un rapprochement avec une source occidentale et si nous entrevoyons la possibilité d'une influence, celle-ci, pour des raisons de chronologie, devrait être portée à l'actif de l'Occident plutôt que de l'Orient [51].

Il importe d'étudier chaque cas particulier pour savoir d'abord si un rapprochement s'impose, et en second lieu, s'il ne peut s'expliquer que par un emprunt à une source étrangère.

Nulle part, dans les sources canoniques, il n'est question d'une présentation au temple. Cependant, selon la *Légende d'Aśoka* (*Divya*, p. 391; T 99, k. 23, p. 166 c; T 2042, k. 2, p. 103 c; T 2043, k. 2, p. 137 a), le Bodhisattva, dès sa naissance, fut conduit à Kapilavastu, au temple des dieux (*devakula*) pour y vénérer le dieu Śākyavardha « Prospérité des Śākya »; à son entrée, toutes les divinités tombèrent aux pieds du Bodhisattva et, pour cette raison, Śuddhodana lui donna le nom de Devātideva : « Dieu, supérieur aux dieux ». — Dans le *Vin. des Mūlasarvāstivādin* (T 1450, k. 2, p. 108 c), le yakṣa Śākyavardhana, voyant de loin le Bodhisattva s'approcher de la pagode, se lève de son siège, se prosterne par terre de tout son long et salue de la tête les pieds du Bodhisattva. — Dans le *Mahāvastu* (II, p. 26), c'est la déesse Abhayā « Sans Peur » qui s'incline devant le Bodhisattva. — Le *Lalitavistara* (p. 118-120) est plus détaillé : le Bodhisattva n'eut pas plus tôt posé dans le temple la plante de son pied droit que, bien qu'inanimées, les images des dieux — à savoir celles de Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Candra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahmā, Lokapāla, etc., — toutes s'étant levées de leurs places, tombèrent aux pieds du Bodhisattva... Et les divinités dont c'étaient les images, toutes se montrant en personne, chantèrent un hymne en son honneur... C'est ainsi que trente-deux centaines de mille de divinités reçurent la vocation de la suprême et parfaite illumination. — Enfin, Hiuan-tsang (T 2087, k. 6, p. 902 a) put encore visiter à Kapilavastu

50 Voir dans A. Foucher, *Les Vies antérieures du Bouddha*, p. 3-7, la critique des positions adoptées autrefois par l'école de mythologie comparée, d'une part, et l'école anthropologique d'autre part.

51 Cf. A. Foucher, *La Vie du Bouddha*, p. 20-21, 36, 57, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le temple où le Bodhisattva fut présenté au dieu selon l'usage des Śākya. Quand l'enfant pénétra dans le temple, la statue de pierre descendit de son trône pour lui rendre hommage; elle regagna sa place lorsque le prince sortit du sanctuaire.

On a rapproché cette légende bouddhique d'un passage du *Pseudo-Matthieu* concernant la fuite en Égypte :

La Vierge et l'Enfant entrèrent dans une ville que l'on appelle Sotinen; et parce qu'ils n'y connaissaient personne à qui demander l'hospitalité, ils entrèrent dans le temple que les Égyptiens appellent Capitole. Et dans ce temple étaient placées 365 idoles auxquelles on rendait tour à tour, à chaque jour de l'année, des honneurs sacrilèges. Quand la bienheureuse Marie fut entrée dans le temple avec le petit enfant, toutes les idoles furent renversées à terre... Et alors fut accomplie la parole du prophète Isaïe (XIX, 1) : « Voici que le Seigneur viendra sur une nuée légère et toutes les œuvres des Égyptiens seront balayées de devant sa face » [52].

La présentation au temple des nouveaux-nés, imposée par la loi juive, ne fait point partie des rites indiens prévus à l'occasion des naissances. C'était, nous dit Hiuan-tsang, une coutume des Śākya. On peut penser cependant qu'une présentation au temple est mieux à sa place dans un texte judéo-chrétien que dans un texte indien. De là à conclure à une dépendance du second à l'endroit du premier, il n'y a qu'un pas. Pourtant, avant de le franchir, il convient de noter l'opposition foncière entre les thèses en présence. La tradition indienne est unanime à présenter le Buddha comme l'« instructeur des dieux et des hommes » (*śāstā devamanuṣyānām*). Sans négliger pour autant les êtres des autres destinées, damnés, animaux, *preta*, ni même les personnages hybrides rangés dans la sixième destinée (Nāga, Asura, Amanuṣya), le Buddha s'adresse de préférence aux dieux et aux hommes pour leur montrer la voie, leur enseigner ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qui est bon et mauvais, car les dieux et les hommes sont les plus aptes à comprendre et à appliquer ses conseils. Loin de combattre les divinités, le Buddha veut les convertir et les amener à prendre en lui le triple refuge. Sa visite au temple de Kapilavastu n'a d'autre but et d'autre effet que d'amener les divinités, protectrices des Śākya, à reconnaître sa supériorité et à se conformer à ses enseignements. Tout autre est l'attitude attribuée à l'Enfant-

[52] Cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, p. 85; tr. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, p. 55.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dieu par le *Pseudo-Matthieu* : il ne s'agit plus de pactiser avec les divinités, mais de détruire les images des faux dieux et de balayer les œuvres des païens.

Parmi les rapprochements institués entre les évangiles et les textes bouddhiques, le plus frappant est celui du vieillard Asita, le « Siméon bouddique ». Le texte de saint Luc (II, 25-35) est remarquable par sa sobriété :

Et voici qu'il y avait à Jérusalem un homme nommé Siméon et cet homme était juste et pieux, attendant la consolation d'Israël, et l'Esprit-Saint était sur lui. Et il lui avait été révélé par l'Esprit-Saint qu'il ne verrait pas la mort, avant qu'il n'eût vu le Christ du Seigneur. Et il vint au temple, dans l'Esprit; et comme les parents apportaient l'Enfant-Jésus pour faire ce que prescrivait la Loi à son égard, il le prit dans ses bras, bénit Dieu et dit : « Maintenant, Seigneur, tu laisses ton serviteur, selon ta parole, aller en paix; car mes yeux ont vu ton salut, que tu as préparé à la face de tous les peuples, lumière pour éclairer les nations, et gloire de ton peuple, Israël ». Et son père et sa mère étaient dans l'admiration des choses que l'on disait de lui. Et Siméon les bénit et dit à Marie sa mère : « Voici que celui-ci est pour la chute et le relèvement de beaucoup en Israël, et pour devenir un signe de contradiction, et un glaive transpercera ton âme à toi, afin que se découvrent les pensées de beaucoup de cœurs ».

L'Enfant Jésus fut présenté à Iahvé par un prêtre du temple qui recevait la rançon de cinq sicles (*Nombr.*, XVIII, 15-16) et prononçait la libération du nouvel enfant d'Israël. Siméon, qui ne remplit aucun sacerdoce, n'intervient pas dans la cérémonie. Son rôle est celui d'un simple particulier, et son intervention n'est pas sollicitée par les parents de Jésus. Tandis que le texte évangélique nous fait connaître l'âge précis de la prophétesse Anne — quatre-vingt-quatre ans —, il est muet sur celui de Siméon; il le présente seulement comme un homme juste et pieux, vivant dans l'attente du Messie et inspiré par l'Esprit-Saint. C'est sous la poussée de cet Esprit que Siméon se trouvait au temple au moment où Joseph et Marie apportaient l'Enfant au temple de Jérusalem pour s'acquitter à son égard des prescriptions de la Loi.

De sa propre autorité, Siméon prend l'enfant dans ses bras, et bénit Dieu. Ses premiers mots sont un cantique d'action de grâces : Siméon peut mourir en paix maintenant qu'il a vu de ses yeux le salut préparé par Dieu à la face du monde, salut qui est à la fois lumière pour les Gentils et gloire pour Israël. Les parents sont dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'admiration, mais les paroles de Siméon ne leur apprennent rien qu'ils ne sachent déjà, renseignés qu'ils sont par les événements antérieurs.

Par une seconde démarche, Siméon « bénit » (εὐλόγησεν) ou félicite les parents et annonce à Marie que le nouveau-né sera en butte aux contradictions — auxquelles Marie prendra part —, contradictions qui révéleront les intentions profondes de beaucoup et aboutiront à la chute des uns et au relèvement des autres. Mais on savait déjà par Isaïe (VIII, 14) que le Seigneur serait la pierre d'achoppement, le rocher où l'on trébuche, pour les deux maisons d'Israël, un piège et un filet pour les habitants de Jérusalem.

L'épisode d'Asita relaté par les textes bouddhiques ne rappelle que de très loin la scène évangélique. Les nombreuses sources qui en font mention n'ont pas encore fait l'objet d'une étude détaillée, mais M. J. W. de Jong a consacré aux trois recensions du *Lalitavistara* une enquête approfondie qui est un modèle du genre [53].

Le vieux *Mahāpadānasūtra* présente le tirage de l'horoscope comme un événement obligé de la légende des Buddha. A la naissance du bodhisattva, son entourage, selon l'antique usage indien, fait tirer l'horoscope du nouveau-né. Il ne s'agit pas d'une opération astrologique basée sur la position des astres au moment de la naissance, mais d'un examen physique de l'enfant permettant d'entrevoir son avenir. Le roi seul (recension sanskrite) [54], ou par l'intermédiaire de brâhmanes experts en signes (recension pāli) [55], découvre sur le corps de son fils les trente-deux marques physiques du Grand Homme (*mahāpuruṣalakṣaṇa*). Un homme avec de tels signes, s'il reste dans le monde, devient un Monarque universel; s'il entre en religion, il devient un Buddha. En face de ces deux éventualités, les brâhmanes et les dieux restent perplexes.

Plusieurs « Vies » du Buddha veulent qu'en cette occasion le vieil ermite Asita soit intervenu pour fixer définitivement les idées de la famille et prédire la future accession de Śākyamuni à l'état de Buddha.

[53] J. W. de Jong, *L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara*, Asiatica, Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954, p. 312-325.

[54] Mahāpadānasutta, éd. E. Waldschmidt, p. 94, n. 2.

[55] Dīgha, II, p. 16.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dans les textes traduits en chinois antérieurement à 450 p. C. [56], Asita est seul à se rendre à Kapilavastu; il arrive de l'Himālaya ou du royaume de Śuddhodana. Dans les textes traduits en chinois postérieurement à 580 p. C. [57], ainsi que dans toutes les sources sanskrites et pāli [58], il est accompagné dans son voyage par son neveu Naradatta, parfois identifié à Mahākātyāyana, le futur apôtre de l'Avanti. En ce cas, il provient, non plus de l'Himālaya, mais des monts Vindhya situés au sud de l'Aventi.

Les textes bouddhiques, sans être toujours d'accord sur le détail, décrivent complaisamment et non sans verbosité l'aventure d'Asita [59]:

Dès la naissance du Bodhisattva, le grand ṛṣi Asita aperçut nombre de merveilles, de prodiges et de miracles. Dans le firmament les Fils-de-dieux, pleins d'allégresse, couraient çà et là, en agitant leurs écharpes. Embrassant de son regard divin l'ensemble de l'Inde, Asita s'aperçut que dans la ville de Kapilavastu, dans la maison de Śuddhodana, était né un petit prince ayant le corps orné des trente-deux marques caractéristiques du Grand Homme. Et alors le grand ṛṣi, s'élançant du firmament comme le ferait un cygne, se rendit en volant à Kapilavastu. Aussitôt arrivé, il résorba son pouvoir magique, entra pédestrement dans la grande ville de Kapilavastu, et se rendit à la résidence du roi Śuddhodana. Le portier avertit le roi de la visite inattendue : « Sachez-le, Sire, un très vieux ṛṣi, usé par l'âge, se tient à la porte et demande à voir le roi ». Śuddhodana fit à l'ermite le meilleur des accueils et lui demanda la raison de sa venue. Ainsi interpellé, Asita répondit au roi : « Il t'est né un fils, ô grand roi; ce qui m'amène, c'est le désir de le voir ». Le roi dit : « Le petit prince dort, ô grand ṛṣi; prends patience un instant jusqu'à ce qu'il se lève ». Le ṛṣi dit : « De tels

56 Sieou-hing-pen-k'i-king, T 184, k. 1, p. 464 a 28 - 465 a 11; T'ai-tseu-jouei-ying-pen-k'i-king, T 185, k. 1, p. 474 a 4-25; Fo-chouo-p'ou-yao-king, T 186, k. 2, p. 495 b 4 - 496 b 15; P'ou-sa-pen-k'i-king, T 188, p. 618 a 26 - b 6); Yin-kouo-king, T 189, k. 1, p. 626 c 12 - 627 c 3; Fo-so-hing-tsan, T 192, k. 1, p. 2 c 2 - 3 c 1; Fo-pen-hing-king, T 193, k. 12, p. 60 b 1 - 61 c 16; Upadeśa, T 1509, k. 29, p. 274 b; Traductions du Mahāparinirvāṇasūtra, T 374, k. 27, p. 528 b; T 375, k. 26, p. 773 a.

57 Fang-kouang-ta-tchouang-yen-king, T 187, k. 3, p. 556 b 12 - 557 c 22; Fo-pen-hing-tsi-king, T 190, k. 9-10, p. 693 b 23 - 701 a 19; Tchong-hiu-mo-ho-ti-king, T 191, k. 3, p. 939 c 12 - 941 c 10; Vin. des Mūlasarv., T 1450, k. 2-3, p. 108 a 18 - 110 b 8; T 1451, k. 20, p. 298 a 18 - 299 c 7.

58 Buddhacarita d'Aśvaghoṣa, I, 81; Lalitavistara, p. 101-108; Mahāvastu, II, p. 30-45; Nālakasutta du Suttanipāta, 679-723; Nidānakathā, p. 54-55.

59 Nous résumons ici la recension sanskrite du Lalitavistara, éd. S. Lefmann, p. 101-108, traduite in-extenso par A. Foucher, *La vie du Bouddha*, p. 61-63.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

grands hommes, ô grand roi, ne dorment pas longtemps; de tels hommes de bien veillent d'habitude ».

Cependant le Bodhisattva, par condescendance pour le grand ṛṣi Asita, donna un signe de réveil, et le roi Śuddhodana prit dans ses deux mains le petit prince et le présenta au grand ṛṣi Asita. Et quand celui-ci, ayant contemplé le Bodhisattva, eut vu qu'il avait le corps orné des trente-deux marques du Grand Homme, il lui échappa cette exclamation : « En vérité, c'est une merveilleuse personnalité qui est apparue en ce monde! » Se levant de son siège et saluant, il tomba aux pieds du Bodhisattva; puis, après avoir tourné autour de lui en le gardant à main droite, il le prit dans son giron et entra en méditation.

Et là-dessus, il se mit à gémir et à verser des larmes et à pousser de profonds soupirs. A cette vue le roi Śuddhodana, frissonnant de tous ses pores, dit au grand ṛṣi Asita : « Pourquoi est-ce donc, ô ṛṣi, que tu gémis, que tu verses des larmes et que tu pousses de profonds soupirs? Pourvu que rien ne menace l'enfant! » Asita répondit : « Ce n'est pas sur le petit prince que je pleure, et rien ne le menace. Non, c'est sur moi-même que je pleure. — Et pourquoi cela? — C'est que, ô grand roi, je suis déjà très vieux et tout usé par l'âge; or, immanquablement, le petit prince Sarvārthasiddha s'illuminera de la suprême et parfaite illumination, et, devenu parfaitement illuminé, il fera tourner la roue sans pareille de la Loi. Pour le bien et le bonheur du monde, y compris les dieux, il enseignera la Loi salutaire. [Suit l'énumération de toutes les catégories d'êtres qui, sans exception aucune, bénéficieront de cet enseignement]. Ce petit prince fera passer des centaines de milliers de millions de myriades de millions d'êtres à l'autre rive de l'océan des transmigrations et les établira dans l'absence de mort. Et quand je me dis que je ne verrai pas cette perle du Buddha, c'est alors, ô grand roi, que je pleure et que, le cœur plein d'affliction, je soupire profondément ».

A son tour le roi Śuddhodana se prosterna aux pieds du Bodhisattva et l'adora. Puis le grand ṛṣi Asita, grâce à son pouvoir magique, s'en alla par la voie des airs et s'en retourna à son ermitage.

Les textes énumérés ci-dessus (p. 745, n. 57, 58) ont introduit Naradatta dans l'épisode d'Asita. Le grand ṛṣi demeurait sur sa montagne en compagnie de Naradatta, le fils de sa sœur, et c'est en sa compagnie qu'il se rendit en volant à Kapilavastu. On note la présence du neveu en question sur les bas-reliefs du Gandhāra. L'introduction de ce nouveau personnage dans les textes les plus récents résulte d'une interférence entre la légende bouddhique et la vieille tradition indienne. Asita et Naradatta sont déjà connus des textes védiques [60]

[60] Cf. Macdonell and Keith, *Vedic Index*, s.v. Asita et Nārada; Caland, *Jaiminīya-Brāhmaṇa*, s.v. Asita Daivala.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et étroitement associés par le *Mahābhārata* (XII, 267) qui signale un entretien entre Nārada et Devala Asita sur « l'origine et la destruction des êtres » (*bhūtānāṃ prabhavāpyayam*). La visite d'Asita à Kapilavastu suffisait à lui donner droit de cité dans les textes bouddhiques et pour conférer à Nārada, le sage védique, semblable investiture, diverses sources n'hésitent pas à l'identifier au célèbre Mahākātyāyana, l'apôtre de l'Avanti [61].

Nul ne songera à nier la parité des situations décrites par le texte évangélique d'une part et les sources bouddhiques d'autre part. Dans les deux cas il s'agit de déclarations ou de prédictions faites par un vieillard concernant l'avenir merveilleux d'un enfant nouveau-né. Cette concordance du fond une fois admise, il faut reconnaître que tous les détails sont en opposition radicale.

Siméon est un personnage inspiré par l'Esprit-Saint et qui, sous l'impulsion de l'Esprit (ἐν πνεύματι), se rend au temple de Jérusalem pour y accueillir l'Enfant-Jésus. Voyant en cet enfant le salut de Dieu, il exulte et remercie le Seigneur, car il pourra désormais mourir en paix. Il annonce à Marie que l'enfant sera en butte aux contradictions et que sa venue sera une chute pour les uns, un relèvement pour les autres.

Asita est un vieux ṛṣi que l'exercice du yoga a mis en possession des pouvoirs miraculeux. Découvrant par son « œil divin » la naissance du Bodhisattva, il se rend en volant, par la voie des airs (*vihāyasā*), au palais de Śuddhodana, à Kapilavastu. Le roi ignore encore si son fils, muni des trente-deux marques, sera un Monarque universel ou un Buddha. Asita examine l'enfant et, loin de se réjouir, éclate en sanglots, parce qu'il est trop âgé pour pouvoir espérer être le témoin de la future illumination du petit prince. Car il sait et prédit que Siddhārtha sera un jour un Buddha, pleinement illuminé, et fera tourner la roue de la Loi. Mais cet enseignement n'aboutira pas à la perte des uns et au salut des autres ; il profitera indistinctement à tous les êtres. Quelles que soient leurs dispositions intimes, dieux et hommes, par milliards, seront établis par delà l'océan des transmigrations, dans l'absence de mort.

On ne saurait imaginer de perspectives plus divergentes. Et si l'introduction tardive de Naradatta dans la trame du récit montre

61 T 191, k. 3, p. 941 c 9 ; T 1450, k. 3, p. 110 b 3-4 ; T 1451, k. 20, p. 299 c 6 ; Mahāvastu, II, p. 43, l. 2 ; III, p. 386, l. 8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que les traditions bouddhiques relatives à Asita évoluèrent dans le cadre indien, aucune influence étrangère, et notamment du monde méditerranéen, ne se laisse discerner.

L'étude comparée des textes bouddhiques et des sources chrétiennes montre que les deux traditions ne se meuvent pas sur le même plan : « Si au lieu de raisonner dans l'abstrait, écrivait A. Foucher, vous confrontez les passages correspondants et qu'aucune partialité sectaire n'obnubile chez vous le sens critique, vous constaterez que, sous l'apparente conformité des préoccupations ou des situations, ni la lettre, ni (ce qui importe plus encore) l'esprit des deux textes, une fois placés côte à côte, ne se ressemblent le moins du monde. A mesure que vous avancez dans votre lecture, la prétendue analogie se dissipe et finit par s'effacer. Ce n'était qu'un fantôme qui disparaît au moment qu'on veut le saisir ; et comme chaque fois cette expérience se répète, on est bien forcé de conclure que les deux traditions sont absolument indépendantes » [62].

En ce qui concerne les contes, fables et apologues exploités en commun par l'Inde et ses voisins, immédiats ou éloignés, le rapprochement est plus aisé. Chaque historiette possède en effet une « morale » qui suffit à l'authentiquer. Mais comment en déterminer l'emprunteur et le prêteur ? L'établissement d'une priorité quelconque se heurte à des difficultés insurmontables. Une même histoire peut avoir été inventée de façon indépendante par divers conteurs. Elle peut aussi avoir circulé de bouche en bouche d'un bout à l'autre du monde. Comment la reconnaître à travers tous ces intermédiaires et comment s'assurer d'en posséder toutes les versions connues ?

Une morale identique peut être enseignée de façons si diverses que l'on hésite souvent à établir un lien entre les divers développements qu'elle a provoqués. Voici par exemple un conte d'Hérodote (VI, 129-130) qui a été rapproché d'un vieux jātaka pāli.

Clisthène, tyran de Sicyone, voulant donner en mariage sa fille Agaristé, invita à sa cour quantité de prétendants d'origine grecque. Durant un an, il les entretint magnifiquement et les éprouva de toutes manières. Il ne cachait pas ses préférences pour Hippocleidès, un Philaïde originaire d'Athènes. Au cours du banquet final où

[62] A. Foucher, *La vie du Bouddha*, p. 21.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Clisthène devait fixer son choix, les prétendants se livrèrent à des contestations musicales et firent assaut de propos de société.

Hippocleidès, continue Hérodote, occupait fort l'attention du public. Il dit au joueur de flûte de lui jouer un air de danse; le flûtiste obéit, et Hippocleidès se mit à danser. Il était, je suppose, personnellement satisfait de sa danse; mais Clisthène, à ce spectacle, prenait ombrage de tout ce qui se passait. Après s'être ensuite arrêté quelque temps, Hippocleidès ordonna qu'on apportât une table dans la salle; et, quand la table fut arrivée, il commença par exécuter dessus des danses mimiques laconiennes, puis d'autres, athéniennes; et, en troisième lieu, appuyant la tête sur la table, il gesticula avec ses jambes... Quand Clisthène le vit gesticuler de la sorte, ne pouvant plus se contenir : « Fils de Teisandros, dit-il, ta danse t'a fait manquer ton mariage ». A quoi Hippocleidès répliqua : « Bien égal à Hippocleidès! » C'est de là que vient cette expression [63].

Le *Naccajātaka* (*Jātaka* pāli, n° 32, I, p. 207-208) relate une histoire du même genre, mais cette fois sous forme de fable :

Durant la première période cosmique, le cygne Suvaṇṇa, élu roi des oiseaux, invite sa fille à se choisir un mari. Tous les oiseaux se réunissent sur l'Himavat. La princesse les examine tour à tour et fixe son choix sur le paon, à cause des magnifiques couleurs de l'oiseau. Transporté de joie, le paon fait la roue et commence à danser, exposant sans pudeur, aux yeux de tous, sa nudité. Le roi des oiseaux, choqué par ce manque de modestie, donne sa fille à un jeune cygne.

Cette fable fut racontée par le Buddha à propos d'un jeune moine qui s'était dénudé devant ses confrères. Elle est représentée, sous le nom de *Haṃsajātaka,* sur un bas-relief du stūpa de Bhārhut (Cunningham, *Bhārhut,* pl. XXVII, 11).

Malgré l'identité des situations, le rapport entre le conte d'Hérodote et la fable indienne demeure douteux.

Il arrive cependant qu'à l'identité des situations vienne encore s'ajouter une étroite concordance dans les détails du récit. L'*Ucchaṅgajātaka* du recueil pāli (*Jātaka,* n° 67, I, p. 306-307) raconte qu'au royaume du Kosala, trois cultivateurs, occupés à labourer un champ, furent pris pour des voleurs, mis en état d'arrestation et conduits devant le roi. Tandis que le roi allait procéder au jugement, une femme se présenta au palais et, tout en pleurs, demanda qu'on lui donne une couverture (*acchādana*). Le roi lui fit remettre un man-

63 Traduction Legrand.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

teau (*sāṭaka*). La femme le refusa : la couverture qu'elle voulait n'était pas un manteau, mais un mari (*sāmika*). Touché par cette réponse, le roi lui demanda quels étaient ses rapports de parenté avec les trois prisonniers. « Le premier, dit-elle, est mon époux, le second mon frère, et le troisième mon fils ». Le roi se déclara disposé à grâcier l'un des trois et demanda à la femme de choisir celui qu'elle voulait. Elle répondit : « Ô roi, au cours de ma vie, je pourrais encore trouver un époux et avoir un fils; mais, comme mes parents sont morts, tout autre frère est impossible à trouver; donne-moi donc mon frère, ô roi ». Charmé par la réponse, le souverain relâcha les trois cultivateurs.

La réponse de l'Indienne coïncide jusque dans le détail avec celle que fit à Darius l'épouse d'Intaphernès (Hérodote, III, 119) : « Ô roi, je pourrais avoir un autre mari, si la divinité le voulait, et d'autres enfants si je perdais ceux-ci; mais mon père et ma mère n'étant plus de ce monde, il est tout à fait impossible que j'aie un autre frère ». Et le même raisonnement est mis par Sophocle, ou un interpolateur, sur les lèvres d'Antigone (vers 905-912).

Il semble difficile qu'une anecdote aussi circonstanciée ait été inventée deux fois; mais il est pratiquement impossible de savoir qui en eut la primeur. Les exégètes se sont prononcés successivement pour une origine grecque, indienne, perse ou perso-indienne [64].

Une même histoire, selon qu'elle apparaît dans une source occidentale ou une source indienne, se présente sous un jour différent et est susceptible d'interprétations diamétralement opposées.

Un petit bas-relief provenant vraisemblablement des fouilles de Mardān, au Gandhāra, met en scène, devant les murs d'une cité fortifiée, quatre personnages et un cheval monté sur un petit chariot à roulettes [65]. A gauche du relief, devant la porte de la cité, se tient une femme levant les bras au ciel en signe de détresse ou d'étonnement; nue jusqu'à la ceinture, elle porte un double collier, et de lourds bracelets encerclent ses bras; elle est coiffée, semble-t-il,

[64] Cf. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II, p. 136, n. 1.

[65] H. Hargreaves, ARArch. Surv., 1923-1924, p. 125; J. Ph. Vogel, Ann. Bibl. of Indian Arch., II, 1927, p. 6 sq.; J. Allan, *A tabula iliaca from Gandhāra*, Journ. Hell. St., LXVI, 1946, p. 21-23; A. Foucher, *Le cheval de Troie au Gandhāra*, AIBCR, oct.-déc. 1950, p. 407-412; O. Hansen, *Ein nicht identifiziertes Gandhārarelief*, Beiträge zur ind. Philol. und Altertumskunde, VII, 1951, p. 192-197.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'une couronne murale. Le second personnage est un homme d'âge mûr, vêtu d'une chlamyde nouée par-dessus sa tunique et chaussé de *caligae*; des deux mains, il plante une pique dans le poitrail du cheval, dans le but manifeste de lui interdire l'entrée de la ville. Le cheval occupe le centre du bas-relief. Entre la muraille et le cheval, s'aperçoit un vieillard barbu, à demi-caché par le flanc droit de l'animal. Enfin, à l'extrême droite du bas-relief, se dresse un jeune homme poussant des deux mains sur la croupe du cheval.

Bien que le petit cheval, monté sur un chariot, évoque plutôt l'idée d'un jouet d'enfant que d'une redoutable ruse de guerre, les hellénistes n'hésitent pas à reconnaître dans le bas-relief du Gandhāra une *tabula iliaca,* copie servile d'un modèle gréco-romain. La scène représentée se déroule devant Troie et la Porte Scée, et les souvenirs classiques permettent d'identifier tour à tour Cassandre levant vainement les deux bras au ciel dans un geste d'impuissance, Laocoon frappant de son javelot les flancs caverneux de l'animal de bois, Priam, le vieux roi de Troie, et enfin le perfide Sinon, laissé derrière eux par les Grecs pour endormir la confiance des Troyens. Faut-il rappeler à l'appui de cette identification le passage bien connu des *Orationes* de Dion de Pruse (éd. Dindorf, II, p. 165) aux termes duquel « l'épopée homérique était aussi chantée chez les Indiens, quand ceux-ci l'eurent traduite en leur dialecte et en leur langue »?

Mais la légende troyenne a son correspondant indien dans la légende de l'éléphant de bois de Pradyota, roi de l'Avanti (Comm. du *Dhammapada,* I, p. 192-193; *Pratijñāyaugandharāyaṇa* de Bhāsa, *Kathāsaritsāgara,* II, ch. 12). Et, sans nier que l'origine du bas-relief soit à chercher « dans l'imitation plus ou moins directe d'une de ces illustrations de l'épopée homérique qui circulaient au Ier siècle de notre ère dans le bassin de la Méditerranée », les indianistes croient deviner en lui « un démarquage indien de la légende classique » (Foucher). En d'autres termes, la *tabula iliaca* se serait muée en jātaka. La ville assiégée serait, non par Troie, mais Bénarès, cité d'élection de la littérature des Jātaka. Le personnage féminin qui en défend la porte est la *nagara-devatā,* déesse protectrice de la cité. Le vieillard barbu est Brahmadatta, roi de Bénarès. Le jeune homme qui pousse le cheval vers la ville est le méchant Devadatta. Quant au personnage principal, celui qui transperce le poitrail du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cheval, comment n'y point reconnaître le Bodhisattva? Et comme le futur Buddha est toujours vainqueur, on en conclut légitimement qu'à la différence de la cité troyenne la ville indienne triompha aisément de la ruse de guerre et que le fameux monstre de bois se révéla aussi anodin qu'un simple jouet d'enfant.

Cette reconstitution du jātaka, tentée par les indianistes, restera du domaine de l'hypothèse aussi longtemps qu'aucun document écrit ne viendra l'appuyer. Mais il fallait la mentionner ici, car elle illustre une fois de plus l'adresse déployée par les Indiens pour s'assimiler les légendes étrangères au point de les rendre méconnaissables.

5. *Les lointains voyages du Buddha.* — Une autre cause contribua davantage encore au développement de la légende du Buddha : le désir des lointaines régions, tardivement touchées par la foi, d'avoir été, elles aussi, visitées par le Maître. A en juger d'après les vieilles sources, le point le plus à l'ouest qu'ait jamais atteint Śākyamuni fut Verañjā, petite localité située près de Mathurā [66]; plus tard cependant on lui attribua de nombreux voyages, tant en Inde qu'à l'étranger.

a. On a vu plus haut (p. 366-368) comment le Gandhāra prétendait avoir été le théâtre des vies antérieures du Bodhisattva; on veut maintenant que Śākyamuni s'y soit rendu en personne. Parmi tous les voyages apocryphes attribués au Buddha, le plus notable est celui qu'il aurait effectué dans le Nord-Ouest de l'Inde [67].

La première partie, faite en compagnie d'Ānanda, comprit six étapes : Hastinapura (ancienne capitale des Kuru), Mahānagara, Śrughna (district de Sugh), Brāhmaṇagrāma (sur la limite occi-

[66] Vinaya, III, p. 1-11; Comm. du Dhammapada, II, p. 153; Aṅguttara, IV, p. 172.

[67] Sur le voyage dans le Nord-Ouest, les sources principales sont la *Légende d'Aśoka* (Divya, p. 348; T 99, k. 23, p. 165 b; T 2042, k. 1, p. 102 b; T 2043, k. 2, p. 135 b); le Vin. des Mūlasarv. (*Gilgit Manuscripts*, III, part 1, p. XVII-XVIII, 1-17; T 1448, k. 9-10, p. 37 c - 43 c; tr. par J. Przyluski, JA, 1914, p. 495-522); l'Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 126 b, tr. par É. Lamotte, *Traité*, I, p. 547 sq.; l'Avadānakalpalatā, ch. 54-57 (éd. S. C. Das, II, p. 110-151); les Mémoires des pèlerins chinois, Fa-hien (T 2085, p. 858 a), Song Yun (T 2092, k. 5, p. 1020 a), Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 882 c sq.). Voir encore BEFEO, XXIV, 1924, p. 36-43; XLIV, 1951, p. 152-158; C. Soper, *Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture*, Artibus Asiae, XII, 1949, p. 252-283, 314-330; XIII, 1950, p. 63-85.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dentale du Madhyadeśa), Kālanagara et enfin Rohitaka, sur la rive orientale de l'Indus. Cette partie de l'itinéraire ne fut marquée par aucun événement saillant.

Laissant Ānanda à Rohitaka, le Buddha poursuivit sa route en compagnie du yakṣa Vajrapāṇi, son garde-corps obligé dans les districts occidentaux. La seconde partie du voyage s'effectua à travers l'Uḍḍiyāna et le Gandhāra, et ne comprit pas moins de seize haltes. Ayant traversé l'Indus à Udabhāṇḍa (Uṇḍ), le Buddha franchit la passe de Shāhkot près du « Monastère du Ṛṣi (Ekaśṛṅga) » remonta la rive gauche du Swāt jusqu'à sa source et dompta le dragon Apalāla. Revenant sur ses pas, il atteignit Dhānyapura ou Maṅgalapura (Manglaor), où il convertit la mère du roi Uttarasena. Quatre étapes en direction du sud le menèrent à proximité de Nagarahāra (Jelāl-Ābād) : à Pālitakūṭa, il convertit les dragons Gopālaka et Uccāṭaka et laissa son ombre dans leur caverne; cette « Grotte de l'ombre », ainsi qu'on l'appelle, fut durant des siècles un centre de pèlerinage. Gagnant l'Indus à petites étapes, le Buddha s'arrêta encore à Nandivardhana, entre Jelāl-Ābād et Peshāwār; il convertit le roi Bhavadeva et, dans un étang voisin de la ville, laissa une image (*pratimā*) de sa personne aux dragons Aśvaka et Punarvasuka. A Kharjurikā, petit village situé au sud de Peshāwār, le Buddha annonce à Vajrapāṇi que « quatre cents ans après son Nirvāṇa, le roi Kaniṣka de la dynastie Kuṣāṇa bâtira en cet endroit un stūpa qui sera connu sous le nom de Stūpa de Kaniṣka » : ce monument à été découvert, en 1908, dans le tumuli de Shāh-jī-kī Ḍherī; il renfermait le célèbre reliquaire de Kaniṣka. Repassant l'Indus, le Buddha rejoignit Rohitaka, terminant ainsi la seconde partie de son voyage.

Après trois jours de repos, il reprit la route en compagnie d'Ānanda et gagna par étapes la ville de Mathurā, visitant en chemin les localités d'Ādirājya et de Bhadrāśva : il s'agit vraisemblablement des deux fondations alexandrines sur le Jhelum : Nikaia-sur-Hydaspes et Boukephala, mais que la tradition bouddhique a rattachées au souvenir du roi légendaire Mahāsaṃmata.

b. Au cours d'un voyage au Kaśmīr, le Buddha soumit le ṛṣi Revata (en chinois, *Li-yue* ou *Li-po-t'o*) [68]. Ce dernier éleva en

[68] Sur Revata ou Revataka, voir Divya, p. 399 (cf. T 99, k. 23, p. 169 a-b; T 2042, k. 2, p. 105 a; T 2043, k. 3, p. 139 c); Kieou-tsa-p'i-yu-king, T 206,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'honneur de son hôte un stūpa contenant des cheveux et des rognures d'ongles du Buddha, ainsi que le grand monastère du Śailavihāra, non loin de la capitale Biratha. L'arhat-bhiksu Revata est bien connu de la légende kaśmīrienne : accusé d'avoir volé un bœuf, il fut jeté en prison; un de ses disciples le délivra et, pour punir les Kaśmīriens d'une arrestation aussi arbitraire, ensevelit leur capitale sous une pluie de cendres.

c. Sur l'invitation de Pūrṇa et de ses frères, le Buddha, accompagné de cinq cents disciples, se rendit en volant au port de Śūrpāraka, capitale du Konkan septentrional [69]. Il séjourna dans le pavillon en bois de santal construit à son intention par Pūrṇa; au retour, il convertit les dragons de la Narmadā et laissa sur les rives du fleuve l'empreinte de ses pas.

d. Les trois visites du Buddha à Ceylan ont été signalées plus haut (p. 135).

Les quelques voyages relevés ici — et la liste n'est pas complète — suffiront à renseigner le lecteur sur le genre de littérature. Au cours de ces itinéraires variés, le Buddha ne cherche plus à recruter des vocations pour son ordre et limite ses discours au strict minimum. Il s'intéresse davantage à la construction des stūpa et à l'érection des monastères qu'à la conversion des esprits; il prédit plus qu'il ne prêche et s'adresse aux Nāga et aux Yakṣa plutôt qu'aux êtres humains. Il n'est plus le śramane Gautama des origines, mais une réclame vivante pour pèlerinages accompagnés.

6. *La lignée des Śākya.* — Si les nouvelles terres saintes jugeaient indispensable à leur prestige de conférer au Buddha un droit de citoyenneté, les familles régnantes cherchaient à l'introduire dans leur arbre généalogique et se donnaient comme alliées par le sang à la famille des Śākya.

Tandis que les sources brâhmaniques et jaina attribuaient aux Maurya une origine obscure, les textes bouddhiques les déclaraient apparentés à la famille du Buddha. Après le massacre des Śākya

k. 1, p. 516 a; Tsa-pao-tsang-king, T 203, k. 2, p. 457 b; Vibhāṣā, T 1545, k. 125, p. 654 c - 655 b; Upadeśa, T 1509, k. 9, p. 126 c; Avadānakalpalatā, ch. 105 (éd. S. C. Das, II, p. 979).

[69] Sur le voyage de l'Inde du Sud à l'invitation de Pūrṇa, voir Divya, p. 46-55; Vin. des Mūlasarv., T 1448, k. 3, p. 14 b 23 - 17 a 21; Comm. du Majjhima, V, p. 90-92; Comm. du Saṃyutta, II, p. 378-379.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par Virūḍhaka, les Maurya se réfugièrent dans les régions himālayennes et y fondèrent Mauryanagara, la Cité des paons. Son premier roi trouva la mort sous les coups d'un voisin; sa veuve s'enfuit sous un déguisement à Puṣpapura (Pāṭaliputra), et c'est là qu'elle donna le jour à Candragupta [70].

D'autres familles régnantes se prétendaient alliées par le sang aux Śākya. Lorsque Virūḍhaka, roi du Kosala, partit en guerre contre les Śākya, ceux-ci, qui avaient pris les vœux d'upāsaka, s'enfermèrent dans Kapilavastu, décidés à n'opposer qu'une résistance passive. Cependant le prince Śākya, Śambaka ou Śāma, se trouvait hors de la ville lorsque cette décision intervint. Il attaqua vigoureusement les troupes de Virūḍhaka et les mit en fuite. Lorsqu'il voulut rentrer à Kapilavastu, les habitants l'éconduisirent sous prétexte qu'en versant le sang de l'ennemi, il avait manqué à ses vœux. Śambaka fut donc contraint de s'expatrier. Prenant avec lui des reliques du Buddha, il se rendit au pays de Bakuḍa où il érigea un stūpa qui prit le nom de Śambakastūpa. La population le choisit aussitôt pour son roi [71].

Selon les traditions orales recueillies au Népal et en Uḍḍiyāna par Hiuan-tsang, la résistance opposée à Virūḍhaka ne fut pas le fait du seul Śambaka, mais de quatre princes Śākya. Les quatre héros, bannis par leurs compatriotes, gagnèrent les Montagnes Neigeuses et la région du Nord-Ouest. Le premier fut roi de *Wou-tchang-na* (Uḍḍiyāna), le deuxième de *Fan-yen-na* (Bāmyān), le troisième de *Hi-mo-ta-lo* (Himatala, au Kaśmīr), le quatrième de *Chang-mi* (Śāmbī). Le premier d'entre eux, voyageant sur le dos d'une oie sauvage, arriva finalement en Uḍḍiyāna, sur le mont *Lan-pou-lou*, près du Lac aux dragons (vallée d'Aushiri). Il épousa la fille du dragon, assassina le roi d'Uḍḍiyāna et régna à sa place. Il eut pour fils Uttarasena : la mère de ce dernier fut convertie par le Buddha et guérie de sa cécité [72].

Au VIe siècle de notre ère, cette famille comptait encore parmi ses descendants le śramane Vimokṣaprajña. Originaire de l'Uḍḍiyāna dans l'Inde du Nord, il était de noblesse kṣatriya et descen-

70 Voir ci-dessus, p. 238-239.

71 Vin. des Mūlasarv., T 1451, k. 8, p. 240 a sq.; Ekottarāgama, T 125, k. 26, p. 691 c; Tch'ou-yao-king, T 212, k. 3, p. 624 c.

72 Si-yu-ki, T 2087, k. 6, p. 901 c; k. 3, p. 883 b.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dait du clan des Śākya [73]. Missionnaire en Chine, il arriva à Lo-yang en 516 et, à partir de 541, travailla à Ye avec Prajñāruci.

La glorieuse lignée des rois singhalais remonte aussi, au moins partiellement, à la famille des Śākya. A en croire la légende (*Dpv.*, X, 1 sq.; *Mhv.*, VIII, 18 sq.), le deuxième souverain Paṇḍuvāsudeva (447-417 a. C.) épousa la princesse Śākya Bhaddakaccānā, fille de Paṇḍu, cousin germain du Buddha. Prévoyant la chute de Kapilavastu assiégée par Virūḍhaka, Paṇḍu avait abandonné le Népal et s'était établi avec sa famille sur les bords du Gange. Sept prétendants se disputaient la main de sa fille. Ne sachant à qui la donner, Paṇḍu la fit monter en bateau avec trente-deux compagnes, dont certaines portaient l'habit religieux. Le navire, confié aux vents, aboutit à Ceylan. Bhaddakaccānā rencontra dans l'île le roi Paṇḍuvāsudeva, et celui-ci la prit pour femme. Dans la suite, les six frères de Bhaddakaccānā vinrent rejoindre leur sœur à Ceylan. Cette légende est peut-être un doublet du débarquement à Ceylan de Saṃghamittā et de ses compagnes.

Le Bodhisattva des vies antérieures. — Il faut le reconnaître sans ambages : la légende du Buddha avait pris de tels développements que le public dévot en était saturé. Elle avait beau multiplier prodiges et miracles, inventer ou emprunter des épisodes nouveaux, le héros qu'elle entendait magnifier n'en demeurait pas moins un bhikṣu, rasé, tondu et revêtu du froc jaune, un frère de ces innombrables religieux qui sillonnaient les routes, encombraient les rues, toujours en train de solliciter la charité publique. Ces moines, n'en doutons point, donnaient l'exemple de toutes les vertus, mais des vertus « passives », de renoncement et de recueillement, que le peuple admirait sans être à même de les imiter. Dans les rangs considérablement agrandis des bhikṣu disciplinés, on comptait bien çà et là quelques brebis galeuses dont le dérèglement des mœurs, la paresse, la cupidité et l'esprit de chicane faisaient scandale : aux temps bénis du Buddha, des querelles de moines éclatèrent à Kauśāmbī, et on sait les difficultés qu'éprouva Aśoka à mettre d'accord les religieux de l'Aśokārāma. Dans l'orbite des moines de stricte observance, circulaient des ascètes déguenillés, vêtus de rouge, vagabonds sans eau ni feu, pénitents et thauma-

[73] K'ai-yuan-che-kiao-mou-lou, T 2154, k. 6, p. 543 b.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

turges. Ils avaient parfois un aspect « démoniaque » ou « d'adorateurs des démons » (*pisācillika*), vivant dans les arbres creux ou dans les branches, portant des crânes en guise d'écuelle à aumônes [74]. Bref, à l'approche d'un religieux, on ne savait jamais exactement à quoi s'en tenir. « Quelle faute ai-je commise, demandait Kātyāyana au roi Pradyota, pour qu'on me fasse périr? » et le roi d'Ujjain de répondre : « Homme à tête rasée, votre vue porte malheur, et c'est pourquoi je veux vous mettre à mort ». Le bateau qui transportait Fa-hien vers Canton, avait essuyé une violente tempête; les brâhmanes qui étaient à bord tinrent conseil : « Le séjour de ce śramaṇa est ce qui nous a attiré ce malheur; il faut débarquer ce mendiant sur le rivage d'une île de la mer » [75].

Favorable ou hostile aux religieux, le peuple est surtout sensible aux actes de vertus désintéressées et actives dont il est lui-même si souvent le héros : aux six années d'austérités sur les bords de la Nairañjanā, il préférera toujours la charité d'un Śibi qui donna sa chair pour un pigeon, la moralité d'un Sutasoma qui préféra périr plutôt que de violer une promesse, la patience d'un Kṣānti qui subit sans une plainte d'injustes tortures, l'énergie d'un Mahātyāgavat qui, pour sauver ses compagnons, jura de vider l'eau de la mer avec ses mains, le recueillement d'un Śaṅkha dans le chignon duquel un oiseau vint pondre ses œufs et qui demeura immobile jusqu'au moment où les jeunes s'envolèrent, la sagesse du ministre Govinda qui parvint à diviser le Jambudvīpa en sept parts égales [76].

Puisque le peuple voulait des histoires où il se reconnût, on se chargea de lui en conter, et la littérature pieuse fut littéralement envahie par des récits de *jātaka* (vies antérieures du futur Buddha) d'*avadāna* (exploits du Bodhisattva et des grands saints de l'Église bouddhique) et de *vyākaraṇa* (explications relatives au futur) d'où il ressort que l'acte présent est à la fois gage du passé et garant de l'avenir, que l'histoire n'est qu'un perpétuel recommencement et se déroule selon les lois les plus strictes du déterminisme moral. En effet « les actes ne périssent point même après des centaines de millions de périodes cosmiques; rencontrant le complexe des conditions et le temps favorable, ils fructifient pour leurs auteurs »,

74 Vinaya, I, p. 152; II, p. 115, 134.
75 J. Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, Oxford, 1886, p. 113.
76 Sur ces jātaka, voir *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 255-267.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en ce sens que « la rétribution des actes entièrement noirs est entièrement noire, celle des actes entièrement blancs est entièrement blanche, celle des actes mixtes est mixte » [77].

Rares dans les vieux Sūtra et le Vinaya pāli, les récits de jātaka envahissent progressivement les vies du Buddha (*Lalitavistara, Mahāvastu, Abhiniṣkramaṇasūtra*) et les parties biographiques des grands Vinaya, comme celui des Mūlasarvāstivādin. Ces récits furent bientôt réunis dans des recueils spéciaux rédigés en prose, en vers ou dans un mélange des deux. Parmi les recueils pāli, il faut citer le *Jātaka* contenant 547 récits de vies antérieures, le *Cariyāpiṭaka* qui en renferme 35, l'*Apadāna* qui relate la biographie de quelque 590 disciples (550 hommes et 40 femmes). Dans le même genre de littérature, mais rédigés en sanskrit, la *Jātakamālā* d'Āryaśūra (34 jātaka), l'*Avadānaśataka* (10 décades), le *Divyāvadāna* (extrait en majeure partie du *Vinaya des Mūlasarvāstivādin*), le *Bhadrakalpāvadāna* (34 légendes), le *Vicitrakarṇikāvadāna* (32 récits), l'*Avadānakalpalatā* (107 légendes), cette dernière, œuvre du poète kaśmīrien Kṣemendra, du XIe siècle. Toutes ces productions ont été reprises et traduites dans les Tripiṭaka tibétain et chinois qui renferment encore beaucoup d'autres textes dont l'original est perdu, tels par exemple, en tibétain, le *Las-brgya-tham-pa* (Karmaśataka), le *Ḥdzaṅs-blun* (Damamūka, 51 récits) et, en chinois, le *Lieou-tou-tsi-king* (T 152), le *Cheng-king* (T 154) et autres recueils auxquels Édouard Chavannes a consacré son grand ouvrage sur les *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois.*

L'engouement pour les jātaka connut son point culminant au milieu du IIe siècle avant notre ère; c'est alors qu'on les représentait en masse sur les bas-reliefs des stūpa, à Bhārhut, Bodh-Gayā et sans doute Amarāvatī, et que la légende dorée tentait de les localiser dans les districts du Gandhāra, de l'Uḍḍiyāna et du Penjab occidental.

Dans les siècles qui suivirent, ce goût persista, mais le nombre des jātaka peints ou sculptés fut sensiblement réduit : le répertoire de Sāñcī n'atteint pas la demi-douzaine; celui de l'école gréco-bouddhique du Gandhāra et de ses prolongements à Mathurā, Nāgārjunikoṇḍa, Goli, Ajaṇṭā, Aurangābād est à peine plus riche. Les jātaka qui demeurent connus et appréciés sont le Viśvantara,

[77] Clichés de l'Avadānaśataka, du Divyāvadāna, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Ṣaḍḍanta, le Dīpaṃkara, le Śyāma, le Candra Kinnara, l'Ekaśṛṅga, le Śibi, le Śaśa, la Vyāghrī, le Māndhātar et le Sutasoma. Les sujets traités sur les fresques d'Asie centrale, notamment à Qizil, sont notablement plus nombreux [78].

III. — FORMES SECONDAIRES DE LA RELIGION

La mentalité religieuse est complexe, surtout en Inde. La divinisation du Buddha, son élévation au rang de « Dieu supérieur aux dieux » ne suffit pas à répondre à toutes les aspirations des bouddhistes. Autour de sa personne s'est formée une véritable religion comportant une mythologie, une hagiographie et un culte, dont on ne peut ici qu'esquisser les grands traits.

Les dieux du triple monde. — Selon les conceptions bouddhiques mentionnées plus haut (p. 34-35), le triple monde — celui du Désir, de la Matière subtile et de l'Immatériel — est peuplé de divinités : le Devaloka englobe les six classes de dieux du Monde du désir; le Brahmaloka contient les dix-sept classes de dieux Brahmā répartis dans les quatre Dhyāna; enfin des dieux immatériels peuplent l'Ārūpyadhātu.

Cette cosmologie religieuse, qui apparaît constituée dès les plus anciens textes, forme la toile de fond devant laquelle se déroule la geste du Buddha. Les dieux y interviennent comme spectateurs plutôt qu'en acteurs : ils entourent le Buddha plus qu'ils ne le servent.

Comme leur nom l'indique, les Caturmahārājika-deva, classe inférieure des Kāmadeva, sont au nombre de quatre : Dhṛtarāṣṭra, Virūḍhaka, Virūpākṣa et Vaiśravaṇa. Leur fonction est celle de gardiens du monde (*lokapāla*) [1] : chaque mois, ils se rendent parmi les hommes pour examiner leur conduite religieuse et en faire rapport aux dieux Trāyastriṃśa [2]. Convertis par le Buddha dans les circonstances relatées plus haut (p. 608-609), ils reçurent la mission

78 Cf. A. von Le Coq et E. Waldschmidt, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*, VI, Berlin, 1928.

1 Dīgha, II, p. 207; III, p. 194.

2 Dīgha, II, p. 225; Aṅguttara, I, p. 142.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de protéger la Bonne Loi, Dhṛtarāṣṭra à l'est, Virūḍhaka au sud, Virūpākṣa à l'ouest et Vaiśravaṇa au nord [3].

Dhṛtarāṣṭra est le chef des Gandharva, les musiciens célestes, dont le plus célèbre est Pañcaśikha. Virūḍhaka commande aux Kumbhāṇḍa, esprits inférieurs caractérisés par un large estomac et des organes génitaux démesurés. Virūpākṣa est le roi des Nāga, divinités-serpents ou dragons, doués de pouvoirs miraculeux, d'une force colossale est de dispositions capricieuses. Vaiśravaṇa, qui s'identifie à Kubera, le dieu des richesses, a sous ses ordres la foule des Yakṣa, sorte de demi-dieux, esprits des bois et de la terre, doués d'une grande puissance, tour à tour bienfaisants ou redoutables. Si quelques Yakṣa s'instituent souvent les protecteurs du Buddha et de ses disciples, leurs épouses, les Yakṣiṇī, sont des ogresses, dévorant les enfants et se nourrissant de chair et de sang.

Cette faune religieuse représente un ancien pouvoir auquel se serait tardivement substitué celui des Caturmahārājika. Imparfaitement domestiqués, ces génies trouvèrent cependant droit de cité dans les textes bouddhiques, qui se sont complu à en dresser la liste [4].

Les Trāyastriṃśa, ou « dieux Trente-trois », forment la seconde classe des Kāmadeva. Ils habitent, au sommet du Mont Meru, un palais puissamment fortifié contre les incursions des Asura; il renferme une salle de séance nommée Sudharmā, de nombreux parcs, dont le Nandana, un arbre miraculeux, le Pārijāta, et le roi des éléphants Airāvaṇa. Le Buddha y séjourna durant trois mois pour prêcher la Loi à sa mère qui avait repris naissance parmi les Trāyastriṃśa. Ces dieux ont pour chef *Śakra devānām indraḥ* « Śakra, le roi des dieux ». Cet Indra bouddhique occupe une place importante, tant dans les vieux sūtra, que dans la littérature

[3] T 2042, k. 3, p. 112 a; T 2043, k. 6, p. 150 b.

[4] Cf. Mahāsamayasuttanta (Dīgha, II, p. 257 sq.); Āṭānāṭiyasuttanta (Dīgha, III, p. 194-206); Āṭānāṭikasūtra (éd. H. Hoffmann, Leipzig, 1939); Mahāmāyūrīvidyārājñī (S. Lévi, *Le catalogue géographique des Yakṣa*, JA, 1915, p. 20-138). — Voir les études de J. Przyluski et M. Lalou, *Notes de Mythologie bouddhique*, HJAS, III, 1938, p. 40-46, 128-136; M. Lalou, *Gaṇeśa-Vaiśravaṇa*, JA, 1937, p. 301-302; *Mythologie indienne et peinture de Haute-Asie*, I. *Le dieu bouddhique de la Fortune*, Art. As., 1946, p. 97-111; *Le culte des Nāga et la thérapeutique*, JA, 1938, p. 1-19; *Four Notes on Vajrapāṇi*, Adyar Library Bulletin, XX, p. 3-4, p. 287-293; A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, 2 vol., Washington, 1928-31.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des jātaka et des avadāna. Il eut avec le Maître des entretiens restés célèbres.

C'est dans le ciel des Tuṣita, quatrième classe des Devaloka, que les Buddha passent leur avant-dernière existence, et c'est là que réside actuellement Maitreya, le futur Buddha.

La sixième classe des Kāmadeva est celle des Paranirmitavaśavartin, dieux disposant d'objets désirables créés par d'autres. Leur chef, Māra, est le souverain du Monde du désir. En cette qualité, il fut l'ennemi juré du Buddha et le tentateur attitré des moines et des nonnes. Tantôt seul, tantôt avec son armée et ses filles, il livra plusieurs assauts contre Śākyamuni : il lui disputa le trône de l'illumination, s'opposa à sa prédication et l'invita à deux reprises à entrer incontinent dans le Nirvāṇa.

Le Rūpa- et l'Ārūpyadhātu sont habités par les dieux du Brahmaloka. Ces Brahmā sont libérés du désir et plongés dans les joies de la méditation qui constitue leur seule et unique nourriture. Cependant ils ne sont pas exempts d'erreurs et se croient souvent, à tort, les créateurs de l'univers; mais, comme le reste du monde, ils sont soumis à la loi du Karman et destinés à renaître. Le Buddha et quelques disciples visitèrent à l'occasion le Brahmaloka [5]; en retour, certains grands Brahmā, comme Sahampati, se manifestèrent dans le monde des hommes. C'est sur l'invitation de Brahmā que Śākyamuni se décida à prêcher sa Loi pour le bien et le bonheur de tous les êtres.

Les dieux dans la piété populaire. — La répartition des dieux dans les sphères du triple monde est œuvre de scolastique, et son caractère artificiel n'échappera à personne. Des devatā aussi subtiles que les Anabhraka, aussi abstraites que celles de l'Ākāśānantya et autres sphères immatérielles n'ont sans doute jamais été invoquées par personne. Sur les autres dieux — dieux du Kāmadhātu, plus proches des hommes —, les textes se montrent plutôt réticents : ils mettent l'accent sur le Buddha et n'accordent qu'une attention discrète aux *numina* qui gravitent autour de lui.

Aussi, pour se faire une idée de la place occupée par les dieux dans la vie de tous les jours, faut-il consulter l'imagerie pieuse qui, elle, ne trompe pas. Le travail a été fait, et de façon magistrale,

5 Majjhima, I, p. 326 sq.; Saṃyutta, V, p. 282 sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par A. Foucher dans le tome II de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra.*

L'adhésion à la doctrine du Buddha ne détournait pas les croyants de leurs cultes ancestraux.

Les castes inférieures continuèrent d'adorer les démons et les génies, si solidement ancrés dans la superstition populaire. Gandharva, Kumbhāṇḍa, Nāga et Yakṣa sont représentés en masse sur les bas-reliefs du Gandhāra. Comme leurs humbles adorateurs, ils sont le plus souvent vêtus en parias et couverts d'un seul manteau. Il est difficile de les distinguer et de les identifier; quelques-uns pourtant sortent de l'anonymat et se parent de traits ou d'attributs caractéristiques. Tel, par exemple, le yakṣa Guhyaka Vajrapāṇi, génie porte-foudre et protecteur attitré du Buddha, prenant tour à tour la forme d'un jeune homme imberbe ou d'un adulte hirsute. Il apparaît dans les airs, prêt à lancer son foudre contre quiconque s'opposerait aux entreprises du Maître [6]. Échappant aux regards de la foule, il n'est visible qu'aux yeux du Buddha et de son adversaire occasionnel.

Au Gandhāra, Vajrapāṇi se substitue au doux Ānanda dans les soins à donner au Buddha. Il n'est plus un simple assistant (*upasthāyaka*), mais un génie protecteur, un de ces « dieux-parèdres » tels que les imaginait la mythologie antique. On serait tenté d'y voir un emprunt au monde gréco-romain si on ne savait par ailleurs qu'il eut son culte, non seulement dans le Nord-Ouest, mais encore à Rājagṛha, en plein cœur de l'Inde. Buddhaghosa l'identifie à Śakra [7] et la tradition singhalaise le donne comme grand vainqueur des Asura [8]. Les adeptes du Grand Véhicule en font un bodhisattva et lui attribuent la compilation des Mahāyāna-sūtra [9]. Les Tantra, qui l'identifient à Samantabhadra et à Vajrasattva, l'introduisent dans leurs spéculations relatives à l'Ādi-buddha. Les *maṇḍala* le situent sur le flanc nord du Mont Meru,

[6] Dīgha, I, p. 95; Majjhima, I, p. 231.

[7] Comm. du Dīgha, I, p. 264; Comm. du Majjhima, II, p. 277; cf. Divya, p. 130.

[8] Cūlavaṃsa, ch. 96, 37.

[9] Abhisamayālaṃkārāloka, éd. WOGIHARA, p. 5; Bu-ston, II, p. 101; Tāranātha, p. 62.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

écrasant Maheśvara (Śiva) du pied droit, et Umādevī du pied gauche [10].

Aux castes moyennes, aux généreux donateurs qui finançaient les établissements bouddhiques, il fallait d'autres dieux que la faune un peu inquiétante des Nāga et des Yakṣa. La piété se porta de préférence sur les *dii minores*, comme Candra et Sūrya, dieux de la lune et du soleil, et ces Lokapāla, gardiens du monde, chargés par le Buddha de veiller, aux quatre points cardinaux, sur les destinées de la Bonne Loi. Ces dieux furent conçus à l'image et à la ressemblance de la classe bourgeoise dont ils adoptent le double vêtement : la pagne (*paridhāna*, aujourd'hui *dhoṭī*) et le manteau (*uttarīya*, aujourd'hui *chaddar*), habillement complété, dans le Nord-Ouest, par la tunique à manches.

Dans le monde des Vaiśya, banquiers et commerçants, le dieu des richesses jouissait d'une popularité inégalée et, au témoignage de Yi-tsing, il avait son image dans *tous* les monastères. Cependant la dévotion bouddhique s'adressait moins au caturmahārājika Vaiśravaṇa, roi de l'Uttarakuru, chef de tous les Yakṣa (*sarvayakṣādhipa*), identique au dieu des trésors Kubera, qu'à son chef d'armée (*senāpati*) connu dans les sources bouddhiques sous le nom de Pāñcika, Pāṇḍuka ou Paṇḍaka [11]. Son attribut fondamental est la bourse ou l'outre déversant des pièces de monnaie à pleine ouverture. Sur les monuments du Gandhāra, il apparaît tantôt sous la forme d'un jeune prince charmant, tantôt sous l'aspect d'un génie adulte, barbu, hirsute, plus qu'à demi nu [12].

Pāñcika est l'époux de Hāritī, la « mère des démons ». Sa conversion au bouddhisme, signalée dans le *Mahāvaṃsa* (XII, 21), est racontée au long dans toute une série de textes bouddhiques [13].

10 M. Lalou, *Four Notes on Vajrapāṇi*, Adyar Library Bulletin, XX, p. 287-293.

11 Pāñcika (Divya, p. 447), Pāṇḍuka (Divya, p. 61); Paṇḍaka (Mahāvaṃsa, XII, 21). — Autres références dans Vin. des Mūlasarv. (*Gilgit Manuscripts*, III, part 1, p. 24, l. 15; T 1448, k. 10, p. 45 a 9; k. 13, p. 61 c 20; T 1451, k. 31, p. 361 a 8); Tsa-pao-tsang-king, T 203, k. 9, p. 492 a 13 (cf. Chavannes, *Contes*, III, p. 115); Mahāmāyūrī, JA, 1915, vers 78 et 80 (p. 35 du tiré à part).

12 A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, p. 102 sq.

13 Tsa-pao-tsang-king, T 203, k. 9, p. 492 a; Mo-ho-mo-ye-king, T 383, k. 1, p. 1006 c; Kouei-tseu-mou-king, T 1262, p. 290 c; Vin. des Mūlasarv., T 1451, k. 31, p. 361 a sq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hāritī était primitivement une ogresse qui dévorait les enfants des hommes. Un jour le Buddha lui ravit son plus jeune fils, Piṅgala, et le dissimule dans son bol aux aumônes. L'ogresse désespérée cherche son enfant et l'ayant finalement retrouvé comprend qu'elle ne doit plus faire de mal aux fils des hommes. De dévoreuse d'enfants qu'elle était primitivement, elle se transforme en donneuse d'enfants. Aujourd'hui encore elle est invoquée au Népal comme déesse guérisseuse de la petite vérole, et les moines sont tenus de lui assurer sa nourriture quotidienne. Ses images sont extrêmement répandues : la plus célèbre est celle de Skarah-Ḍherī, localité située à huit milles au nord de Chārsadda, où la déesse avait son stūpa [14]. Elle porte un enfant debout sur sa main et deux autres sur ses épaules; sur le socle est gravée une inscription, de l'an 179 (ou 399) d'une ère inconnue, priant la déesse d'emporter au ciel la petite vérole (Konow, p. 127).

Pāñcika et Hāritī forment le couple tutélaire, souvent représenté sur les bas-reliefs du Gandhāra, tantôt assis, tantôt debout. « Presque toujours Hāritī prête à Pāñcika quelques-uns de ses nombreux enfants, et peut-être du même coup, le pouvoir d'en donner; en revanche elle lui emprunte parfois, avec sa bourse, sa vertu enrichissante » [15].

Tandis que les castes moyennes inventaient ou adoptaient des dieux spéciaux formés à leur image, les hautes castes se contentèrent des vieilles divinités aryennes, héritées d'une tradition millénaire et incorporées très tôt dans la cosmogonie bouddhique. Convertis ou non à la Bonne Loi, les Kṣatriya, qui sont « dieux par convention », les Brāhmaṇa, qui sont « dieux sur terre », continuent d'adorer les Mahādeva du monde aryen et notamment Indra, le guerrier, et Brahmā, le prêtre. Usées par des siècles de spéculations brâhmaniques, ces divinités sont vieillies, incapables de provoquer chez leurs adorateurs cette dévotion juvénile dont les entouraient jadis les farouches guerriers Ārya. Qu'importe! la tradition demeure, et les grands dieux figureront encore sur les bas-reliefs du Gandhāra, parés du riche costume et des bijoux précieux qui sont l'apanage de leurs nobles adorateurs. Et comme on n'oublie

[14] A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, p. 129, fig. 377.
[15] Id., *ibid.*, II, p. 143.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pas qu'avant son départ de Kapilavastu, Śākyamuni, lui aussi, était prince, un dieu par convention (*saṃvṛtideva*), c'est en deva que l'habilleront invariablement les artistes gandhâriens lorsqu'ils voudront le représenter avant son entrée dans les ordres.

LES SAINTS BOUDDHIQUES. — Le Buddha a rangé parmi les points réservés (*avyākṛtavastu*) la question de savoir si le saint existe ou n'existe plus après la mort [16]. Il ne nous cache pas cependant que, lorsque le corps du saint sera brisé et sa vie partie, « les dieux et les hommes ne le verront plus » [17]; une fois entré dans l'apaisement, le saint échappe à tous les regards : « Nul ne peut le mesurer; pour parler de lui, il n'y a point de paroles; ce que l'esprit pourrait concevoir s'évanouit et tout chemin est interdit au langage » [18]. Après sa mort, le saint a droit au silence; durant sa vie, il ne peut revendiquer aucun privilège au sein de la Communauté, car le Buddha a refusé d'instaurer dans son ordre une hiérarchie de fonction, une suprême autorité spirituelle : chacun doit être à soi-même sa propre île et son propre refuge [19].

Mais entre la théorie et la pratique, il y a de la marge. Le Buddha s'était présenté comme un maître spirituel, « celui qui montre le chemin », et ses disciples en firent un « dieu supérieur aux dieux »; il avait enfermé les divinités dans le cycle de la transmigration et les avait réduites au rang de subalternes, mais ses disciples demeurèrent fidèles aux cultes de leurs ancêtres et de leurs classes. Rien ne pouvait empêcher les bouddhistes d'avoir aussi leurs saints à eux, d'en écrire l'histoire et même d'en immortaliser un certain nombre; rien ne pouvait empêcher les communautés de conserver le souvenir des docteurs de la Loi dont elles avaient reconnu l'autorité et qui les avaient illustrées.

1. Les disciples du Buddha ont été recensés dans l'*Etadaggavagga* de l'*Aṅguttaranikāya* (I, p. 23-26) et de l'*Ekottarāgama* (T 125, k. 3, p. 557 a - 560 b). Le chapitre contient une liste de 42 bhikṣu, 13 bhikṣuṇī, 10 upāsaka et 10 upāsikā, avec l'indication de leur trait dominant : Ājñāta-Kauṇḍinya est le premier des membres de

16 Voir ci-dessus, p. 52, n. 83.
17 Voir ci-dessus, p. 44, n. 61.
18 Voir ci-dessus, p. 44, n. 62.
19 Voir ci-dessus, p. 68-71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'ordre; Śāriputra, le premier des grands sages; Mahā-Maudgalyāyana, le premier de ceux qui possèdent les pouvoirs miraculeux; Mahā-Kāśyapa, le premier de ceux qui pratiquent la stricte observance; Ānanda, le premier des érudits, etc.

Dans les commentaires affectés à ce chapitre, on trouve des biographies plus ou moins détaillées de ces disciples. La *Manorathapūraṇī,* commentaire sur l'*Aṅguttara* compilé au Ve siècle par Buddhaghosa, renferme 75 biographies (I, p. 124-458); le *Fen-pie-kong-tö-louen* (T 1507, k. 4, p. 40 b - 45 b), commentaire particulier sur l'*Ekottara,* traduit en chinois sous les Han orientaux (25-220 p. C.), contient une bonne vingtaine de biographies.

Les *Thera-* et *Therī-gāthā,* huitième et neuvième livres du Khuddakanikāya pāli, renferment 107 poèmes en 1279 stances et 73 poèmes en 522 stances mis respectivement dans la bouche des Anciens et des Anciennes par des auteurs anonymes. En des accents d'une haute envolée lyrique, les Saints célèbrent la beauté de leur idéal : le renoncement au désir, l'extinction des passions, la suppression de la douleur et la paix du Nirvāṇa. Ces poèmes en pāli avaient sans doute leurs correspondants dans la littérature bouddhique en sanskrit, mais les *Sthavira-* et *Sthaviri-gāthā,* souvent mentionnés dans les Āgama sanskrits [20], ne nous sont pas parvenus. Le recueil pāli a été commenté et expliqué au Ve siècle de notre ère par Dhammapāla, un contemporain de Buddhaghosa. La *Paramatthadīpanī* indique en quelles circonstances les saints et les saintes ont été amenés à chanter les poèmes qui leur sont attribués, et ajoute à ce renseignement quelques indications biographiques. Ces dernières sont le plus souvent déduites des stances qu'elles prétendent expliquer, empruntées à des ouvrages apocryphes ou encore forgées de toutes pièces : leur valeur historique est pratiquement nulle.

L'*Apadāna,* douzième livre du Khuddakanikāya, est une composition en vers où 550 Thera et 40 Therī racontent quelques-unes de leurs vies antérieures et leur accession finale à l'état d'Arhat. Ces récits trahissent l'influence du milieu populaire et laïc car, au lieu d'expliquer leur conquête de la sainteté par l'observation des pratiques de l'octuple chemin, ces moines et ces nonnes en cherchent la cause

[20] Voir ci-dessus, p. 177-178.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans les actes de piété qu'ils posèrent au cours de leurs existences antérieures, en offrant des fleurs, de l'eau, des fruits, des éventails aux Buddha du passé, lesquels, en échange, leur auraient donné la « prédiction ». Il existe sur l'Apadāna un commentaire intitulé *Visuddhajanavilāsinī* [21]; son auteur et sa date sont inconnus, mais il trahit une forte influence de l'érudition sanskrite et en particulier de la grammaire.

En sanskrit une composition similaire, mais non identique à l'Apadāna pāli, est le *Pañcaśatasthavirāvadāna* « Exploits des cinq cents Anciens ». Peu de temps avant le Nirvāṇa du Buddha, cinq cents disciples se seraient rendus par la voie des airs sur les bords du lac Anavatapta [22] et là, en présence du Maître et à tour de rôle, auraient exposé en vers les exploits de leurs vies antérieures ou, selon leur expression, le « tissu des actes » (*karmaploti*) qui les conduisit finalement à la sainteté. En fait, tous ne prennent pas la parole, et seules les explications fournies par une trentaine d'entre eux sont retenues. Ce recueil d'Avadāna a été l'objet d'une traduction chinoise exécutée en 303 p. C. par Dharmarakṣa sous le titre de *Fo-wou-po-ti-tseu-tseu-chouo-pen-k'i-king* (T 199); il a été incorporé, avec quelques additions, dans le Bhaiṣajyavastu du *Vin. des Mūlasarv.* (*Gilgit Manuscripts*, III, part 1, p. 162-218; Dulva de Narthang, II, p. 505 a - 557 b; Dulva de Pékin, FTBN, vol. 95, p. 260 a - 291 a; T 1448, k. 16-18, p. 76-94) [23].

Dans la masse des disciples, la littérature postcanonique a isolé certains groupes : le plus célèbre, en Asie Centrale et en Chine tout au moins, est celui des « Dix grands disciples » comprenant dans l'ordre Śāriputra, Mahā-Maudgalyāyana, Mahā-Kāśyapa, Subhūti, Pūrṇa-Maitrāyaṇīputra, Aniruddha, Mahā-Kātyāyana, Upāli, Rāhula et Ānanda. Il s'agit d'un groupe iconographique figurant notamment dans les grottes de Touen-houang. Il est mentionné en littérature dans un recueil de douze Sūtra, réunis et traduits sous le titre de *Kouang-ting-king* (T 1331, k. 8, p. 517 c) par Śrīmitra, prince royal de Kučā, qui travailla à Nankin de 317 à 322 p. C. Le

21 Récemment éditée par C. E. Godakumbura, Pāli Text Society, 1954.

22 Cette réunion au lac Anavatapta est encore mentionnée dans Ekottarāgama, T 125, k. 29, p. 708 c - 710 c; P'ou-sa-pen-hing-king, T 155, k. 1, p. 112 b; Divya, p. 150; Upadeśa, T 1509, k. 45, p. 384 b-c; Si-yu-ki, T 2087, k. 6, p. 899 c.

23 Édition critique de ces sources et traduction française dans M. Hofinger, *Le congrès du lac Anavatapta*, I, Louvain, 1954.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Fan-yi-ming-yi-tsi (T 2131, k. 1, p. 1063 a - 1064 a), compilation du XIIe siècle, consacre une notice aux dix grands disciples.

2. La plupart des grands disciples suivirent leur Maître dans le Nirvāṇa, et la tradition veut qu'aussitôt après la mort du Buddha, quantité d'Arhat habitant les cimes des montagnes, les cours d'eau, les fontaines et les ravins, jugeant qu'ils avaient fait « ce qu'ils avaient à faire », entrèrent par milliers dans le Nirvāṇa [24]. Ce n'est qu'à grand'peine que Mahā-Kāśyapa obtint que cinq cents Arhat demeurassent en vie pour participer au concile de Rājagṛha et compiler les écritures. Mais ceux-là aussi, les uns plus tôt, les autres plus tard, subirent le lot commun de la mortelle humanité.

Il y eut cependant des exceptions, et les sources sanskrites citent le cas d'Arhat dont le Nirvāṇa sera retardé jusqu'à la fin des temps, aussi longtemps que la Loi demeurera sur la terre.

Il a été question plus haut (p. 277, 230-231) de Mahā-Kāśyapa, dépositaire de la tunique de Śākyamuni qu'il doit remettre au buddha du futur, Maitreya. Enfoui dans les entrailles du Mont Kukkuṭapāda, Kāśyapa, revêtu du *pāṃśukūla* du Bienheureux, est plongé en *nirodhasamāpatti,* mais se réveillera à la fin des temps, lors de la venue de Maitreya, pour accomplir sa mission.

Un autre Arhat, Piṇḍola Bhāradvāja, l'apôtre de Kauśāmbī, doit également demeurer sur terre aussi longtemps que subsistera la Bonne Loi. En punition de ses fautes et notamment de sa gourmandise et de ses miracles inconsidérés (ci-dessus, p. 354-355), il est banni du Jambudvīpa, mais continue son ministère en des continents étrangers, en Apara Godānīya, au Pūrva Videha ou encore en Uttarakuru (sur le mont Gandhamādana, au nord du lac Anavatapta) [25]. Pour peu qu'on lui assure sa nourriture, il apparaît volontiers à tous ceux qui l'appellent : à l'empereur Aśoka pour lui décrire la beauté du Tathāgata [26], à Vasubandhu pour lui exposer la doctrine du vide du Hīnayāna [27].

[24] J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha,* p. 3-4, 27, 57-58, 206-207.

[25] Sur cette localisation, S. Lévi, *Les seize Arhat,* JA, 1916, p. 112 du tirage à part.

[26] Voir la Légende d'Aśoka : Divya, p. 400; T 99, k. 23, p. 169 b; T 2042, k. 2, p. 105 b; T 2043, k. 3, p. 139 c.

[27] Cf. J. Takakusu, *The Life of Vasubandhu by Paramārtha,* T'oung Pao, V, 1904, p. 273.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Deux siècles après la mort du Buddha, son disciple Kuṇḍopadhanīya intervint efficacement pour ruiner les trésors du roi Śuṅga, Puṣyamitra, qui persécutait le bouddhisme et massacrait les religieux (ci-dessus, p. 428).

Enfin et bien que la tradition pāli[28] le fasse mourir avant son père Śākyamuni et son maître Śāriputra, Rāhula était spécialement qualifié pour être l'héritier et le continuateur de l'œuvre paternelle.

Basée sur ces cas isolés, l'idée se fit jour que quelques Arhat, en punition d'une faute ancienne ou en prévision d'une mission future, jouissent d'une vie prolongée qui leur permet encore une certaine activité. Ils seront bientôt considérés comme les protecteurs attitrés du Dharma, à côté des Caturmahārājikadeva auxquels ce rôle est normalement dévolu. Ils resteront-ici-bas, sans entrer dans le Nirvāṇa. Au temps de la « religion contrefaite » (*pratirūpaka dharma*), et des persécutions, ils seront les témoins de la foi; ils feront apparaître des images de Buddha ou des images de moines; ils prononceront des paroles dans les airs, produiront des clartés, donneront aux songes de la consistance, etc. Quand Maitreya descendra ici-bas, ils seront autorisés à entrer enfin en Nirvāṇa.

D'abord au nombre de quatre, ces Arhat protecteurs de la Loi sont portés à huit, seize et dix-huit.

a. Quatre Arhat dans l'*Ekottarāgama* (T 125, k. 44, p. 789 a), le *Mi-lö-hia-cheng-king* (T 453, p. 422 b) et la *Śāriputraparipṛcchā* (T 1465, p. 902 a) : 1. Mahākāśyapa, 2. Piṇḍola Bhāradvāja, 3. Kuṇḍopadhānīya, 4. Rāhula.

b. Huit Arhat dans les listes du *Mañjuśrīmūlakalpa* (éd. T. Ganapati Sastri, I, p. 64 et 111). Dans la première liste figurent : 1. Śāriputra, 2. Maudgalyāyana, 3. Mahākāśyapa, 4. Subhūti, 5. Rāhula, 6. Nanda, 7. Bhadrika, 8. Kaphiṇa. — Dans la seconde liste, 1. Śāriputra, 2. Maudgalyāyana, 3. Gavāmpati, 4. Piṇḍola Bhāradvāja, 5. Pilindavatsa, 6. Rāhula, 7. Mahākāśyapa, 8. Ānanda[29].

c. Seize Arhat, dans les textes du Grand Véhicule comme le *Mahāyānāvatāra* (T 1634, k. 1, p. 39 b), et le *Nandimitrāvadāna* (T 2030, p. 13 a) : 1. Piṇḍola Bhāradvāja, 2. Kanakavatsa, 3. Kanakaparidhvaja, 4. Subinda, 5. Nakula, 6. Bhadra, 7. Kālika, 8. Vajraputra, 9. Śvapāka, 10. Panthaka, 11. Rāhula, 12. Nāgasena, 13. Iṅgada, 14. Vanavāsi, 15. Ajita, 16. Cūḍapanthaka[30].

28 Sumaṅgalavilāsinī, II, p. 549; Sāratthappakāsinī, III, p. 213.

30 J'adopte ici les restitutions de S. Lévi, *Les seize Arhats*, l. c., p. 9.

29 Cf. N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, II, p. 3, n. 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d. Dix-huit Arhat, dans les sources chinoises étudiées par S. Lévi et E. Chavannes, *Les seize Arhat protecteurs de la Loi*, JA, 1916, p. 136-166 du tiré à part.

Dans les premières listes, les Arhat, de par leur légende même, paraissent tout désignés pour jouer le rôle de protecteurs de la Loi qui leur est dévolu. En revanche, dans les dernières listes, les raisons qui déterminèrent leur choix nous échappent, car à côté des grands disciples, figurent nombre de personnages inconnus. En ce qui les concerne, la fonction a absorbé la personnalité : ces Arhat ne sont plus que des prête-noms, de simples *numina* répartis sur la rose des vents. Le Mahāyāna, qui reprit ces seize Arhat-protecteurs dans sa mythologie, les remplacera souvent par seize Bodhisattva d'origine indienne, promus à la même fonction et désignés sous le nom de Ṣoḍaśasatpuruṣa « les seize honnêtes gens » [31]. Il s'agit de Bodhisattva laïcs désignés, non plus par leur nom propre ou gentilice, mais par le titre de leur fonction : le vaiśya Bhadrapāla de Rājagṛha, le prince Ratnākara de Vaiśālī, le fils de marchand Śubhagupta de Champā, le vaiśya Sārthavāha de Śrāvastī, le brâhmane Naradatta de Mithilā, etc. [32]. Commandés par Bhadrapāla, ils précèdent la foule innombrable des Bodhisattva provenant de champs de Buddha en régions étrangères, et qui ont à leur tête Maitreya, Mañjuśrī, Avalokiteśvara, etc. Nous sommes ici au point d'intersection du Petit et du Grand Véhicule, et l'on voit comment des Arhat à la vie prolongée inventés par les Hīnayānistes ont ouvert la voie à la foule innombrable et dépersonnalisée des Bodhisattva honorés par le Mahāyāna.

3. Il a été question plus haut (p. 226-232) des cinq Maîtres de la Loi qui, durant l'époque magadhienne et les débuts de la période Maurya, se transmirent le dépôt sacré de la doctrine. Inconnue de la tradition singhalaise, la légende des cinq Maîtres était solidement implantée sur le continent indien.

Le siècle d'Aśoka fut marqué par la dispersion du Saṃgha à travers l'Inde entière et la formation des sectes et des écoles bouddhiques.

[31] Mahāratnakūṭa, T 310, k. 17, p. 91 c 14-15; k. 111, p. 623 b 13-14; Aparimitāyuḥsūtra, T 360, k. 1, p. 265 c 16; Mañjuśrīparinirvāṇasūtra, T 463, p. 480 b 7; Viśeṣacintābrahmapariprcchā, T 585, k. 1, p. 1 a 14; T 586, k. 1, p. 33 b 9; T 587, k. 1, p. 62 b 12; Saddharmapuṇḍarīka, p. 3, l. 10.

[32] Cf. Upadeśa, T 1509, k. 7, p. 111 a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chacune eut ses maîtres et ses docteurs particuliers. Mais ceux-ci, pour se décerner un brevet d'orthodoxie, se donnent comme les successeurs directs des cinq Maîtres de la Loi, dont l'autorité demeurait incontestée.

Les Sarvāstivādin firent de leur Dhītîka un sixième maître de la Loi, et les Mūlasarvāstivādin lui adjoignirent deux de leurs docteurs, Kṛṣṇa et Sudarśana. Fils d'un brâhmane d'Ujjayinī, Dhītika reçut l'ordination des mains d'Upagupta et, après la mort de ce dernier, gagna le pays des Tukhāra et y convertit le roi Ménandre (Tāranātha, p. 22-24). Issu d'une riche famille de marins originaire du Bengale (Aṅga), Kṛṣṇa combattit au Kaśmīr l'hérésie personnaliste du bhikṣu Vatsa et ranima la foi dans l'île de Siṃhala ou Ceylan (Tāranātha, p. 43-45). Fils d'un noble kṣatriya de Bharukaccha, Sudarśana succéda à Kṛṣṇa à la tête de la Communauté des quatre continents : il dompta dans la région du Sindh la yaksiṇī Hiṅgalācī, convertit à la Loi nombre de Nāga et de Yakṣa incrédules, et entreprit dans la région du sud et les îles avoisinantes une fructueuse tournée de prédication (Tāranātha, p. 45-47). Rappelons toutefois que les données recueillies par l'historien tibétain se heurtent à tant de difficultés d'ordre chronologique qu'elles ne méritent presque aucune créance.

Une tradition sthavirienne[33] explique la scission sarvāstivādin de la façon suivante. Durant les deux siècles qui suivirent le Nirvāṇa, sept maîtres se succédèrent : les cinq Maîtres de la Loi, suivis par Pūrṇa et Mecaka. Jusqu'alors il n'y eut point de schisme. Cependant, tandis que les cinq premiers maîtres avaient propagé principalement les sūtra, Pūrṇa et Mecaka, négligeant le fondamental pour propager le dérivé, firent de l'Abhidharma leur propagation principale. Au commencement du IIIe siècle p. N., Kātyāyanīputra, l'auteur bien connu du *Jñānaprasthāna* (ci-dessus, p. 203-204), mit grandement en honneur l'Abhidharma et fonda l'école du Sarvāstivāda. A quatre reprises les Sthavira enjoignirent aux Sarvāstivādin d'abandonner leurs thèses réformatrices, mais ils se heurtèrent à un refus. C'est alors que, pour s'écarter de ces novateurs, les Sthavira transférèrent leur résidence dans les Montagnes Neigeuses où ils prirent le nom de Haimavata.

33 Cf. P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques*, p. 53-54.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Parmi les maîtres indiens qui contribuèrent à la formation de l'école indo-chinoise du Yoga ou du Dhyāna, il faut citer Saṃgharakṣa, Dharmatrāta, Buddhasena et Buddhabhadra. Saṃgharakṣa était originaire du Surāṣṭra; il y naquit au IIe siècle p. C.; il voyagea beaucoup et arriva au Gandhāra où le roi Čandana Kaniṣka en fit son maître. Il composa, entre autres ouvrages, une *Yogācārabhūmi* actuellement connue par deux traductions chinoises (T 607, effectuée par Ngan Che-kao entre 148 et 170; T 606, effectuée par Dharmarakṣa en 284) [34]. — Dharmatrāta et Buddhasena semblent avoir enseigné au Kaśmīr vers le début du Ve siècle; Dharmatrāta composa un *Yogasamasanasūtra*, aujourd'hui perdu [35]; Buddhasena écrivit une *Yogācārabhūmi* (T 618) qui fut traduite en chinois par Buddhabhadra vers 413 [36].

Les maîtres dont il vient d'être question ont été, eux aussi, rattachés, moyennant un ou deux intermédiaires, aux cinq premiers Maîtres de la Loi.

Voici pour illustrer cet exposé six listes d'Ācārya :

1. *Śāriputraparipṛcchāsūtra* (T 1465, p. 900 a) : liste mahāsāṃghika, se réclamant des cinq premiers maîtres de la Loi.

2. *Aśokasūtra* (T 2043, k. 7, p. 152 c) : liste sarvāstivādin, ajoutant un docteur (Dhītika) aux cinq premiers maîtres.

3. *Vin des Mūlasarv.* (T 1451, k. 40, p. 411 b-c) : liste mūlasarvāstivādin, ajoutant trois docteurs (Dhītika, Kṛṣṇa et Sudarśana) aux cinq premiers maîtres.

4. *San-louen-hiuan-yi* (T 1852, p. 9 b) de Ki-tsang (549-623 p. C.) : liste sthavirienne, ajoutant trois docteurs (Pūrṇa, Mecaka et Kātyāyanīputra) aux cinq maîtres.

5. *Yogācārabhūmi* (T 618, p. 301 a) de Buddhasena : liste rattachant quatre nouveaux docteurs aux cinq maîtres.

6. Dans le *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi* (T 2145, k. 9, p. 66 c), préface de Houei-kouan (début du Ve siècle) au *Yogācārabhūmyaśubhabhāvanāsūtra* : liste rattachant cinq nouveaux docteurs aux premiers maîtres.

[34] Voir P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi de Saṃgharakṣa*, BEFEO, XLIV, 1954, p. 339-436.

[35] Lin, AM, p. 344-346, 349, 351; P. Demiéville, BEFEO, XLIV, 1954, p. 362.

[36] Id., *ibid.*, p. 315, 341-351.

T 1465	T 2043	T 1451	T 1852	T 618	T 2145
Mahākāśyapa	Mahākāśyapa	Mahākāśyapa	Mahākāśyapa	Mahākāśyapa	
Ānanda	Ānanda	Ānanda	Ānanda	Ānanda	Ānanda
Madhyāntika	Madhyāntika	Madhyāntika	Madhyāntika	Madhyāntika	Madhyāntika
Śāṇavāsin	Śāṇavāsin	Śāṇavāsin	Śāṇavāsin	Śāṇavāsin	Śāṇavāsin
Upagupta	Upagupta	Upagupta	Upagupta	Upagupta	Upagupta
	Dhītika	Dhītika	Pūrṇa	Vasumitra	Fou-jo-mi-lo [37]
		Kṛṣṇa	Mecaka	Saṃgharakṣa	Fou-jo-lo [38]
		Sudarśana	Kātyāyanīputra	Dharmatrāta	Dharmatrāta
				Pou-jo-mi-to-lo [39]	Buddhasena
					Bhadra [40]

37 Puṇyamitra ou Prajñāmitra. 38 Cf. LIN, AM, p. 349 en note. 39 Puṇyamitra ou Prajñāmitra? 40 Bhadra ou, plus probablement, Buddhabhadra, qui introduisit en Chine le texte de la Yogācārabhūmi (cf. LIN, AM, p. 349 en note).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4. On retrouve encore les cinq Maîtres de la Loi en tête des listes de patriarches élaborées par certains sūtra mahāyānistes, comme le *Mahāmāyāsūtra* (T 383, k. 2, p. 1013 b-c) [41] et les histoires générales du bouddhisme compilées par des auteurs chinois : *Kao-seng tchouan* « Biographies des moines éminents » (T 2059, k. 3, p. 345 b), publiées par Houei-kiao entre 519 et 544; *Li-tai san-pao ki* « Chronique des Trois Joyaux » (T 2034), achevée en 597 par Fei Tchang-fang; *Fo-tsou t'ong-ki* « Mémoires généraux sur le Buddha et les patriarches » (T 2035, k. 5, p. 169 a), compilés par Tche-p'an (1269-1271); *Fo-tsou li-tai t'ong-tsai* « Annales générales du Buddha et des patriarches » (T 2036, k. 3-6, p. 496 b - 525 a), présentées par Nien-tch'ang à la fin de l'époque mongole (1344).

Tel qu'il se présente sous sa forme actuelle, le *Fou fa-tsang yin-yuan tchouan* (T 2058) est un apocryphe compilé en Chine, au VIe siècle, sur la base de documents indiens en partie existants (*Vinaya des Sarvāstivādin, Aśokāvadāna*), en partie disparus. Il renferme l'histoire de vingt-quatre patriarches depuis Mahākāśyapa jusqu'au bhikṣu Siṃha [42].

Pour ne pas être trop incomplet, il faut encore signaler deux listes sarvāstivādin — sans biographies annexes — d'Arhat et de Bodhisattva, incorporées par Seng-yeou (435-518 p. C.) dans son catalogue *Tch'ou san-tsang ki tsi* (T 2145) : la première liste (k. 12, p. 89 a-b) comprend cinquante-trois noms; la seconde (k. 12, p. 89 c - 90 a), cinquante-quatre.

La documentation chinoise sur les origines indiennes est de mauvais aloi et sans intérêt historique. Mais les biographes indiens des IVe et Ve siècles étaient à peine mieux renseignés sur les faits anciens. Les *Vies* séparées d'Aśvaghoṣa, de Nāgārjuna et de Deva (T 2046-2048) compilées par Kumārajīva, celle de Vasubandhu (T 2049) écrite par Paramārtha sont sans grande valeur.

Ces sources dressent du « patriarche » un portrait qui ne rappelle

[41] Ce passage contient une prédiction relative aux quinze premiers siècles du bouddhisme : le premier est dominé par l'action des cinq maîtres (de Mahākāśyapa à Upagupta) et de leur successeur Pūrṇa; vinrent ensuite, de siècle en siècle, Śīlananda, Nīlotpalākṣa (?), Gomukha, Ratnadeva (?), Aśvaghoṣa, Nāgārjuna.

[42] Histoire traduite en anglais par J. EDKINS, *Chinese Buddhism*, 2e éd., London, 1893, p. 60-86. — Sur cette œuvre, voir H. MASPERO, *Sur l'authenticité du Fou fa-tsang yin-yuan tchouan*, Mélanges S. Lévi, Paris, 1911, p. 129-149.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que de loin le traditionnel « maître de la Loi ». Le patriarche est plus proche du sorcier que du sage. Sa conduite est loin d'être irréprochable. Généralement pauvre et mal vêtu, il doit son prestige à la subtilité de son esprit et à la puissance de sa magie. Il pénètre les secrets de la doctrine et lit dans les pensées de ses disciples. Il peut, grâce à ses pouvoirs miraculeux, se transporter dans les airs, marcher sur les eaux, provoquer la pluie, transmuter les métaux, prédire l'avenir et braver l'épée et le poison. Cependant il met son intelligence et ses pouvoirs au service de la Bonne Loi dont il s'instaure le champion. Le patriarche est obligatoirement choisi par son prédécesseur ; une fois désigné, il jouit d'une autorité incontestée.

Le Messie Maitreya. — Les seize Arhat dont il vient d'être question constituent un excellent champ de mérite. Les racines de bien que les rois, les ministres et les gens du commun y planteront arriveront certainement à maturité. « Grâce à la force de ces excellentes racines, au temps où le Tathāgata Maitreya réalisera l'illumination complète, on obtiendra excellemment un corps d'homme et, dans la troisième réunion de ce Buddha, avec un cœur calme et croyant, on renoncera aux règles de la vie domestique ; on sortira du monde pour être sans maison ; avec pureté on retranchera la barbe et les cheveux ; on se revêtira du vêtement religieux ; on sera membre de la compagnie des saints ; par la force des vœux antérieurs, on obtiendra alors le Nirvāṇa » (*Nandimitrāvadāna*, T 2030, p. 14 c).

Ce Buddha du futur dont la venue est attendue comme celle d'un Messie est Ajita Maitreya « l'Invaincu compatissant » ; son culte connut dans les Indes et à l'étranger des succès aussi spectaculaires qu'inattendus. La littérature bouddhique y fait de fréquentes allusions et lui a consacré des œuvres entières. Les renseignements qu'elle fournit à son sujet sont nombreux, touffus, souvent contradictoires. Mais s'il faut renoncer à établir la chronologie du messianisme indien, il n'est pas interdit de tenter un classement systématique des sources qui en traitent.

1. *Ajita et Maitreya, disciples de Bāvari.* — Le *Pārāyaṇa* (Suttanipāta, ch. V, v. 976-1149) se situe à l'aube même de la littérature bouddhique. Il est l'une des rares sources des Nikāya et des Āgama, qui s'y réfèrent fréquemment. Dans cette œuvre antique, Ajita et Maitreya ne jouent encore qu'un rôle effacé. Ils appartiennent au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

groupe des seize disciples de Bāvari qui furent convertis par le Buddha.

Bāvari était un ascète brâhmanique qui se rendit de Śrāvastī au Dakṣiṇāpatha (Dékhan) et se fixa sur les bords de la rivière Godāvarī, dans un ermitage situé sur les possessions des rois Assaka et Alaka. L'ascète qui jouissait des revenus d'un village voisin célébra un grand sacrifice et distribua tous ses biens en charités. Un brâhmane à la mine farouche vint le trouver et lui réclama cinq cents pièces de monnaie. Réduit lui-même à une totale indigence, Bāvari ne put le contenter. Furieux du refus, le brâhmane le maudit et lui annonça que sa tête éclaterait en sept morceaux. Bāvari, fort inquiet, fut rassuré par une divinité qui lui dit que le méchant brâhmane ignorait jusqu'à la signification des mots « tête » et « éclatement de la tête ». — Qui donc en connaît le sens? demanda Bāvari. — « Le Buddha, répondit la déesse, le Buddha qui vient d'apparaître dans le monde ». Désirant contrôler le fait, Bāvari dépêcha au Buddha ses seize disciples dont les deux premiers étaient Ajita et Tissa-Metteyya (Tiṣya-Maitreya). Après un long voyage qui les mena du pays Andhra jusqu'à Vaiśālī, les seize disciples rencontrèrent le Buddha et le saluèrent au nom de leur maître. Ils constatèrent avec satisfaction que Śākyamuni possédait les marques caractéristiques du Grand homme. Les seize disciples, à commencer par Ajita, posèrent tour à tour une question au Buddha, et réponse leur fut donnée. Selon le commentaire, à la fin de la conversation, tous devinrent Arhat, sauf Piṅgiya, neveu de Bāvari, qui ne devint qu'*anāgāmin*. Il retourna auprès de son oncle et lui raconta l'aventure. Il parlait encore lorsque le Buddha apparut dans toute sa gloire devant l'oncle et le neveu : Bāvari devint arhat et Piṅgiya, *anāgāmin*.

Dans le *Pārāyaṇa* (v. 1019), l'ascète Bāvari est âgé de 120 ans et possède trois marques du Grand homme. Le renseignement est confirmé par l'*Upadeśa* (T 1509, k. 4, p. 92 a 9; k. 29, p. 273 a 25) qui énumère ces marques : l'*ūrṇā*, la langue couvrant le visage et la cryptorchidie. Tandis que le *Pārāyaṇa* fait de Bāvari un brâhmane de Śrāvastī émigré au Dékhan, le *Hien-yu-king* (T 202, k. 12, p. 432 c 1-2) le donne simplement comme un grand maître du pays de Pāṭaliputra. L'*A-lo-han-kiu-tö-king* (T 126, p. 832 a 4) insiste sur ses qualités morales : le Śrāvaka muni de grande générosité, c'est Bāvari.

Pour le *Pārāyaṇa*, Ajita et Maitreya sont, avec quatorze autres, des élèves (*māṇava*) de Bāvari, mais leur origine n'est pas précisée.

Ajita était fils d'un brâhmane de Śrāvastī, premier assesseur du roi du Kosala (Comm. des *Theragāthā*, I, p. 73 sq.) ; il était encore

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

neveu de Bāvari (*Apadāna*, I, p. 337, v. 28; Comm. de l'*Aṅguttara*, I, p. 335).

En ce qui concerne Maitreya, les sources hésitent entre une origine septentrionale ou méridionale : « Au temps du Buddha, le fils du brâhmane Kapāli s'appelait Maitreya; son corps avait la couleur d'or, trente-deux marques et quatre-vingts sous-marques » (*Pou-che-jeou-king*, T 183, p. 457 c). — « Maitreya était né dans le royaume de Vārāṇasī (Bénarès), au village de Kapāli, dans la famille du grand brâhmane Bāvari » (*Kouan-Mi-lö*, T 452, p. 419 c 14-15). — « Maitreya était fils d'un brâhmane de l'Inde du Sud » (*Tchou-wei-mo-kie-king*, T 1775, k. 1, p. 331 b 9). — Dans le *Gaṇḍavyūha* (éd. D. T. Suzuki, p. 527, l. 8-9; T 278, k. 60, p. 782 c 12; T 279, k. 79, p. 438 a 28-29; T 293, k. 38, p. 835 c 10-11), Maitreya déclare au jeune Sudhana : « Je suis né au Dakṣiṇāpatha, au pays des Mālaṭa, dans le village Kūṭagrāmaka ».

2. *Maitreya recevant la prédiction.* — Selon une prédiction de Śākyamuni, il est universellement admis que le prochain Buddha sera Maitreya. La prédiction figure dans les Nikāya et les Āgama : « Lorsque la vie des hommes aura une durée de 80.000 ans, le Seigneur Maitreya naîtra dans le monde, saint et parfaitement illuminé » (*Dīgha*, III, p. 75-76; *Dīrgha*, T 1, k. 6, p. 41 c 29; *Ekottara*, T 125, k. 44, p. 788 b 1). Elle est acceptée par toutes les sectes (cf. *Milinda*, p. 159; *Visuddhimagga*, éd. Warren, p. 367; *Jñānaprasthāna*, T 1543, k. 27, p. 898 c 17-18; *Vibhāṣā*, T 1545, k. 135, p. 698 b; *Kośa*, IX, p. 269).

Les *Maitreyavyākaraṇa* décrivent au long et en détail l'avènement du futur Buddha. Ces textes ont ceci de spécial que Śākyamuni lance sa prédiction dans l'abstrait, sans référence aucune à un membre présent de l'assemblée. La prédiction s'applique au futur Maitreya, non autrement précisé. Il n'est jamais question de son condisciple Ajita.

Dans le futur, lorsque la longévité humaine sera de 80.000 ans, il y aura à Ketumatī (nom futur de Bénarès) un roi cakravartin nommé Śaṅkha. Il possédera les sept joyaux du cakravartin et gouvernera la terre jusqu'aux confins des océans. Ce roi aura pour chapelain le brâhmane Brahmāyus (variante, Subrahman), et l'épouse du brâhmane sera Brahmāvatī. Rayonnante de bienveillance (*maitreṇāṃśena sphuritvā*), elle mettra au monde un fils qui sera appelé Maitreya « Bienveillant ». Comme son père, il enseignera les mantra brâhmaniques à 80.000 étudiants. Cependant, au spectacle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la fragilité des choses humaines, il se retirera dans la forêt et, tout rayonnant de bienveillance, atteindra le suprême savoir; dès lors il sera appelé *Maitreya samyaksaṃbuddha.* Le même jour, les sept joyaux du roi de Bénarès disparaîtront. Le roi Śaṅkha et son épouse Viśākhā, suivis d'une foule immense de sujets, adopteront la vie errante sous la conduite de Maitreya. Entouré de la foule des convertis, Maitreya se rendra sur le mont Gurupādaka (variante, Kukkuṭapāda), près de Rājagṛha. La montagne s'ouvrira, découvrant le squelette du bhikṣu Kāśyapa. Maitreya le déposera sur sa main gauche et expliquera que ce squelette minuscule est celui de Kāśyapa, disciple de Śākyamuni, vivant à l'époque où la longévité humaine ne dépassait pas cent années. Ce Kāśyapa était le premier de ceux qui se contentent de peu et professent la stricte observance; après la mort de Śākyamuni, il avait recensé la doctrine. Cette révélation provoque l'émerveillement de l'auditoire, et tous atteignent l'état d'Arhat.

Ces *Maitreyavyākaraṇa,* qui n'offrent entre eux que peu de variantes, sont extrêmement nombreux. Certains ont été incorporés dans les Āgama et les Vinaya, d'autres furent l'objet de publications séparées. En voici une liste qui ne prétend pas être complète :

1. *Ekottarāgama,* T 125, k. 44, p. 787 c - 789 b.

2. *Vin. des Mūlasarvāstivādin* : *Divyāvadāna,* ch. III, p. 60-62; T 1448, k. 6, p. 24 c 28 - 25 b 10.

3. *Maitreyavyākaraṇa,* texte sanskrit, version tibétaine et traduction française par S. Lévi, *Maitreya le consolateur,* Études d'Orientalisme (Mélanges R. Linossier), II, Paris, 1932, p. 381-402.

4. Cinq *Maitreyavyākaraṇa,* en traduction chinoise : 1. T 453, simple extrait de l'*Ekottāragama* ci-dessus, mis sous le nom du traducteur Dharmarakṣa qui travailla entre 265 et 313. — 2. T 457, traduit par un anonyme du temps des Tsin Orientaux (317-420). — 3. T 456, traduit par Kumārajīva en 402 (version allemande de K. Watanabe, dans E. Leumann, *Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten,* II, Strassburg, 1919, p. 255-280). — 4. T 454, dont la traduction chinoise est imputée par une tradition suspecte à Kumārajīva (version allemande de K. Watanabe, dans E. Leumann, *o. c.,* II, p. 227-236. — 5. T 455, traduit par Yi-tsing en 701 (version allemande de K. Watanabe, dans E. Leumann, *o. c.,* II, p. 237-254).

5. *Maitreyasamitināṭaka,* ouvrage dramatique écrit, peut-être sur un modèle de provenance indienne, par le vaibhāṣika Āryacandra de Nakridis en agnéen (langue de Kharachar) [43] et traduit en turc par Prajñārakṣita.

[43] Cf. W. B. Henning, *The Name of the « Tokharian » Language,* Asia Major, New.-Ser., I, part II, 1949, p. 158-162 : « Le nom de *twgry* trouvé dans les colophons ouigours des textes bouddhiques et paraissant appliqué à la langue de Kharachar (ancien royaume d'Agni, pour Hiuan-tsang A-ki-ni) a fait confondre cette langue par beaucoup d'auteurs avec le *tokharien,* langue du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les fragments agnéens ont été publiés par E. Sieg et W. Siegling, *Tocharische Sprachreste*, I, p. 107, 119, 125 sq., 155 sq., 164 sq., 254 sq., Leipzig, 1921. Les fragments en vieux-turc ont été analysés par F. W. K. Müller et E. Sieg, dans SBA, 1905, p. 958; 1916, p. 395 sq.; ils viennent d'être édités par A.-M. von Gabain, *Maitrisimit*, Wiesbaden, 1957, avec une introduction de H. Scheel.

6. *Maitreyasamiti* en langue khotanaise, copié, sur l'ordre de dame Pharṣavatā (en skr., Paruṣapadī) de la noble famille des Ksysar (Kaisar), par un scribe assisté dans son travail par le bhikṣu Puṇyabhadra, qui lui servait d'aide-mémoire. Le chapitre XXIII de cette *Maitreyasamiti* a été publié par E. Leumann, *Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*, I, Leipzig, 1919.

3. *Ajita, futur cakravartin, et Maitreya, futur Buddha.* — Une autre catégorie de sources, connues en partie des précédentes, présente la prédiction sous un jour plus vivant et plus dramatique. Maitreya est présent dans l'assemblée lorsque Śākyamuni lui annonce qu'il sera le prochain Buddha et lui remet en gage la tunique en fils d'or que sa tante Mahāprajāpatī Gautamī venait d'offrir au Saṃgha. Cette fois, Ajita, le condisciple de Maitreya, n'est pas oublié : Śākyamuni lui annonce qu'à l'avènement de Maitreya, il sera le roi Śaṅkha de Ketumatī.

L'épisode de la tunique d'or est bien connu des sources canoniques, mais il est relaté par elles sans aucune référence à Maitreya. Le Buddha se trouvait au Nyagrodhārāma de Kapilavastu. Mahāprajāpatī Gautamī s'approche de lui et lui offre une paire d'habits neufs qu'elle avait tissés de sa main. Le Buddha refuse : « Donne-les au Saṃgha, Gautamī : quand on donne au Saṃgha, je suis honoré et le Saṃgha est honoré ». Cette historiette est racontée dans le *Dakkhiṇāvibhaṅgasutta* (Majjhima, III, p. 253; T 26, k. 47, p. 721 c-722 a; T 84, p. 903 b-c) et le *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 29, p. 185 b-c) et reprise dans le *Milinda*, p. 240.

Une partie de la littérature maitréyenne l'a largement exploitée dans le sens indiqué ci-dessus. Voici quelques références :

Tokharestan (ancienne Bactriane). Cette opinion paraissait confirmée par l'indication dans des colophons de la *Maitrisimit* ouigoure de *N'krydyš* (= Nagaradeśa = Jelālābād en Afghanistan oriental) comme patrie de l'auteur du texte en *twgry* ayant servi de base au texte ouigour (F. W. K. Müller). Mais la leçon est à corriger en *'knydyš* = Agnideśa « pays d'Agni ». Le *twgry* est bien la langue d'Agni, l'agnéen, non le tokharien » (*Bibl. bouddhique*, XXI-XXIII, no 507).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a. Un sūtra maitréyien qui ne figure pas parmi les Nikāya pāli est le *Pūrvāparāntakasūtra* « Śūtra du début et de la fin ». Son titre sanskrit est connu par deux citations du *Karmavibhaṅga* (éd. S. Lévi, p. 39 et 67). Il est encore cité dans le *Maitreyavyākaraṇa*, v. 2 (*Śṅon daṅ phyi mthaḥi ṁdo*) et l'*Upadeśa* (T 1509, k. 1, p. 57 c 25 (*Pen-mo king*). Nous le connaissons par deux recensions chinoises: 1. Le *Chouo-pen-king* incorporé dans le *Madhyamāgama* (T 26, n° 66, k. 13, p. 508 c - 511 c), 2. le *Kou-lai-che-che king* (T 44, p. 829 b - 830 c), daté de la dynastie des Tsin Orientaux (317 à 420).

Le Buddha se trouve au Mṛgadāva de Bénarès. S'adressant aux moines, il vante les mérites de l'aumône. Pour appuyer la thèse du Maître, Aniruddha raconte son propre avadāna : ayant donné un bol de nourriture à un Pratyekabuddha, il jouit d'immenses avantages au cours de renaissances successives. Aniruddha termine son récit par une série de stances (p. 509 b) identiques à celles des *Theragāthā* (v. 910-919).

Le Buddha reprend la parole pour faire une prédiction : lorsque la longévité humaine sera de 80.000 ans, il y aura à Bénarès un puissant roi cakravartin nommé Śaṅkha. Ajita, présent dans l'assemblée, exprime le vœu d'être ce roi Śaṅkha (p. 510 a 3-4), et promesse lui en est faite (p. 510 b 7-9).

Suite de la prophétie : lorsque la longévité humaine sera de 80.000 ans, le buddha Maitreya apparaîtra dans le monde. Le vénérable Maitreya, présent lui aussi dans l'assemblée, forme le souhait d'être ce buddha (p. 510 c 10-13), et le Maître fait droit à son désir (p. 511 a 14-15).

Le Buddha demande alors à Ānanda de lui remettre la tunique en fils d'or (offerte à la communauté par Mahāprajāpatī Gautamī). Ānanda obéit. Le Buddha prend la tunique et la donne à Maitreya : « Tiens, Maitreya, prends des mains du Tathāgata cette tunique en fils d'or qui a été donnée au Buddha, à la Loi et à la Communauté. Pourquoi? Parce que les Tathāgata, sans attachement, parfaitement illuminés sont les protecteurs du monde; ils cherchent à assurer l'intérêt, le bien, la sécurité et la joie » (p. 511 b). Maitreya accepte la tunique.

b. La version chinoise (mais non pas tibétaine) du *Hien-yu king*, exécutée vers 445, renferme un récit similaire, s'inspirant à la fois du *Pārāyaṇa* et du *Pūrvāparāntakasūtra*. Le récit est intitulé *Bāvarisūtra* (T 202, n° 57, k. 12, p. 432 b - 436 c) [44].

A Vārāṇasī régnait le roi Brahmadatta; son premier ministre engendre un fils merveilleusement beau qu'on nomme Maitreya parce que sa mère, au

[44] Je reproduis ici les résumés de P. Demiéville dans E. Chavannes, *Cinq cents contes*, IV, p. 209, et de S. Lévi, *Maitreya le Consolateur*, p. 362.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

temps où elle était enceinte de lui, s'était montrée bonne et compatissante. Cet enfant grandit et sa réputation de sagesse devient si grande que le roi, craignant un futur rival, le mande pour le faire périr; afin de le sauver, on l'envoie auprès de son oncle Bāvari qui, dans le royaume de Pāṭaliputra, était un maître vénéré, toujours entouré de cinq cents disciples. L'enfant fait de grands progrès dans ses études; pour les fêter, Bāvari projette de faire un banquet; il envoie un de ses disciples inviter à la fête le père du jeune homme; ce disciple meurt en chemin et renaît en qualité de deva.

Le banquet a lieu; un brâhmane nommé Raudrākṣa arrive en retard; il réclame le cadeau de cinq cents pièces d'or qui a été fait à tous les autres convives, et, comme Bāvari ne peut les lui donner, il lui déclare que, dans sept jours, sa tête se brisera en sept morceaux. Bāvari est saisi de crainte, mais un deva, qui n'est autre que son ancien disciple, vient le réconforter en lui apprenant que le brâhmane est impuissant et que le Buddha seul mérite qu'on ait confiance en lui.

Bāvari envoie alors auprès du Buddha seize de ses disciples, parmi lesquels se trouve Maitreya. Maitreya et ses compagnons deviennent tous des śramaṇa. Visite du Buddha au vieux Bāvari, puis au roi Śuddhodana.

La tante et nourrice du Buddha, Mahāprajāpatī, offre au Buddha une tunique d'or qu'elle a tissée elle-même. Le Buddha refuse le cadeau de Gautamī et lui conseille d'en faire présent à la Communauté, car elle y gagnera plus de mérites. Alors Mahāprajāpatī se rend au milieu des religieux avec ce vêtement; elle le leur offre en commençant par les plus anciens; mais aucun d'eux n'osa l'accepter. Quand le tour de Maitreya fut venu, il accepta le vêtement; puis s'en étant revêtu il entre dans la ville de Bénarès pour y quêter (p. 434 a).

Il reçoit de la nourriture d'un perceur de perles qui, en écoutant ses enseignements, néglige son métier et perd une somme importante. Mais le gain que cet artisan a obtenu, en entendant l'explication de la Loi, est infiniment plus considérable; pour le prouver, Aniruddha raconte son avadāna.

Suit alors la prophétie du Buddha : quand la longévité humaine sera de 80.000 ans, apparaîtront (à Bénarès) le roi cakravartin nommé Śaṅkha et le buddha Maitreya, fils du chapelain de Śaṅkha (p. 435 c). Le vénérable Maitreya, présent à l'assemblée, fait le vœu d'être ce Buddha futur; son condisciple Ajita forme vœu d'être le roi Śaṅkha (p. 435 c - 436 a). Nouveau retour sur le passé pour expliquer les mérites de Maitreya : il a été jadis Dharmaruci.

c. Les éléments essentiels du récit se retrouvent dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 178, p. 893 c - 894 b) qui en dégage la portée morale. Double prédiction du Buddha; le bhikṣu Ajita exprime le souhait d'être le cakravartin Śaṅkha, le bodhisattva Maitreya forme le vœu d'être le buddha Maitreya; le Buddha se fait remettre par Ānanda

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la tunique couleur d'or offerte au Saṃgha par Mahāprajāpatī et force Maitreya à l'accepter. En souhaitant d'être un cakravartin, Ajita recherchait son bien propre; en souhaitant d'être buddha, Maitreya ne voulait que le bien d'autrui; c'est pourquoi le Buddha blâme le premier et félicite le second.

d. Le *Tsa-pao-tsang-king* (T 203, n° 50, k. 4, p. 470 a-471 a), traduit en 472 par Ki-kia-ye et T'an-yao, renferme un conte intitulé: « Mahāprajāpatī donne au Buddha l'habit en fils d'or; histoire du perceur de perles ». É. Chavannes en a donné la traduction française (*Cinq cents contes*, III, p. 46-53). Le récit suit de très près celui du *Hien-yu-king*, mais il n'est pas question d'Ajita.

e. Cependant Maitreya et Ajita sont encore nettement distingués dans le *Dharmapada* chinois traduit en 383 sous le titre de *Tch'ou-yao-king* (T 212, k. 6, p. 643 b 27-28) par Tchou Fo-nien : « Sur les seize brahmacārin au corps nu, quatorze prirent le Parinirvāṇa et deux ne le prirent pas : Maitreya et Ajita ».

4. *Maitreya qualifié d'Ajita (Invictus).* — Enfin, dans une dernière série de sources, apparemment postérieures aux précédentes, Ajita et Maitreya sont confondus : Ajita devient le nom personnel (*nāman*) et Maitreya le nom de famille (*gotra*) d'un même et unique personnage, Ajita-Maitreya, c'est-à-dire Mithras Invictus. Voici quelques références :

a. *Mahāvastu*, I, p. 51 : Le Buddha déclare : « Comme je le suis maintenant, après moi ce bodhisattva Ajita sera un buddha dans le monde : Ajita de son nom personnel (*nāmena*), Maitreya de son nom de famille (*gotreṇa*), dans la ville royale de Bandhumā ». — *Ibid.*, III, p. 246 : « Ajita, dans une famille de brâhmanes, où s'entassent de multiples trésors, renoncera aux vastes désirs et prendra la vie errante, ce brâhmane. Puis, dans une famille opulente, décorée de la Bonne Pensée, sur cette terre, il sera Maitreya dans l'avenir ».

b. Dans le *Sukhāvatīvyūha* (éd. M. Müller, § 40) et le *Saddharmapuṇḍarīka* (éd. Kern, p. 309, l. 1-2), le Buddha s'adresse toujours au bodhisattva Maitreya en l'appelant Ajita.

c. Le *Kouan Mi-lö p'ou-sa* (T 452) est une sorte de *Maitreyavyākaraṇa* traduit par King-cheng vers 455. On y lit ceci (p. 418 c) :

> Le Buddha résidait à Śrāvastī, au Jetavana... Dans l'assemblée, il y avait un bodhisattva nommé Maitreya qui écoutait les paroles du Buddha. Dans le temps correspondant, il obtint cent myriades de millions de *dhāraṇīmukha*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Et alors, il se leva de son siège, ajusta son vêtement et, les mains jointes, se tint debout devant le Buddha. Alors Upāli, lui aussi, se leva de son siège et s'étant prosterné dit au Buddha : « Le Bhagavat autrefois, dans le Vinaya et la Corbeille des Sūtra, a dit qu'Ajita à son tour sera un buddha. L'Ajita ici présent n'est encore que profane (*pṛthagjana*) et n'a pas encore tranché les impuretés. Cet homme, après sa mort, où renaîtra-t-il? Aujourd'hui, bien qu'il ait quitté la maison (*pravrajita*), il ne cultive pas les *dhyāna* et les *samāpatti* et n'a pas tranché les passions (*kleśa*). Le Buddha a prédit que cet homme, sans aucun doute, serait un Buddha. Après sa mort, en quel pays renaîtra-t-il? ». — Le Buddha dit à Upāli : « Écoute et réfléchis bien! Le Tathāgata sait tout exactement. Aujourd'hui, dans cette assemblée, j'ai dit que le bodhisattva Maitreya aura la suprême et parfaite illumination. L'homme ici présent doit mourir dans douze ans; il ira certainement renaître dans le ciel des Tuṣita... [Après un séjour se chiffrant par millions de myriades d'années], il ira naître ici-bas, dans le Jambudvīpa, comme il est dit dans le *Maitreyavyākaraṇa* ».

d. Dans son commentaire sur le *Vimalakīrtinirdeśa* (T 1775, k. 1, p. 331 b 8-9), Seng-tchao, disciple de Kumārajīva, remarque : « Maitreya est son nom de famille (*sing*) ; Ajita est son nom personnel (*tseu*) ».

e. L'*Anāgatavaṃsa* est un poème pāli de cent cinquante stances récité par le Buddha à la demande de Śāriputra. Sa date est inconnue; son auteur serait un thera Kassapa du pays Coḷa. Il traite des existences antérieures de Metteyya sous les trois buddha Sumitta, Metteyya et Muhutta, durant vingt-sept buddha et enfin au temps du buddha Gotama. A cette dernière date, Metteyya était le prince Ajita, fils d'Ajātasattu (JPTS, 1886, p. 34). Ici encore, Ajita et Metteyya sont confondus. Le vers 43 (ibid., p. 46) décline l'identité : *Ajito nāma nāmena Metteyyo* « Maitreya, dénommé Ajita ».

*

Maitreya, en sa qualité de buddha du futur, a toujours eu droit de cité dans le bouddhisme. Son nom, son ancienneté invitent à le rattacher au Mitra védique et au Mithra iranien, dieu souverain, mais encore divinité sociale, contractuelle, d'aspect bienveillant et juridique [45].

Dès l'origine, il s'insère dans la longue liste des Buddha du passé et du futur qui ont précédé ou suivront Śākyamuni. Maitreya ne se

45 Voir L. Renou, *Inde Classique*, I, p. 318.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

distingue pas de ses confrères : ce sera un Buddha comme tous les autres.

Le *Pārāyaṇa* place à l'époque de Śākyamuni un certain Maitreya ou Tiṣya-Maitreya dont il fait un élève de Bāvari. Avec quinze autres compagnons, dont Ajitā, il est converti par Śākyamuni et accède à l'état d'Arhat. L'auteur n'établit encore aucun rapport entre l'étudiant Maitreya et le Buddha du futur.

Cependant, parmi toute la lignée des Tathāgata, c'était tout naturellement Maitreya qui devait éveiller l'intérêt et retenir l'attention. Śākyamuni étant nirvâné, c'est de son successeur immédiat qu'il faut attendre l'avènement de l'âge d'or de l'humanité. Les *Maitreyavyākaraṇa* s'attachèrent à décrire les événements merveilleux et les conversions en masse qui marqueront la venue de Maitreya en ce monde.

Mais ces prédictions demeuraient trop impersonnelles et trop abstraites. Pour les présenter de manière plus vivante et plus actuelle, on voulut qu'elles aient été faites par Śākyamuni à l'endroit de ses contemporains. De par son nom même, Maitreya, disciple de Bāvari, était tout désigné pour en être le bénéficiaire. Dans toute une série de textes dont le *Pūrvāparāntakasūtra* est le plus caractéristique, on imagina une assemblée solennelle au cours de laquelle Śākyamuni formula ses prédictions à l'endroit de Maitreya et de son compagnon Ajita. Remettant à Maitreya la tunique d'or offerte au Saṃgha par Mahāprajāpatī, Śākyamuni lui annonce qu'il sera plus tard le buddha Maitreya; Ajita, son compagnon, reçoit l'assurance d'être, à la même date, le cakravartin Śaṅkha.

Finalement — si tant est qu'il y eut jamais point final — Ajita et Maitreya furent fondus en un même et unique personnage : Ajita-Maitreya. La fusion n'a rien d'étonnant si l'on remarque, avec J. Filliozat, que *Maitreya,* le « Bienveillant » est dérivé de *maitrī* « bienveillance », et que le propre de la *maitrī* est de rendre son possesseur invulnérable et *ajita* « invaincu » [46].

De par son nom, Maitreya l'Invaincu, le buddha du futur, devint le pendant ou la réplique du dieu iranien Mithra — Sol Invictus [47]

[46] J. Filliozat, *Maitreya l'Invaincu,* JA, 1950, p. 145-149.

[47] L'application de l'épithète d'Invaincu à Maitreya s'expliquerait par une influence iranienne : cf. J. Przyluski, *La croyance au Messie dans l'Inde et dans l'Iran,* RHR, t. C, 1929, p. 1-12; *Un dieu iranien dans l'Inde,* RO, VII, 1931, p. 1-9; S. Lévi, *Maitreya le Consolateur,* l. c., p. 360. — Pour M. Abegg, *Der*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et fut entraîné dans le grand mouvement d'espérance messianique qui, sous des symboles divers, traversa tout l'Orient à la fin de l'ère ancienne. Le syncrétisme qui règne en maître aboutit, dans les textes manichéens en ouigour, à une vaste synthèse où fusionnent à la fois le « Mithras Invictus », « Jésus fils de Dieu » et « Maitreya Ajita ».

Le culte de Maitreya fut particulièrement florissant en Asie Centrale jusqu'à l'installation de l'Islam [48]. Les sources recueillies par les diverses missions archéologiques sont multiples : statues et fresques, textes historiques, documents de fondation de temples et de monastères, formulaires de donations, textes religieux et littéraires comme la *Maitreyasamiti*, confessions des péchés, fragments manichéens et enfin hymnes à Maitreya, tout atteste la présence du dieu nouveau autour duquel se cristallisent les aspirations du monde oriental.

De ce culte naquit un bouddhisme qui est presque exclusivement une religion de pure dévotion (*bhakti*), un monothéisme. Il n'est pas dans la ligne de la vieille orthodoxie. Le fidèle n'acquiert plus de mérites en vue d'une bonne renaissance dans le monde des dieux ou des hommes ; l'ascète ne s'exerce plus dans l'octuple chemin pour accéder à un incompréhensible Nirvāṇa. La doctrine de la rétribution des actes est, sinon oubliée, du moins mise en veilleuse. Le seul moyen de salut est désormais la grâce divine, prévenante et efficace.

La dévotion à Maitreya — et c'est pourquoi nous en parlons ici — est commune aux deux Véhicules.

Fa-hien (T 2085, p. 858 a) et Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 884 b) virent aux confins de l'Himālaya et du Darel une statue colossale de Maitreya érigée dans les trois cents ans après le Nirvāṇa, par les soins de Madhyāntika. « Selon une ancienne tradition, remarque Fa-hien, des śramaṇa de l'Inde ont commencé à porter les livres sacrés du Buddha par delà la rivière (Indus) depuis le temps où l'image de Maitreya a été élevée. Or cette image a été élevée environ trois cents ans après le Nirvāṇa. Donc on peut dire que la diffusion de la doctrine doit être attribuée à l'influence de cette image ».

Messiasglaube in Indien und Iran, Berlin, 1928, le messianisme indien est indépendant de l'eschatologie iranienne.

48 Voir, pour le détail, W. Baruch, *Maitreya d'après les sources de Sérinde*, RHR, CXXXII, 1946, p. 67-92.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Avec le Śākyamuni d'avant l'illumination, Maitreya est le bodhisattva le plus souvent représenté sur les monuments de l'école gréco-bouddhique : il apparaît tantôt debout, tantôt assis à l'indienne ou à l'européenne, porteur d'un chignon en guise de tiare (*jaṭāmukuṭin*) et tenant dans la main gauche le vase à eau (*kamaṇḍalu*) des brâhmanes[49]. Ailleurs, à Sāñcī, au Konkan, au Bengale, la fleur au cœur d'or du frangipanier (*nāgapuṣpa*) est sa principale caractéristique. Son image est particulièrement répandue aux confins de l'Inde et de l'Iran et notamment dans le site de Bāmyān[50].

Au témoignage de la *Śāriputraparipṛcchā* (ci-dessus, p. 429), Maitreya intervint dans la persécution de Puṣyamitra pour sauver les textes bouddhiques d'une totale destruction : il les emporta au ciel des Tuṣita et, le danger écarté, les fit ramener parmi les hommes.

Ceylan ne demeura pas en arrière dans le culte rendu à Maitreya. Le saint Mahā-Saṅgharakkhita ne pratiquait pas la *vipassanā* et retardait son accession à la sainteté dans l'espoir de le voir avant sa mort (*Visuddhimagga*, éd. WARREN, p. 38). La dernière pensée du roi Duṭṭhagāmaṇi (104-80 a. C.) fut pour le ciel des Tuṣita où trône le bodhisattva Maitreya, et c'est en ce ciel qu'il reprit naissance (*Mhv.*, XXXII, 71-75). Le roi Dhātusena (513-522 p. C.) revêtit d'ornements royaux une image de Maitreya et disposa une garde autour d'elle dans un rayon de sept *yojana* (*Cūḷavaṃsa*, XXXVIII, 68). Des statues de Maitreya furent érigées par Dappula Ier, Parakkamabāhu Ier et Kittisirirājasīha. A Anurādhapura, Fa-hien (T 2085, p. 865 c) entendit un religieux venu de l'Inde réciter du haut de la chaire une prophétie concernant le bol aux aumônes de Śākyamuni. Autrefois à Vaiśālī, le *pātra* se trouve actuellement au Gandhāra. Il passera de pays en pays pour arriver finalement au ciel des Tuṣita où Maitreya le recevra. Le *pātra* disparaîtra et la Loi du Buddha tombera en décadence. La longévité humaine sera réduite à cinq années. Mais les hommes feront pénitence, et la vie s'allongera graduellement jusqu'à durer 80.000 ans. A cette époque, le buddha Maitreya apparaîtra sur terre, fera tourner la roue de la Loi et convertira les trois assemblées. Fa-hien aurait voulu noter cette prophétie, mais le prédicateur lui expliqua qu'elle n'était pas un sūtra, mais une simple récitation qu'il avait apprise par cœur.

[49] A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, fig. 418-422.

[50] O. BRUHL, *Les récentes fouilles en Afghanistan*, RAA, VIII, p. 116-119.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Au témoignage de Hiuan-tsang, rapporté par ses élèves Tao-che (dans T 2123, k. 1, p. 6 c - 7 a) et K'ouei-ki (dans T 1772, k. 1, p. 277 c ; T 1964, p. 106 c), le désir d'aller renaître au ciel des Tuṣita, paradis de Maitreya, était commun aux adeptes des deux Véhicules, tandis que les Mahāyānistes seuls croyaient à la Sukhāvatī, paradis d'Amitābha. Le ciel des Tuṣita est localisé dans le Monde du désir et d'accès relativement facile ; la Sukhāvatī est une Terre pure, très difficile à atteindre.

Le maitréyisme connut dans le Mahāyāna des développements nouveaux, mais en parler ici serait sortir du cadre que nous nous sommes assigné. Maitreya y apparaît comme un dieu de lumière [51], un consolateur recevant la « confession des péchés » [52], un guide des âmes après la mort [53]. Il est surtout l'inspirateur, le soutien des maîtres de la Loi dans leurs doutes et leurs crises de découragement : entrant en extase, les docteurs peuvent monter au ciel des Tuṣita, auprès de Maitreya, pour recevoir ses lumières ; au besoin, Maitreya descend lui-même sur terre pour y réciter des textes. Et conscients de ce qu'ils lui devaient, il n'était pas rare que certains docteurs attribuassent au « Maître Maitreya » (Maitreyanātha) la paternité de leurs propres ouvrages. Il va sans dire que ce maître ne fut, en aucune manière, un personnage historique [54].

De grands esprits, tel le maître chinois Hiuan-tsang, vécurent en communion perpétuelle, d'esprit et de cœur, avec Maitreya. Et nous terminerons par l'aventure survenue à Hiuan-tsang durant son voyage en Inde, aventure relatée dans sa biographie (T 2053, k. 3, p. 234 a), et résumée par P. Demiéville [55] de la façon suivante :

Hiuan-tsang descendait le Gange lorsqu'il avait été attaqué par des brigands, qui décidèrent de le sacrifier à Durgā ; ils apprêtèrent un *maṇḍala* pour l'y égorger, et déjà brandissaient leurs couteaux. Hiuan-tsang leur demanda un instant pour se recueillir et « s'étein-

51 Voir C. Soper, *Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture*, Art. As., XII, 1949, p. 252-283 ; 314-330 ; XIII, 1950, p. 63-85.

52 Sur ces formulaires de confession, W. Baruch, *o.l.*, p. 75-76.

53 Cf. M. Lalou, *Les chemins du mort dans les croyances de Haute-Asie*, RHR, janv.-mars 1949, p. 42-48.

54 Toutes ces questions sont traitées en détail par P. Demiéville, dans BEFEO, XLIV, 1954 : *Maitreya l'inspirateur* (p. 376-387), *Le paradis de Maitreya* (p. 387-395).

55 *Ibid.*, p. 388.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dre en joie ». Le maître de la Loi concentra son esprit sur le palais des Tuṣita. Il pensa au bodhisattva Maitreya et forma le vœu de renaître auprès de lui pour l'adorer et recevoir de lui le *Yogācāra-bhūmiśāstra* ... Alors il lui sembla, en imagination, qu'il montait au mont Sumeru puis, ayant dépassé le premier, le deuxième et le troisième ciel, qu'il voyait le palais des Tuṣita, avec le bodhisattva Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *deva*. Et, à ce moment, son cœur fut dans la joie; le *maṇḍala*, les brigands, tout était oublié ... Un orage le sauva, mais Maitreya resta toujours pour lui l'objet d'une vénération particulière.

Qu'y a-t-il encore de commun entre ce mysticisme maitréyen et le froid réalisme du sage de Kapilavastu? ce sage qui déclarait :

Toutes les accumulations aboutissent à la ruine;
Toutes les élévations touchent à la chute;
Les unions s'achèvent en séparation;
La vie a pour terme la mort.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ADDENDA

I. *Nouveaux édits d'Aśoka et bilingue de Kandahār.*

Trois nouveaux édits d'Aśoka viennent d'être découverts ces temps derniers :

1. L'inscription de Gujarrā, dans le district de Datia du Vindhya Pradesh. Découverte en 1953 par M. Lal Chand Sarma, elle fut identifiée comme édit d'Aśoka par le Dr. B. Ch. Chabra et publiée avec un fac-similé par D. C. Sircar, *Gujarrā Inscription of Aśoka,* Epigraphia Indica, XXXI, 1956, p. 204-210. Il s'agit de la première des Inscriptions Mineures sur roc dont les diverses recensions sont signalées ci-dessus (p. 246). Elle débute par les mots *Devānāṃpiyasa Piyadasino Asokarājasa*; c'est donc la seconde des inscriptions jusqu'ici connues où le nom d'Aśoka soit donné, la première étant la recension de Maski (cf. Bloch, p. 145). Au point de vue grammatical, on relève le verbe *°smi* (sanskrit, *asmi*) au lieu de *sumi* attesté à Sahasrām, Rūpnāth, Maski et Gāvīmāṭh. Les autres particularités sont conformes aux habitudes linguistiques de la chancellerie aśokéenne : la désinence en *-e* au nominatif masculin singulier, au nominatif et à l'accusatif neutre singulier; la terminaison en *-mīna* du participe présent moyen et les vieilles terminaisons infinitives dans *pāpotave* et *ārādhayitave.*

2. L'inscription de Rājula-Maṇḍagiri du taluk de Pattikoṇḍa dans le district de Kurnool. Découverte dès 1946, cette inscription fut publiée par D. C. Sircar, *Rājula-Maṇḍagiri Inscription of Aśoka,* Epigraphia Indica, XXXI, 1956, p. 211-218. Il s'agit de quinze lignes, très mutilées, relevant des deux premières Inscriptions Mineures sur roc. Cette nouvelle recension est pratiquement identique à celle de Yerraguḍi, découverte dans le même district, en 1929 (voir Bloch, p. 145-151).

3. Le bilingue gréco-araméen de Kandahār en Afghanistān. Cette découverte sensationnelle remontant aux premiers mois de 1958 a fait déjà l'objet de deux publications italiennes : U. Scerrato, *An Inscription of Aśoka discovered in Afghanistan :*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the bilingal Greek-Aramaic of Kandahār, East and West, IX, 1958, p. 4-6; *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka* (la prima iscrizione greca scoperta in Afghanistān). *Testo, traduzione e note a cura di* G. Pugliese Carratelli *e di* G. Levi Della Vida *con prefazione di* G. Tucci *e introduzione di* U. Scerrato (Serie Orientale Roma, XXI), Roma, 1958.

L'écriture grecque se rencontre en Iran depuis la fin du IVe siècle a. C. jusqu'au temps des Sassanides; mais, sous les Achéménides, il ne s'agit encore que de graffites sans importance. Le texte le plus ancien est l'épitaphe d'un Grec, Nicoclès de Sinope, peut-être antérieure à la conquête d'Alexandre [1]. Le bilingue de Kandahār est l'unique édit d'Aśoka rédigé en grec ainsi que la première inscription grecque trouvée en Afghanistān.

En revanche, l'importance de l'araméen, à la fois comme langue et comme écriture, durant les six derniers siècles de l'ère ancienne et les premiers siècles de l'ère nouvelle, est reconnue depuis longtemps [2]. Sous les Achéménides, à côté du vieux-perse noté en caractères cunéiformes, l'araméen, pratiqué par des scribes spécialisés, servit de *lingua franca* dans le monde du Proche et du Moyen Orient. Des textes araméens ont été découverts en Égypte [3], en Lydie [4], en Perse [5] et en Transcaucasie [6].

En Inde même, l'influence de l'araméen se manifesta par l'invention de l'alphabet kharoṣṭhī et la présence de quelques inscriptions en langue et en écriture araméenne.

1 Voir F. Cumont, *Inscriptions grecques de l'Iran,* Mémoires de la Délégation archéologique en Perse, XX, 1928, p. 77 et suiv.; Cl. Huart et L. Delaforte, *L'Iran Antique et la Civilisation iranienne,* Paris, 1943, p. 24.

2 G. Bühler, *Indische Palaeographie,* Strassburg, 1896, p. 20-21.

3 E. Sachau, *Aram. Pap. u. Ostraka,* 1911; A. E. Cowley, *Aram. Pap. of the Fifth Century B.C.,* 1923; H. H. Schaeder, Iran. Beiträge, 1930.

4 Bilingue araméo-lydien; cf. F. Sommer et P. Kahle, Kleinasiat. Forsch., 1927, p. 18-86.

5 Inscription araméenne sur la tombe de Darius (E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften,* Berlin, 1938, p. 12); papyrus d'Avroman en écriture araméenne (E. H. Minns, Journ. of Hellenic Stud., XXXV, 1915; H. S. Nyberg, Monde Oriental, XVII, p. 182 et suiv.).

6 Inscription de Mtskheta, près de Tiflis (G. Tseretheli, *A bilingual Inscription from Armazi,* 1941; M. N. Tod, Journ. of Roman Stud., 1944, p. 82 et suiv.; H. W. Bailey, JRAS, 1943, p. 1 et suiv.; H. S. Nyberg, Eranos, XLIV, 1946, p. 228 et suiv.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dérivé de l'écriture araméenne, l'alphabet kharoṣṭhī [7] fut utilisé en Inde du Nord-Ouest, du IIIe siècle a. C. au VIIe siècle p. C. pour noter des textes indiens en prākrit et en sanskrit. Il servit à noter les édits d'Aśoka publiés à Shāhbāzgaṛhī (district de Peshāwār) et à Mānsehrā (district de Hazāra) au IIIe siècle avant J.-C. Il apparaît ensuite sur les inscriptions [8] et les monnaies des dynastes étrangers qui se succédèrent dans l'Inde de l'Ouest : Yavana, Śaka-Pahlava et Kuṣāṇa. Il fut encore utilisé dans des manuscrits [9] et sur des documents d'archives [10] d'Asie Centrale des premiers siècles de l'ère chrétienne. Enfin, les fragments les plus récents en écriture kharoṣṭhī ont été trouvés dans la région de Kučā, mêlés à des documents du VIIe siècle.

Mais l'Inde du Nord-Ouest n'a pas seulement livré des textes indiens en écriture dérivée de l'araméen; elle a fourni également quelques inscriptions en langue et en écriture araméennes.

La première est une inscription mutilée trouvée en 1915 à Taxila-Sirkap par Sir John Marshall [11]. Elle comporte douze lignes et fut composée en l'honneur d'un haut fonctionnaire nommé Rōmēdōtē, qui devait son avancement au patronage du vice-roi ou gouverneur Priyadarśi. Il s'agit vraisemblablement d'Aśoka, qui fut gouverneur de Taxila avant son accession au trône (voir ci-dessus, p. 244, 262).

Une deuxième inscription araméenne, de huit lignes mutilées, fut découverte au Lampaka (Laghmān), à Pūl-i-Darunteh, près de Nagarahāra (actuellement Jelālābād)) [12]. Il s'agit d'un édit de

7 Voir la notice consacrée par J. Filliozat à l'écriture araméo-indienne dans Ch. Fossey, *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*, nouv. éd. Imprimerie Nationale, Paris, 1948, p. 235-242; H. W. Bailey, *A Problem of the Kharoṣṭhī Script*, Cambr. Or. Series, II, 1950, p. 1-3.

8 Cf. St. Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions* (Corpus Inscriptionum Indicarum, II, part 1), Calcutta, 1929.

9 Manuscrit Dutreuil de Rhins, ci-dessus, p. 629, n. 31.

10 Documents de Niya, ci-dessus, p. 629, n. 33.

11 L. D. Barnett, *An Aramaic Inscription from Taxila*, JRAS, 1915, p. 340-342; A. E. Cowley, *The First Aramaic Inscription from India*, JRAS, 1915, p. 342-347; Sir John Marshall, *A Guide to Taxila*, Calcutta, 1918, p. 75-76 (2e éd., Delhi, 1936, p. 90); E. Herzfeld, *A New Asokan Inscription from Taxila*, EI, XIX, 1928, p. 251-253; F. C. Andreas, *Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila*, NGWG, phil.-hist. Kl. 1932, p. 6-17; Sir John Marshall, *Taxila*, I, Cambridge, 1951, p. 15, 164-165.

12 H. Birkeland, *Eine aramäischen Inschrift aus Afghanistan*, Acta Or.,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Devānāṃpriya (Aśoka), en écriture et en langue araméennes, avec quelques vocables empruntés au moyen-indien et que l'on retrouve notamment dans les 5e, 9e et 13e édits sur roc, ainsi que les 3e et 5e édits sur pilier.

La troisième inscription en langue et écriture araméennes est constituée par le bilingue de Kandahār, en Afghanistān. Selon l'interprétation traditionnelle, Kandahār représenterait Alexandrie d'Arachōsie [13]. Il est vrai que, sur les évaluations des anciens bématistes, Droysen et Tarn [14] ont placé à Ghazni la métropole d'Arachōsie et identifié Kandahār avec l'Alexandropolis près de Sakastène relevée par Isidore de Charax dans les *Stationes Parthicae*, 18 et 19. Mais E. Bazin-Foucher [15], au nom de la géographie, s'est élevée contre cette « erreur fantastique » et A. Foucher [16], après un nouvel examen de la question, voit en la médiévale Kandahār l'héritière d'Alexandrie d'Arachōsie. La découverte du bilingue à Shar-i-Kuna établit l'existence d'une fondation grecque à proximité de Kandahār.

Nous avons retracé ci-dessus les grandes lignes de l'histoire de l'Arachōsie. Organisée en satrapie par Alexandre le Grand, elle fut gouvernée successivement par Ménon, de 330 à 325 (p. 121), et par Sibyrtios, hôte et ami de l'historien Mégasthénès, de 325 à 316. Sibyrtios parvint à conserver sa charge durant les trois partages successifs des satrapies, par Perdiccas en 323 (p. 124), Antipatros en 321 (p. 124) et Antigonos en 316 (p. 127). En 311, l'Arachōsie et les autres satrapies supérieures passèrent aux mains de Séleucos Ier Nicator (p. 127-128), mais celui-ci, après l'échec de sa tentative contre Candragupta, dut la céder, en partie tout au moins, à son adversaire (p. 128, 241). Durant plus d'un siècle, de 304 à 200

XVI, 1938, p. 222-233; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, I, Halle a. S., 1947, p. 125-142; W. B. Hennig, *The Aramaic Inscription of Aśoka found in Lampāka*, BSOAS, XIII, 1949, p. 80-88.

13 J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 3e éd., Leipzig, 1927, p. 430, n. 3; H. Kiepert, Atlas Antiquus, Berlin, tab. II Dk; G. Glotz, *Histoire Grecque*, IV, Paris, 1938, p. 123, 162, 245.

14 J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, III, 2, Gotha, 1878, p. 217 et suiv.; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2e éd., Cambridge, 1951, p. 62, 93, 320, 470-471; *Alexander the Great*, II, Cambridge, 1948, p. 234, 249.

15 JA, juil.-sept., 1938, p. 514.

16 A. Foucher, *La Vieille Route de l'Inde*, II, Paris, 1947, p. 202, 217 (n. 17), 244, 366-367.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

environ, l'Arachōsie gravita dans l'orbite de l'empire indien des Maurya. Les deux inscriptions araméennes d'Aśoka, celle de Pūl-i-Darunteh en Lampaka et celle de Kandahār en Arachōsie, marquent vraisemblablement la limite occidentale de l'empire Maurya. Vers l'an 200, peu de temps avant l'effondrement de cet empire, l'Arachōsie tomba aux mains du roi grec de Bactriane, Euthydème de Magnésie (p. 408).

Le bilingue de Kandahār est daté de la dixième année révolue du sacre d'Aśoka, soit d'après le comput adopté ici, de l'an 228 p. N. = 258 a. C. Il serait donc le plus ancien édit d'Aśoka connu jusqu'ici et précéderait de deux ans les deux premières inscriptions de Barābar, en 256 a. C., et de quatre ans la publication des quatorze grands édits sur roc en 254 a. C. (voir ci-dessus, p. 246). C'est en l'an 10 de son règne qu'Aśoka, animé d'un zèle extrême, partit pour l'illumination, inaugura la tournée de la Loi (*dharmayātra*) avec audiences, prédications et distributions d'or aux religieux et aux vieillards : 256 nuits ont été passées en tournée (ci-dessus, p. 247-248).

Nous reproduisons ici le texte grec du bilingue, lu et traduit par G. Pugliese Carratelli :

δέκα ἐτῶν πληρη [....]ων βασι[λ]εὺς
Πιοδασσης εὐσέβεια[ν ἔδ]ε[ι]ξεν τοῖς ἀν-
θρώποις, καὶ ἀπὸ τούτου εὐσεβεστέρους
τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησεν καὶ πάντα
εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν · καὶ ἀπέχεται
βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων καὶ οἱ λοιποὶ δὲ
ἄνθρωποι καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἁλιεῖς
βασιλέως πέπαυνται θηρεύοντες · κα[ὶ]
εἴ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκρα-
σίας κατὰ δύναμιν, καὶ ἐνήκοοι πατρὶ
καὶ μητρὶ καὶ τῶν πρεσβυτέρων παρὰ
τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ λῶιον
καὶ ἄμεινον κατὰ πάντα ταῦτα
ποιοῦντες δίαξουσιν.

« Compiutisi (?) dieci anni (di regno, o dalla consacrazione), il re Piodasses (Piyadassi) ha fatto conoscere la (dottrina della) pietà

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

agli uomini, e da questo momento ha reso più pietosi gli uomini e tutto prospera per tutta la terra; e il re si astiene da(ll'uccidere) gli esseri animati, e gli altri uomini e quanti <sono> cacciatori e pescatori del re hanno desistito dal cacciare; e se alcuni <erano> intemperanti han posto freno all'intemperanza quant'era in loro potere; e, obbedienti al padre e alla madre e agli anziani, in confronto al passato anche per l'avvenire più gradevolmente e meglio (= meglio e più felicemente che per il passato anche nell'avvenire), in tutto così agendo, vivranno ».

Le texte grec, traduit d'un original en prākrit de la chancellerie aśokéenne, abonde en lieux communs, mais ne correspond à aucun édit connu. Il s'agit manifestement de l'un de ces rescrits de la Loi « en abrégé » (*saṃkhittena*) auxquels fait allusion le 14e R. E. (Bloch, p. 133).

Comme dans tous les édits, les « dix années révolues » (δέκα ἐτῶν πληρωθέντων) se comptent à partir du sacre. Voir, par exemple, le 8e R. E. *dasavassābhisitte* (Bloch, p. 112).

Βασιλεὺς Πιοδασσης (prononcé vasilefs Piodassis) cache un original *Piyadassi lājā* avec chute du *r* dans *Piyadassi*, et traitement du *r* en *l* dans *lājā* comme à Kālsī et à Dhauli, par opposition aux édits du Nord-Ouest (Shāhbāzgaṛhī et Mānsehrā) qui ont *Priyadraśi raja* (Bloch, p. 110).

εὐσέβεια rend bien la notion indienne et aśokéenne de *dhamma* « Loi de caractère religieux ». La conjecture ἔδειξεν, dans le sens de « fit connaître », répond à l'expression *dhammānuṣatthi* (Bloch, 125) ou *dhaṃmānusāsanam* (Bloch, 100) des édits. τοῖς ἀνθρώποις peut rendre aussi bien *jana* que *munisā* (Bloch, p. 110, l. 17 et 18).

Pris dans son sens absolu, le comparatif εὐσεβεστέρους peut correspondre à l'expression *dhaṃmayutta* « attaché à la Loi » (Bloch, p. 103). καὶ πάντα εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν « et tout prospère sur toute la terre » se réfère, d'après le contexte, à l'état florissant du Dharma sur toute la terre, cette *dhaṃmavaḍḍhi* dont parlent les édits (Bloch, p. 103, 167, 168, 169, 172).

Comme le note Pugliese Carratelli, l'expression ἀπέχεται ἐμψύχων rappelle le titre de l'opuscule de Porphyre περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων. Cette abstention (de la chair) des animaux n'est autre que cette *pānānaṃ avihisā* présentée par le 4e R. E. comme l'une des formes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la pratique de la Loi (Bloch, p. 99). La mise à mort des ἔμψυχα ou *pānāni* à des fins religieuses ou culinaires est sévèrement réglementée par le 1er R. E. (Bloch, p. 90-93), puis radicalement interdite par les 2e et 5e P. E. (Bloch, p. 162, 165-167). A l'exemple du roi, continue le bilingue, « les autres hommes et tous les chasseurs (θηρευταί) et pêcheurs (ἁλιεῖς) du roi ont cessé de chasser ». Cette phrase ne se retrouve pas textuellement dans les édits, mais le 8e R. E. condamne les chasses (*migaviyā* = skr., *mṛgayā*) pratiquées autrefois par les rois (Bloch, p. 111), et le 5e P. E. interdit à certaines dates de tuer des animaux dans les pêcheries (*kevaṭṭabhoga* = skr., *kaivartabhoga*) (Bloch, p. 166).

La suite du texte grec, καὶ εἴ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκρασίας κατὰ δύναμιν, est comprise par Pugliese Carratelli : « et si quelques-uns étaient intempérants, ils ont mis un frein à l'intempérance, pour autant qu'il était en leur pouvoir ». L'intempérance, remarque-t-il, indique l'absence de *sa(ṃ)yama* « domination des sens ». Il est vrai que, pris absolument, les termes ἀκρασία (ou ἀκράτεια) et *asaṃyama* peuvent signifier intempérance, et lorsque le 13e R. E. recommande le *sa(ṃ)yama* entre autres vertus, sécurité, équanimité et douceur, il entend évidemment parler de la maîtrise des sens (Bloch, p. 129). Mais ἀκρατής peut encore désigner la personne qui use avec excès de quelque chose (Xénophon, *Économique*, XII, 11 : ἀκρατὴς οἴνου, qui use du vin avec excès). Dans le présent contexte, ἀκρατής signifie probablement « usant avec excès de la chair des animaux », et ἀκρασία veut dire manque d'abstinence. *Sa(ṃ)yama* a précisément ce sens restreint dans le 9e R. E. (Bloch, p. 115) : *sādhu pānānaṃ* (ou *pānesu*) *saṃyame* « Il est bon de s'abstenir (de la chair) des êtres vivants ». On peut donc comprendre la phrase grecque : « Et si quelques-uns manquaient d'abstinence (ou de sobriété), ils ont mis un terme à ce manque d'abstinence dans la mesure du possible ».

καὶ ἐνήκοοι πατρὶ καὶ μητρὶ καὶ τῶν πρεσβυτέρων ne peut signifier que : « obéissant à leur père, à leur mère et aux anciens ». Compte tenu de l'inversion de l'ordre indien « mère-père », cette phrase est la traduction littérale de la recension à Shāhbāzgaṛhī du 4e R. E. *matapituṣu vuḍhanaṃ suśruṣa* « obéissance aux père et mère et aux anciens » (Bloch, p. 99). Comme le remarque Pugliese Carratelli, la rédaction indienne peut avoir exercé une influence sur le changement de cas, génitif (πρεσβυτέρων) au lieu du datif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

agli uomini, e da questo momento ha reso più pietosi gli uomini e tutto prospera per tutta la terra; e il re si astiene da(ll'uccidere) gli esseri animati, e gli altri uomini e quanti <sono> cacciatori e pescatori del re hanno desistito dal cacciare; e se alcuni <erano> intemperanti han posto freno all'intemperanza quant'era in loro potere; e, obbedienti al padre e alla madre e agli anziani, in confronto al passato anche per l'avvenire più gradevolmente e meglio (= meglio e più felicemente che per il passato anche nell'avvenire), in tutto così agendo, vivranno ».

Le texte grec, traduit d'un original en prākrit de la chancellerie aśokéenne, abonde en lieux communs, mais ne correspond à aucun édit connu. Il s'agit manifestement de l'un de ces rescrits de la Loi « en abrégé » (*saṃkhittena*) auxquels fait allusion le 14e R. E. (Bloch, p. 133).

Comme dans tous les édits, les « dix années révolues » (δέκα ἐτῶν πληρωθέντων) se comptent à partir du sacre. Voir, par exemple, le 8e R. E. *dasavassābhisitte* (Bloch, p. 112).

Βασιλεὺς Πιοδασσης (prononcé vasilefs Piodassis) cache un original *Piyadassi lājā* avec chute du *r* dans *Piyadassi*, et traitement du *r* en *l* dans *lājā* comme à Kālsī et à Dhauli, par opposition aux édits du Nord-Ouest (Shāhbāzgaṛhī et Mānsehrā) qui ont *Priyadraśi raja* (Bloch, p. 110).

εὐσέβεια rend bien la notion indienne et aśokéenne de *dhamma* « Loi de caractère religieux ». La conjecture ἔδειξεν, dans le sens de « fit connaître », répond à l'expression *dhammānuṣatthi* (Bloch, 125) ou *dhaṃmānusāsanam* (Bloch, 100) des édits. τοῖς ἀνθρώποις peut rendre aussi bien *jana* que *munisā* (Bloch, p. 110, l. 17 et 18).

Pris dans son sens absolu, le comparatif εὐσεβεστέρους peut correspondre à l'expression *dhaṃmayutta* « attaché à la Loi » (Bloch, p. 103). καὶ πάντα εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν « et tout prospère sur toute la terre » se réfère, d'après le contexte, à l'état florissant du Dharma sur toute la terre, cette *dhaṃmavaḍḍhi* dont parlent les édits (Bloch, p. 103, 167, 168, 169, 172).

Comme le note Pugliese Carratelli, l'expression ἀπέχεται ἐμψύχων rappelle le titre de l'opuscule de Porphyre περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων. Cette abstention (de la chair) des animaux n'est autre que cette *pānānaṃ avihisā* présentée par le 4e R. E. comme l'une des formes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la pratique de la Loi (Bloch, p. 99). La mise à mort des ἔμψυχα ou *pānāni* à des fins religieuses ou culinaires est sévèrement réglementée par le 1er R. E. (Bloch, p. 90-93), puis radicalement interdite par les 2e et 5e P. E. (Bloch, p. 162, 165-167). A l'exemple du roi, continue le bilingue, « les autres hommes et tous les chasseurs (θηρευταί) et pêcheurs (ἁλιεῖς) du roi ont cessé de chasser ». Cette phrase ne se retrouve pas textuellement dans les édits, mais le 8e R. E. condamne les chasses (*migaviyā* = skr., *mṛgayā*) pratiquées autrefois par les rois (Bloch, p. 111), et le 5e P. E. interdit à certaines dates de tuer des animaux dans les pêcheries (*kevaṭṭabhoga* = skr., *kaivartabhoga*) (Bloch, p. 166).

La suite du texte grec, καὶ εἴ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκρασίας κατὰ δύναμιν, est comprise par Pugliese Carratelli : « et si quelques-uns étaient intempérants, ils ont mis un frein à l'intempérance, pour autant qu'il était en leur pouvoir ». L'intempérance, remarque-t-il, indique l'absence de *sa(ṃ)yama* « domination des sens ». Il est vrai que, pris absolument, les termes ἀκρασία (ou ἀκράτεια) et *asaṃyama* peuvent signifier intempérance, et lorsque le 13e R. E. recommande le *sa(ṃ)yama* entre autres vertus, sécurité, équanimité et douceur, il entend évidemment parler de la maîtrise des sens (Bloch, p. 129). Mais ἀκρατής peut encore désigner la personne qui use avec excès de quelque chose (Xénophon, *Économique*, XII, 11 : ἀκρατὴς οἴνου, qui use du vin avec excès). Dans le présent contexte, ἀκρατής signifie probablement « usant avec excès de la chair des animaux », et ἀκρασία veut dire manque d'abstinence. *Sa(ṃ)yama* a précisément ce sens restreint dans le 9e R. E. (Bloch, p. 115) : *sādhu pānānaṃ* (ou *pānesu*) *saṃyame* « Il est bon de s'abstenir (de la chair) des êtres vivants ». On peut donc comprendre la phrase grecque : « Et si quelques-uns manquaient d'abstinence (ou de sobriété), ils ont mis un terme à ce manque d'abstinence dans la mesure du possible ».

καὶ ἐνήκοοι πατρὶ καὶ μητρὶ καὶ τῶν πρεσβυτέρων ne peut signifier que : « obéissant à leur père, à leur mère et aux anciens ». Compte tenu de l'inversion de l'ordre indien « mère-père », cette phrase est la traduction littérale de la recension à Shāhbāzgaṛhī du 4e R. E. *matapitusu vuḍhanaṃ suśruṣa* « obéissance aux père et mère et aux anciens » (Bloch, p. 99). Comme le remarque Pugliese Carratelli, la rédaction indienne peut avoir exercé une influence sur le changement de cas, génitif (πρεσβυτέρων) au lieu du datif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les trois dernières lignes sont les seules à faire vraiment difficulté. M. G. Tucci (p. VI) se demande si, dans le grec παρὰ τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ, ne se trouve pas un écho du *hidalokiko paralokito* des R. E. n° 11 et 13. Il a vu parfaitement juste et, pour ma part, je vois, dans les deux comparatifs λῶιον καὶ ἄμεινον, une tentative assez gauche de rendre l'expression *hitasukham*. L'édit séparé du Kaliṅga renferme en deux endroits (Bloch, p. 137, 141) une phrase susceptible d'éclairer le texte grec : *athā pajāye icchāmi hakaṃ kiṃti savvena hitasukhena hidalokikapālalokikena yūjjevū ti tathā savvamunissesu pi icchāmi* : « Comme pour mes enfants je désire qu'ils soient dotés de tout bien et bonheur dans le monde présent et dans le monde à venir, c'est aussi ce que je désire pour tous les hommes ». On peut donc comprendre la phrase grecque de la façon suivante : « Agissant ainsi (ταῦτα ποιοῦντες), durant <l'existence> antérieure et <l'existence> future (παρὰ τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ = *hidaloke pāraloke*), ils vivront (διάξουσιν) de façon meilleure et plus heureuse en tout (λῶιον καὶ ἄμεινον κατὰ πάντα = *savvena hitasukhena*) ».

La compétence nous manque pour discuter la partie araméenne de l'inscription de Kandahār. La langue est l'araméen d'empire avec quelques vocables empruntés, non pas au moyen-indien comme dans l'inscription de Pūl-i-Darunteh, mais à l'iranien. Ces vocables étrangers sont imprimés en italiques dans la traduction de G. Levi Della Vida que je reproduis ici :

« [1] Nell'anno 10 fu fatta la *giustizia* (o : *conversione*?) di Nostro Signore il re Priyadarš, secondo rettitudine ben diretta. [2] Da poco tempo egli ha abolito il male per tutti gli uomini et tutti gli *esseri viventi* (?), [3] e in tutta la terra e anche *dapertutto* (?). E anche coloro che *si occupano* (?) del pasto per Nostro Signore il re [4] uccidono poco ; questo affinché tutti gli uomini cacciatori e pescatori vedano [5] quegli uomini *proclamare* così : coloro che sono *insani* (?), quelli cacciano ; chi [6] *è devoto* e *obbediente* a sua madre e a suo padre e agli uomini *anziani* [7] secondo che essi lo hanno ammonito, [7-8] costui accrescerà fortemente per tutti gli uomini la (buona) sorte e l'incolpabilità da parte di tutti, con accrescimento e aumento ».

Les présentes notes sont antérieures à une série d'articles publiés par le Journal Asiatique, 1958, fasc. 1, p. 1-48 : D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, *Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Voici, à titre documentaire, la traduction arrêtée par ces savants (*l.c.*, p. 33-34) :

Grec	Araméen
Dix ans étant révolus, le roi Piodassès a montré aux hommes la Piété.	Dix ans étant révolus (?), il advint que notre seigneur Priyadarśi le roi se fit l'instaurateur de la Vérité.
Et depuis lors il a rendu les hommes plus pieux, et tout prospère sur toute la terre.	Depuis lors le mal a diminué pour tous les hommes, et toutes les infortunes (?), il les a fait disparaître ; et sur toute la terre (il y a) paix (et) joie.
Et le roi s'abstient des êtres vivants, et les autres hommes et tous les chasseurs et pêcheurs du roi ont cessé de chasser.	Et, en outre, (il y a) ceci en ce qui concerne la nourriture : pour notre seigneur le roi on (ne) tue que peu (d'animaux) ; en voyant cela, tous les hommes ont cessé (de tuer les animaux) : même (?) ceux qui prennent les poissons (= pêcheurs), ces hommes-là sont l'objet d'une interdiction.
Et ceux qui n'étaient pas maîtres d'eux-mêmes ont cessé, dans la mesure de leurs forces, de ne pas se maîtriser.	Pareillement, ceux qui étaient sans frein, ceux-là ont cessé d'être sans frein.
Et ils sont devenus obéissants à père et mère et aux gens âgés, à l'inverse de ce qui était le cas précédemment.	Et (règne) l'obéissance à sa mère et à son père et aux gens âgés conformément aux obligations qu'à imposées à chacun le sort.
Et désormais, en agissant ainsi, ils vivront de façon meilleure et plus profitable en tout.	Et il n'y a pas de Jugement pour tous les hommes pieux. Cela (= la pratique de la Loi) a été profitable pour tous les hommes et sera encore profitable.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pour les deux dernières phrases du texte grec, nous maintenons la traduction proposée ci-dessus, p. 796. En observant les prescriptions d'Aśoka, les hommes s'assureront une vie (une destinée) meilleure ici-bas et dans l'au delà.

II. — *Additions à la bibliographie.*

p. 25, n. 1 : — H. Oldenberg, *Buddha, herausgegeben von* H. von Glasenapp, Stuttgart, 1958. Treizième édition allemande d'un ouvrage paru en première édition en 1881. H. von Glasenapp y joint un magistral exposé de ses recherches personnelles, qui est à la fois un complément et une mise à jour indispensable à l'ouvrage capital d'Oldenberg. Parmi les dernières études sur le Buddha et sa doctrine, signalons encore A. Migot, *Le Buddha* (dans Portraits de l'Histoire, n° XI), Paris, Club du Livre, 1957. — Louis-Frédéric, *Dans les pas du Bouddha*, Paris, Hachette, 1957 (nombreuses planches de sculpture ancienne et de paysages modernes).

p. 154, n. 1 : — A. Ch. Banerjee, *Sārvāstivāda*, Calcutta, 1957. Analyse détaillée du Vin. des Mūlasarvāstivādin en tibétain.

p. 538, n. 1 : — Ajouter à la liste des études iraniennes de F. W. Bailey, *Miṣṣa Suppletum*, BSOAS, XXI, 1958, p. 40-47; *Iranica et Vedica*, Indo-Iranian Journal, II, 1958, p. 149-157; *Languages of the Saka* Handbuch der Orientalistik, Abt. I, Band IV, p. 131-154), Leiden-Köln, 1958.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDEX

A-lo-han-kiu-tö-king, 776.
Abastanoi (Ambastha), tribu, 118.
abbhutadhamma, membre de l'Écriture, 158.
Abdagasès (Avadagaśa), satrape parthe, 512, 513.
Abhaya, roi de Ceylan, 134.
Abhayagiri, dāgaba et monastère, 386, 406-407, 536, 590.
Abhayagirivāsin, secte, 603.
Abhidhammika Godha, thera, 536.
Abhidharma (Abhidhamma) et Abhidharmapiṭaka, 197-210; progrès des sectes en Abhidharma, 657-686.
Abhidharmakośa. Voir Kośa.
Abhidharmasamuccaya, 161, 162, 163, 169.
Abhidharmavinayavibhāṣā, 166, 170.
Abhiniṣkramaṇasūtra, 594, 758.
abhisamaya, compréhension des vérités, en seize pensées, 680-682; graduelle ou subite, 685-686.
Abhisamayālaṃkārāloka, 161.
abhivinaya, 197.
Abiria, contrée, 495, 499. 500.
Abisarès (Atisāra), roi, 116, 123.
Ācāra, section du Vinaya, 183.
Ācāra, religieux, 380.
ācārya, 61.
ācāryamuṣṭi, 83.
Achéménides dans l'Inde, 111-119.
Actes de Thomas, 513-515.
actes disciplinaires, 60.
adbhutadharma, section de l'Écriture, 160, 162, 176.
adhigama et pratipatti, degré de sainteté et observance des préceptes, 214.
adhigicya (= adhikṛtya?), 619 n.
adhikaraṇaśamatha, réglementation juridique, 60.
adhimukti, aspiration pieuse, 473.
Adiabène, 499.
Ādibuddha, 762.
Ādirājya (Nicée sur Jhelum), 367, 472.
Adraistai (Adṛja, Arāṣṭraka), tribu, 117.
Adraspa, ville de Bactriane, 418.
A-fan-t'ou (Sindh moyen), 599.
Agalasseis, tribu, 117.
Āgama, 165-171.
Agaraju, roi de Bhārhut, 392.
Agaristè, 748.
Agathocleia, 409, 415, 417.
Agathoclès, satrape de Parthie, 287.
Agathoclès, fils de Démétrios, 409, 413.
Aggibrahmā, beau-fils d'Aśoka, 273, 274.
Aggrammès ou Xandramès (= Dhana-Nanda Augrasainya), 107-108.
Agimitraṇaka, dévot, 567.
Agni (Qarašahr), 598.
Agnidatta, brâhmane, 23.
Agnimitra, roi Śuṅga, 389-391, 412.
agrabhāga, 475.
Ahicchatra, ville des Pañcāla, 9, 370, 371, 385, 393, 394, 599.
Ahogaṅga, mont, 139, 275, 276.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ahuramazda, 114, 545.
Aigloi, tribu, 113.
Airāvaṇa, 760.
Ajaṇṭā, premières grottes, 559-560.
Ajātaśatru de Kāśī, 4.
Ajātaśatru (Ajātasattu), roi du Magadha : parricide, 13; son attitude envers le B., 20, et lors des funérailles, 24; son règne, 100-102; ses rapports avec Kāśyapa et Ānanda, 227; représenté à Bhārhut, 444.
Ajita, neveu de Bāvari, 380, 775-777, 779-782.
Ajita Keśakambala, 21.
Ajita Maitreya, 782-785.
Ājīvika, 21, 58, 246, 248, 284, 347, 552-553.
ajjhattika āyatana, 659.
Ājñāta Kauṇḍinya, 18, 765.
akaraṇīya, les quatre prohibitions, 62.
ākāśa, 659, 675.
ākāśānantya, infinité d'espace, 34, 35, 37, 47.
ākiṃcanya, néant, 34, 35, 37, 47.
Akouphis, roi de Nysa, 116.
Akutobhaya, 657.
Alains, 522.
Alaka, 380, 776.
ālambana, plinthe de balustrade, 341.
Ālāra Kālāma, 17, 718.
Alasanda (Alexandrie sous Caucase), 119, 414, 439, 440, 462.
ālayavijñāna, connaissance réceptacle, 673.
al-Bīrūnī, 487.
Alexandre Aïgos, 123.
Alexandre le Grand : ses campagnes dans l'Inde, 119-121; ses possessions en Iran et dans l'Inde, 121-123; sa rencontre avec Candragupta, 239; sa rencontre avec les gymnosophistes, 467; son souvenir en Inde, 471-472.
Alexandrie-sous-Caucase (Parvān), 119. Voir Alasanda.
Alexandries fondées par Alexandre, 121.
Alikasudara (Alexandre d'Épire), 248.
Aliya-vasāṇi, 256.
Allahābād-Kosam, édit sur pilier, 246.
Allūru, 583.
alphabet mnémotechnique, 549.
Aluvihāra, 405, 616.
Āmalakastūpa, 271.
Amarāvatī, 377, 387, 441, 442, 443, 583, 584, 758.
Ambasthala Dāgaba, 297, 537 n.
Ambroise, saint, 516.
Ameshaspenta, 551.
āmiṣadāna, don matériel, 73.
Amitābha, 551.
Amitraghāta (Amitrochatès), 243.
Ammien Marcellin, 521.
Ampikiṇaka, religieux, 558.
Āmrapālī, 24.
Āmrapālīvana, 21.
Aṃtekin (Antigone Gonatas), 248.
Aṃtiyoga (Antichos II Théos), 248.
Amyntas, roi des Paropamisades, 501, 503, 505.
anāgāmin, 51, 683.
anāgamya, 680.
Anāgata-bhayāni, 257.
Anāgatavaṃsa, 216, 783.
Anahita (Nanaia), 545.
Ānanda, disciple, 20, 66, 70, 80; chez Udayana, 22; date de sa mort, 102; son rôle au premier concile, 137-138; son nirvāṇa,

State Museum Library Lucknow 7240

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

227-228, 331; dans la lignée des maîtres Sthavira et Sarvāstivādin, 576-587; son voyage dans le Nord-Ouest, 752-753; le premier des érudits, 766; parmi les « dix grands disciples », 767; parmi les patriarches, 773.
Ānanda, exégète, 384.
Ānandapura, 599.
Ananta Gumphā, grotte, 554.
Anantakāya, ministre, 415.
Anāthapiṇḍada (Anāthapiṇḍika), 21, 83; sa prétendue statue du B., 355, 704.
anātman, théorie du Non-moi, 29-31, 45, 48, 55-57, 671.
Anavatapta, lac, 767.
ancienneté, son rôle dans la hiérarchie, 69.
aṇḍa, dôme du stūpa, 340.
Andar-âb, 366, 597.
Andha-atthakathā, 383.
Andhaka, secte, 300, 589.
Andhapura, 525.
Andher stūpa, 360.
Andhra, population et contrée, 370, 375, 377-381, 524-525, 586; fief des Mahāsāṃghika, 582-583; 605.
Andragoras, satrape de Parthie, 287.
Andrasimoundou, cap, 605.
Andres Peiratai (Andhra), 525.
Androbazos, 125.
Androsthène de Cyzique, 285.
Aṅga ou Vaṅga (Bengale), 8, 23, 100, 326, 330, 370, 375.
aṅga, 9 ou 12 membres de l'Écriture, 157-161; rapports entre les aṅga et le Tripiṭaka, 161-162.
Aṅgulimāla, 22.
Aṅguttaranikāya, 37, 78, 85, 87, 141, 156, 157, 159, 164, 172, 180, 202, 205, 211, 250, 253, 256, 257, 265, 299, 335, 362, 434, 435, 456, 473, 474, 546, 659, 665, 685, 686, 697, 698, 700, 701, 728, 765.
Aniruddha (Anuruddha), disciple, 20, 177, 780, 781.
anitya-duḥkha-anātman, caractères du conditionné, 29, 48.
aniyata, fautes équivoques, 60, 182.
aniyata, mentaux indéterminés, 663.
Anne, prophétesse, 743.
antagrāhadṛṣṭi, vues extrêmistes, 55.
antaravāsaka, vêtement de dessous, 63.
antevāsin, élève, 61.
Antialcidas (Aṃtialikita), roi indo-grec, 422-423, 461, 471.
anticléricalisme, 756-757.
Antigène, 126.
Antigone Gonatas de Macédoine, 248.
Antigonos de Phrygie, 123-129, 286.
Antimachos, vice-roi d'Hérat, 409, 413.
Antimachos II, vice-roi du Gandhāra, 416.
Antiochos Ier Sōter, 244, 286.
Antiochos II Théos, 248, 286, 287, 459.
Antiochos III le Grand, 284, 289-290, 407-408.
Antiochos IV Épiphane, 412, 418.
Antiochos VII Sidétès, 498.
Antiochos Hiérax, 287, 288.
Antiochos, ministre, 462.
Antipatros de Macédoine, 123-125.
Antoine, triumvir, 510.
aṇu et paramāṇu, atome, 664.
Anulā, princesse de Ceylan, 293, 322, 323.
Anulā, reine de Ceylan, 491, 535.
Anulādevī, ép. de Vaṭṭagāmaṇi, 401, 405.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

anupūrvikathā, enseignement gradué, 84.
Anurādhapura, cap. de Ceylan, 134, 321, 397, 402.
Anuruddha, roi de Ceylan, 102.
anusmṛti, commémoration, 473.
anutpādajñāna, savoir de l'Arhat, 52, 684.
anuttarā samyaksaṃbodhi, 693.
anyonyathātva, 667.
Aornos, 119.
Apadāna, 172-174, 714, 741, 758, 766, 777.
Apaguriya, secte (?), 584.
Apajita ou Aparājita, secte (?), 561, 584.
Apamée, paix d'—, 408.
Aparānta ou Aparāntaka, population et contrée, 320, 324, 326, 328, 330, 361.
Aparaśaila (Aparaseliya), secte, 316, 381, 568, 575-606.
Aparaśaila, monastère, 380, 382, 583.
Aparutai, tribu, 113.
Aphrodite, 449.
Āpīlaka, dévot, 530.
Apollodotos Ier (Apaladata), roi indo-grec, 409, 410-411, 413-414, 419.
Apollodotos II, 417.
Apollon, 460.
Apollonios de Tyane, 491, 518-521, 546.
Apostoliques, secte chrétienne, 515.
Appien, 128.
apramāṇacitta, sentiment infini, 698.
aprāpti, non-possession, 663.
Aqsu, 598, 601.
Arachōsie (Harauvati), 113, 121, 124, 125, 128, 241, 242, 408, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 499, 503, 504, 505, 508, 512.
Arachōtoi, tribu, 113.
Āraṇyaka et *Upaniṣad*, 2.
arapacana, alphabet, 549.
arbre de la Bodhi. Voir bodhivṛkṣa.
Archébios (Arkhebiya), roi indo-grec, 423, 484, 500.
archéologie de l'Inde à l'époque Maurya, 343-384.
architecture rupestre, 551-570.
ardhamāgadhī du canon bouddhique, 617, 618.
ardhamāgadhī du canon jaina, 617, 618.
Arghandāb, rivière, 366.
arhat, 51-52, 683-684.
arhat protecteurs de la Loi, 768-770.
Arie (Haraiva), contrée, 112, 121, 124, 125, 128, 241, 413, 414, 416, 418, 420.
Arios (Hēri-rūd), rivière, 289.
Aristoboulos, 457.
Ariṭṭha ou Mahāriṭṭha, thera, 292, 293, 296, 322, 323, 616.
Ariṭṭhavihāra, monastère de Ceylan, 400.
Arménie, 522.
aroga, santé, 475.
Arrien, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 123, 242, 432, 458, 459.
ārṣa du canon jaina, 617, 618.
Arsak, 545.
Arsakès, roi de l'Uraśārājya, 116.
Arsakès, roi de Parthie, 287.
Arsamosata, bataille d'—, 522.
art gréco-bouddhique, ses origines, 484-485.
Arta, divinité iranienne, 114.
Arṭa, satrape śaka, 492, 507, 509.
Artaban, roi des Parthes, 289.
Artaban II, roi des Parthes, 498.
Artaban III, roi des Parthes, 491, 510-511.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Artaxata, 522.
Artaxerxès Mnémon, 114.
Artaxias, 418.
Artémidōros, vice-roi indo-grec, 422.
Artémis, déesse de Puṣkarāvatī, 460.
Arthavarga ou *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi*, 173, 176, 177, 178.
ārūpyadhātu, monde immatériel, 34, 35, 759.
Ārya, population aryenne, 3-5; et les Muṇḍa, 370.
Āryadeva ou Deva, 436-437, 657, 774.
āryasatya, vérités saintes, 28-52.
āryavāc, 608.
Āṣāḍhasena, 393.
aśaikṣa mārga, stade ultime du chemin, 683-684.
Asaṃdhimittā, épouse d'Aśoka, 276.
āsaṃjñika, dieux inconscients, 663.
asaṃjñisamāpatti, recueillement d'inconscience, 663.
asaṃkhyeyakalpa, période incalculable, 693-694.
asaṃskṛta, inconditionné, 45, 662, 675.
Āsandīvant, 3, 370.
Asela, roi de Ceylan, 396.
Asibandhakaputta, 83.
Asika ou Ṛṣika, 528, 533.
Asioi ou Asiani, 497.
Asita (Devala Asita), 446, 745-748.
Aśmaka, contrée, 9.
Aśoka (Asoka), roi du Magadha : sa date, 14, 96, 237; son intervention dans le Vinaya, 189-190; ses édits, 245-247; son empire, 247; son règne d'après les édits, 247-249; son Dharma, 249-256; ses inscriptions bouddhiques, 256-261; sa légende dans l'*Aśokāvadāna*, 261-272; son règne d'après la chronique singhalaise, 272-276; Aśoka au Kaśmīr, au Népāl et au Khotan, 279-283; ses rapports avec Ceylan, 292-293; son rôle dans le concile de Pāṭaliputra, 298-300; son intervention dans l'hérésie de Mahādeva, 302-309; son intervention dans le schisme Mahāsāṃghika, 313, 315, 319, 591; type ancien des « stūpa d'Aśoka », 344 et suiv.; les 84.000 stūpa, 262, 263, 274, 277, 425, 427; les cinq stūpa en l'honneur du Dharmakāya, 690; ses constructions à Bodh-Gayā, 346, et à Sāṃkāśya, 373; sa vice-royauté et son mariage en Avanti, 272, 356; ses vice-royautés à Takṣaśilā et à Khaśa, 262; ses démêlés avec les jaina, 373-374; sa statue du Buddha, 704; sa rencontre avec Piṇḍola, 768.
Aśokārāma, 265, 274-276, 439-440.
Aśokāvadāna ou « Légende d'Aśoka », 14, 97, 104, 105, 149, 166, 198, 213, 221, 226, 231, 238, 243, 245, 261-272, 277, 278, 279, 303, 331, 332, 363, 364, 389, 425-426, 469, 540, 653, 705, 714, 772.
Aspasioi et Assakénoi (Aspaka et Aśvaka), tribus, 115, 119.
Aśpavarma, satr. Śaka, 509, 512.
āsravakṣayajñāna, 52, 684.
Assaka et Aḷaka, rois Andhra, 380, 776.
Assapura, ville des Aṅga, 8.
Astacènes (Aṣṭaka), tribu, 111.
Aṣṭādhyāyī. Voir Pāṇini.
aṣṭāṅgaśīla, octuple moralité du laïc, 46, 77.
Astès, 116.
Asura, 760.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aśvaghoṣa, 577, 655, 726, 774.
Aśvagupta, frère d'Upagupta, 229.
Aśvagupta (Assagutta), religieux, 440, 441, 466.
Aśvajit, disciple, 19, 547.
aśvamedha, 391, 528.
aśubhabhāvanā, méditation de l'horrible, 679, 699.
Atharvaveda, 2.
Athèna Promachos, 460.
Athénodōros, chef bactrien, 124, 285.
A-tien-p'o-tche-lo (delta de l'Indus), 599.
Aṭṭhakathā de Kāñcī, 383-384; en singhalais et pāli, 615-616.
Aṭṭhakavagga, 172, 173, 178, 731.
Atthasālinī, 4, 14, 155, 157, 163, 172, 174, 198, 199, 200, 201, 207, 210, 215, 225, 298, 440.
Auguste, empereur, 510.
Augustin, saint, 521.
Aurangābād, 570.
Aurélien, empereur, 521.
avadāna, 160, 162, 176, 653-654.
Avadāna de la discussion du roi Nanda, 466.
Avadānakalpalatā, 272, 468, 758.
Avadānaśataka, 15, 149, 162, 165, 232, 271, 272, 653, 654, 714, 716, 717.
avadātavasana, laïc, 260.
Avadhūta, maître śivaite, 280.
āvajjana, avertissement, 661.
Avantaka, secte, 603.
Avanti (Mālwā et Nimār), contrée, 9; royaume de Pradyota, 11; rallié au bouddhisme par Mahākātyāyana et Śroṇa Koṭikarṇa, 22; combattu et annexé par le Magadha, 102, 105; moines de l'Avanti au concile de Vaiśālī, 139; occupé par Candragupta, 241; vice-royauté sous les Maurya, 247; gouverné par Aśoka, 272, 356; visité par Mahinda et ses compagnons, 321, 338, 356; centre d'une école exégétique et grammaticale, 356; ses sites archéologiques, 357-361; occupé par les Śuṅga, 389; centre de la secte Haimavata, 333-334, 581; l'Avanti et le pāli, 626.
avasthānyathātva, théorie sarvāstivādin, 667.
avaśyakaraṇīya des Buddha, actes obligatoires, 730-731.
Avataṃsaka, 161, 550, 610, 636.
avidyā, ignorance, 39-40.
avijahitaṭṭhāna des Buddha, lieux obligatoirement fréquentés, 733.
avijñapti, non-information, 662.
avipraṇāśa, non-destruction de l'acte, 674, 675.
Aviruddhaka, ordre religieux, 58.
avivartanacaryā, 696.
Ayamukha, 371, 599.
Ayasia Kamuïa, épouse d'un satrape śaka, 492, 542.
āyatana, bases de la connaissance, 31-32, 658.
Ayodhyā, ville du Kosala, 4, 8, 371, 390; son inscription sanskrite, 389, 391, 394.
Āyupāla, docteur bouddhique, 466-467.
Ayupālā, religieuse, 274.
āyurbalavṛddhi, 475.
Azès Ier, roi śaka, 490, 504-508.
Azès II, roi śaka, 508-509, 512.
Azilisès, roi śaka, 505, 508.

Bactres et Bactriane, sous les Achéménides, 113; sous Alexandre, 119, 122; sous les Diadoques, 124, 125, 126, 128; révolte des colons

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

grecs de Bactriane, 124, 285; royaume grec de Bactriane, 285-291, 407-413; tardivement ralliée au bouddhisme, 368, 369; sous les Indo-grecs, 413, 414, 418, 419, 420, 421; sous les Śaka, 421, 496; sous les Yue-tche, 497.
Badarikārāma de Kauśāmbī, 22, 353.
Bāgh, 570.
Bahalamassu Tissa, thera, 406.
Bahasatimita, roi du Magadha, 534.
Bahasatimitra, roi de Kauśāmbī, 393, 394.
bāhira āyatana, 659.
Bāhiya, roi damiḷa de Ceylan, 402.
Bahuśrutīya (Bahuśruta, Bahusuttaka, Bahulika), secte, 302, 575-606.
Baimbika, famille, 389.
Bairāṭ, 9, 246, 600.
Balabhūti, roi de Mathurā, 394.
Balasami, dévot, 513.
Balibhōjaka, tribu, 132.
Bāmyān ou Bāmiyān, 186, 597, 601, 755.
Bāṇa, 472. Voir *Harṣacarita*.
Barābar et les grottes d'Ājīvika, 246, 347, 552-553.
Barbaricon, 522.
Bāṣpa ou Vāṣpa, disciple, 18, 151, 313, 576.
Bāvari, 380, 381, 775-776, 781, 784.
Bedsā, 561-562.
Bénarès. Voir Vārāṇasī.
Bérénice, 286.
Bhābrā, édit d'Aśoka, 246, 256.
Bhaddakaccānā, épouse de Paṇḍuvāsudeva, 134, 756.
Bhaddasāla, général magadhien, 240.
Bhaddasāla, missionnaire de Ceylan, 321, 396.
Bhaddiya, ville des Aṅga, 8.
Bhadrabāhu, saint jaina, 242, 243.
Bhadracarīpraṇidhāna, 636.
Bhadraka, roi Śuṅga, 392.
Bhadrakalpāvadāna, 758.
Bhadrakalpikasūtra, 163, 213.
Bhadrāśva (Bouképhala), fondation d'Alexandre, 120, 367, 472.
Bhadrāyaṇīya (Bhadrayānika), secte, 568, 569, 575-606.
Bhadrayaśa, vice-roi śaka, 509.
Bhāga ou Bhāgavata, roi Śuṅga, 433.
Bhagavata, roi de Kauśāmbī, 393.
Bhāgavata, secte viṣṇuite, 431.
Bhaiṣajya, section du Vinaya, 183.
Bhājā, 557-558.
bhakti, dévotion, viṣṇuite, 434; mahāyāniste, 476-477; maitréyenne, 785.
Bhallaṛ stūpa, 366.
Bhalluka, conquérant damiḷa, 397.
bhāṇaka, récitateur, 164.
Bhaṇḍuka, cousin de Mahinda, 321.
Bhārahārasūtra, 57.
Bharata et Pūru, tribus aryennes, 3.
Bharga de Suṃsumāra, 11.
Bhārhut, ses rois, 392; centre de l'ancienne école de sculpture, 387, 441-457, 749, 758.
Bharuka (Aqsu), 598.
Bharukaccha (Barygaza, Broach), 10, 416, 495, 513, 584, 597.
Bhaṭapālikā, dévote, 563.
Bhātikābhaya, roi de Ceylan, 491, 535-536.
Bhaṭṭiprolu, 377.
bhava, acte produisant la réexistence, 41.
bhavāgra, sommet de l'existence, 683.
bhāvanāmārga, chemin de la méditation, 682-683.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bhavaṅga, subconscience, 661.
bhāvānyathātva, théorie Sarvāstivādin, 667.
Bhavya ou Bhāvaviveka, auteur d'un *Nikāyabheda*, 308-309, 315, 574, 576, 590-593, 658.
Bhāya, prince Śātavāhana, 527, 529.
Bhikkhu- et *Bhikkhuṇī-pāṭimokkha*, 181.
bhikṣu et bhikṣuṇī, 59-71.
Bhikṣu- et *Bhikṣuṇī-karmavākya*, 182.
Bhikṣu- et *Bhikṣuṇī-prakīrṇaka*, 635.
Bhikṣu- et *Bhikṣuṇī-prātimokṣa*, 181-182.
Bhikṣu- et *Bhikṣuṇī-vibhaṅga*, section du Vinaya, 182.
Bhikṣuvarṣāgrapṛcchā, 603, 604.
Bhīlsa, 338, 357-360.
Bhoganagaraka, 24.
Bhojaka, population, 533.
Bhojpur, 360.
Bhūmaka, satrape Kṣaharāta, 531.
bhūmi, du Petit et du Grand Véhicule, 695-697.
Bhūmimitra, roi d'Ahicchatra, 394.
Bhūtapāla, dévot, 566.
Bhuvaneśvar, 532, 553.
Biās (Vipāś, Vipāśā, Hyphasis), rivière, 116.
Bihār et ses grottes, 552-553.
Bīmarān et son reliquaire, 481.
Bimbisāra, roi du Magadha, 13, 17, 19, 100, 355, 704.
Bindusāra, roi Maurya, 243-244, 272.
Biratha, 754.
Biton, colon bactrien, 285.
Bodh-Gayā : illumination du B. à —, 17-18; pèlerinages d'Aśoka à —, 248, 260, 266, 277; temples et constructions à —, 346-347, 394, 440, 597; centre de l'ancienne école de sculpture, 441-452, 758.
bodhi et gati, 693-694.
Bodhi, prince des Bharga, 22.
bodhicitta, 693.
bodhighara d'Anurādhapura, 295.
Bodhika, religieux, 569.
Bodhimaṇḍavihāra, 439, 440.
bodhisattva, selon le Petit Véhicule, 693-697; dans ses vies antérieures, 756-759.
Bodhisattvabhūmi, 173, 180.
Bodhisiri, princesse Andhra, 326.
bodhivṛkṣa, arbre de la Bodhi, 17, 266-267, 276, 293-295, 346; déesse de l'arbre, 425.
bois des Śāla, 24.
Bopaki, dévot, 565.
Boṭa-Śrīparvata (Sāñcī), 357.
bouddhologie, 25-28, 689-693.
Bouképhala. Voir Bhadrāśva.
Boxus, chef bactrien, 285.
Brahmā, dieu, 21, 435, 764; les dieux Brahmā, 35, 759, 761.
Brahmadatta, roi de Kāśī, 4.
Brahmagiri, édit d'Aśoka, 375.
brahmaloka, 35, 759.
Brahmamitra, roi de Mathurā, 394.
brahman, 6.
Brāhmaṇa, 2.
brāhmaṇatiyabhaya, disette historique, 404.
brâhmanes, 5-7; de Viṣṇudvīpa, 24.
Brahmāvarta, 3.
brahmavihāra, 47, 699.
Brahmāyus, 777.
Bṛhadratha, roi Maurya, 285, 385, 389.
Bṛhatkathā, 530.
Buddha divinisé, 713-718. Voir Śākyamuni.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddha du passé, 135, 371, 693.
Buddhabhadra, 186, 772-773.
Buddhacarita, 99, 577, 655, 726.
Buddhadatta, 384.
Buddhadeva, 542, 543, 667.
Buddhaghosa, dévot, 569.
Buddhaghosa, maître singhalais, 57, 212, 468, 614.
Buddhajīva, 187.
buddhakāya, corps du Buddha, 437-438, 689-690.
Buddhasena, 772, 773.
buddhavacana, 25-26.
Buddhavaṃsa, 172, 174, 714; son commentaire, 732, 733.
Buddhayaśas, 186.
Budhila, 542, 543.
Bulaka de Calakalpā, 24.
Bu-ston, 203, 211, 214, 308, 315, 379, 603, 604.

Caesennius Paetus, 522.
Caitika (Caityika, Cetiya), secte, 381, 561, 575-606.
caitta mentaux, les quarante-six, 662-663.
caityagṛha, temple, 342, 556 et suiv.
Calcutta-Bairāṭ, édit d'Aśoka, 246.
Callixte II, pape, 516.
Campā (Bhagalpur), ville des Aṅga, 8, 600.
Cāṇakya (Viṣṇugupta, Kauṭilya), ministre des Maurya, 239, 240, 242, 243.
Caṇḍa Pradyota, roi de l'Avanti, 11, 22, 751.
Candanamāla prāsāda de Śūrpāraka, 361.
Caṇḍāśoka et Dharmāśoka, 262, 264.
Caṇḍavajji, chef du Vinaya, 224.
Candra, 763.
Candragarbhasūtra, 214, 221-222.
Candragupta (Andrakottos, Sandracottus), roi Maurya, 126, 127, 128, 238-243, 364, 459, 755.
Candragupta II, roi Gupta, 490, 503, 531.
Candra-Kinnara jātaka, 759.
Candrakīrti, 657.
Candraprabha jātaka, 367.
canon des écritures bouddhiques : sa formation, 154-210; les langues canoniques, 617-657.
Caracalla, empereur, 520.
Cariyāpiṭaka, 172, 174, 714, 758.
Carma, section du Vinaya, 183.
Carrhae, bataille de —, 510, 544.
Cārumatī, fille d'Aśoka, 281.
caryā, pratiques, dans le *Mahāvastu,* 695.
Cassandre, un épigone, 125, 127.
Cassandre, la voyante, 751.
Catuḥśataka, 657.
Catuḥstava, 655.
caturdiśasaṃgha, 568.
caturmahārājikadeva, 759.
caturnikāya thera, 168.
Catuṣpariṣatsūtra, 169, 720.
causalité, sa notion chez les sectes, 669-671.
Ceḍi du Bundelkhand, 8.
Ceḍi du Kaliṅga, 491, 532-534.
cetasika dhamma, mentaux, cinquante-neuf, 659-660.
Cetiyagiri ou Vedisagiri de Vidiśā, 321, 338.
Cetiyagiri ou Cetiyapabbata de Ceylan, 293, 295, 297, 322-323, 536-537.
Ceylan (Tāmraparṇī, Siṃhaladvīpa, Laṅkā, Taprobane), 129-135, 247, 248, 291-297, 321-323, 326, 329,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

330, 331, 332, 334-335, 375, 395-407, 518, 534-537, 588-590, 597, 602.
Chakdarra, 366.
Chakpat stūpa, 342, 366.
Chandaka, cocher de Śākyamuni, 451.
chandas, 610-611.
Channa, 138.
Characène, 499.
chattrāvalī, série de parasols, 341.
Che-eul-yeou-king, 724.
Che-ki, 496, 497.
Che-song--kie-mo, 78.
Che-song-liu, 78. Voir Vinaya des Sarvāstivādin.
chemin. Voir mārga.
Chenāb (Asiknī, Candrabhāga, Akésinès), rivière, 116 et suiv.
Cheng-king, 758.
Chezārla, caitya, 552.
Choérilos, 539.
chrétiens de saint Thomas, 516.
christianisme dans l'Inde, 517-518.
chroniques : kaśmīrienne de la *Rājataraṅgiṇī*, 238, 278, 280; khotanaise du *Li-yul*, 15, 265, 282; sanskrite du *Mañjuśrīmūlakalpa*, 15, 98, 102-103, 104, 105, 106, 243, 251, 263-264; 389, 430, 769; singhalaise en pāli (voir *Dīpavaṃsa, Mahāvaṃsa, Samantapāsādikā*).
chronologie dans le bouddhisme (longue et courte), 14-15.
Chrysè Chersonèsos, 328.
Chukhsa, satrapie śaka au Penjâb, 492, 501, 503, 507, 509, 512.
Cīṇa-Cilāta, tribu, 326, 340.
Ciñcā māṇavikā, 22.
cinq cents thèses dans les syllabus, 658.
cinq groupes de sectes, 593-594.
citta, manas et vijñāna, 660, 662.
Cittalapabbatavihāra en Rohaṇa (Ceylan), 402.
cittāni, états de conscience, quatre-vingt-neuf, 660.
cittaviprayuktasaṃskāra, 663.
cittotpāda, 693.
Cīvara, section du Vinaya, 183.
civilisation préhistorique de l'Indus, 1.
classements des Écritures bouddhiques, 155-163.
classes (*varṇa*) dans la société védique et brâhmanique, 5-6.
Claude, empereur, 521.
Clisthène, tyran de Sicyone, 748.
Clitarque de Colophon, 457.
Coḷa, 247, 248, 330, 375.
conciles bouddhiques : de Rājagṛha, 136-138, 140-143, 145 et suiv.; de Vaiśālī, 136, 138-140, 143-145, 145 et suiv.; de Pāṭaliputra, 276, 297-300; d'Anurādhapura, 296, 616; de l'Aluvihāra, 405, 616; de Kaniṣka, 648.
confession, cérémonies de —, 65, 78-79.
confrérie des laïcs, 71-92.
connaissance, son problème chez les Sautrāntika, 669.
Coranāga Mahānāga, roi de Ceylan, 401, 402, 491, 535.
corps du Buddha. Voir buddhakāya.
Cosmas Indicopleustès, 517, 518.
Côte orientale de l'Inde et le bouddhisme, 373-384.
couple tutélaire, 764.
Crassus, triumvir, 510, 544.
Cratère, général d'Alexandre, 120.
croyances animistes, 6.
Ctésias de Cnide, 114, 457.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cūlasīva, thera, 402.
Cūlavaṃsa, 130, 295, 616, 617, 786.
Cūlodara, nāga, 135.
culte : cultes indigènes adoptés par les brâhmanes, 6; culte recommandé aux laïcs, 81; culte des ancêtres, 474-475; culte des images, 703-705; valeur et légitimité du culte, 698-705.
Cunda, 24.
cuti, mort, 662.
Cuṭukulānanda, 569.
Cyrus, Achéménide, 111-112.

Dabba Mallaputta, contemporain du B., 78.
Dabba Mallaputta, thera, 536.
Dadikai, tribu, 113.
dāgaba, 342.
Dahae, tribu, 287, 490.
Dahae Parni, 287.
Dakkhiṇāgiri d'Ujjeni, 321, 338, 439-440.
Dakkhiṇathūpa d'Anurādhapura, 397.
Dakkhiṇavihāra d'Anurādhapura, 406, 407, 590.
Dakṣiṇa, région du Midi, 247.
Dakṣiṇagiri, 428-429.
Dakṣiṇā-Kosala (Vidarbha ou Bérar), 375, 379.
Damamūkasūtra, 758. Voir *Hien-yu-king*.
Damekh, stūpa de Sārnāth, 349-350.
Damila, 326, 375, 396, 397, 401, 402, 404, 405.
Damis, 519, 521.
Daṃṣṭrānivāsin, yakṣa, 426, 427, 429.
Daṃṣṭrāstūpa, 429.
dāna, don, 79-81; 698-703.
Dappula Ier, roi de Ceylan, 786.
Darius, Achéménide, 112, 494, 495.
Darius III Codoman, 115, 119.
darśanamārga, chemin de la vision, 680-682.
Dārubhatika Tissa, roi de Ceylan, 535.
Dāsa ou Dasyu, 3.
daśa śikṣāpada du religieux, 46, 59, 61.
Daśabhūmikasūtra, 636.
Dāsaka, chef du Vinaya, 224.
Daśaratha, roi du Kosala, 4.
Daśaratha, roi Maurya, 284, 553.
Daśārṇa (Bundelkhand), 9.
Daśavihāravibhāṣā, 159.
dassana, vision, 661.
dasyuvāc, 609.
Dāṭhika, roi damiḷa de Ceylan, 402.
Dattāmitrī (Démétriade), 412.
Déimachos de Platées, ambassadeur, 241, 242, 244.
Dékhan, moines du — au concile de Vaiśālī, 139.
Delhi-Mīraṭh, édit d'Aśoka, 246.
Delhi-Toprā, édit d'Aśoka, 246.
Démétrias-polis, 412.
Démétrios, fils d'Antigonos de Phrygie, 127.
Démétrios (Dattāmitra), fils d'Euthydème, roi de Bactriane et *rex Indorum*, 289-290, 365, 386, 390, 408-413, 427, 459.
Démétrios II, vice-roi du Gandhāra, 409.
Démétrios (Devamantiya), ministre de Ménandre, 415, 462.
Démétrios II Nicatōr, roi séleucide, 420, 498.
Deopatan, ville du Népāl, 281.
désintéressement des donateurs bouddhiques, 476.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

destruction spontanée des Dharma, 664.
Devabhūmi ou Devabhūti, roi Śuṅga, 394-395.
Devadatta, cousin de Śākyamuni, 19-20, 69-70, 374, 572, 728-729.
Devadharmika, ordre religieux, 58.
Devakṣema, 203.
Devaloka, 34, 35, 759.
Devamantiya, ministre de Ménandre, 415, 462.
Devānaṃpiyatissa, roi de Ceylan, 291-296, 321-323, 589, 704, 710.
Devaśarman, 203, 206.
devātideva, 714.
Devāvatāra, descente du B. et des dieux à Sāṃkāśya, 21-22, 200, 372, 444, 739.
Devī, épouse d'Aśoka et mère de Mahinda, 272, 321.
Dhammā, épouse de Bindusāra, 243.
dhamma saṅkhata, 658.
Dhaṃma Yavana, dévot, 566.
Dhammagiri, thera, 558.
Dhammakathika de Ceylan, 403.
Dhammapada, 172, 174, 227, 250, 252, 257, 651, 685; son commentaire, 230, 272.
Dhammapāla, 384.
Dhammapālā, religieuse, 274.
Dhammaruci, 407.
Dhammarucika, secte, 407, 590.
Dhammasaṅgaṇi, 199, 202.
Dhanabhūti, roi de Bhārhut, 392, 393, 443.
Dhana-Nanda, roi du Magadha, 107, 108, 239, 240.
Dhanagupta, frère d'Upagupta, 229.
Dhānyakaṭaka (Dhenukāṭaka, Dharanikot), ville de l'Andhra, 377, 379, 380, 382, 443, 566, 568, 583, 597.
dhāraṇīmukha, 549.
dhāraṇīpiṭaka, 313.
dharma bouddhique, la Loi, 25; le dharma et le Buddha, 26-28; sa persistance et son extension, 57-58; sa future disparition, 210-222.
dharma brâhmanique, 5.
dharma d'Aśoka, 249-256.
dharma et vinaya, écritures bouddhiques, 156-157.
dharma, chose, phénomène de l'existence : nature du dharma, 665-671; classes de dharma selon les Theravādin, 658-662; selon les Sarvāstivādin, 662-664.
dharmācārya, maître de la Loi : les cinq premiers, 191, 226-232; leurs successeurs, 150, 576, 587, 770-775.
dharmadāna, 73.
Dharmagupta, traducteur, 208.
Dharmagupta, Dharmaguptaka (Dhammaguttika), secte, 549, 575-606; leur influence en Chine, 595-596.
dharmakathika, prédicateur, 164.
dharmakāya des Buddha, 689.
Dharmalakṣaṇābhidharma, 209, 587.
Dharmamita (Démétrios), 411.
Dharmapada, en sanskrit, 176-177; en prākrit, 629-632.
dharmapravicaya et dhyāna, discernement et extase, 67.
Dharmarājika stūpa de Sārnāth, 349-350.
Dharmarata jātaka, 367.
Dharmaruci, traducteur, 185.
Dharmasaṃgītisūtra, 159.
Dharmasaṃgraha, 159.
Dharmaskandha, 163, 203, 205, 206.
dharmaskandha, 84.000 articles de la Loi, 162-163.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dharmatrāta, docteur sarvāstivādin, 667.
Dharmatrāta, yogācāra, 772-773.
Dharmavivardhana, surnom de Kuṇāla, 269.
Dharmayaśas, traducteur, 208.
Dharmottarīya (Dhammuttariya), secte, 561, 566, 575-606.
Dhāṭhāvaṃsa, 130.
Dhāṭika, roi tamoul de Ceylan, 402, 405.
dhātu, les dix-huit éléments, 32-33, 658.
dhātu, les trois mondes, 34-35, 681-682.
dhātu, du rūpa, 659.
dhātu, reliques, 474.
Dhātukathā, 199, 200, 207.
Dhātukāya, 203, 206, 207.
Dhātusena, roi de Ceylan, 786.
Dhauli (Tosali), édit d'Aśoka, 246, 375.
Dhītika, maître de la Loi, 469, 771, 772, 773.
Dhṛtarāṣṭra, roi céleste, 608, 609, 759.
Dhūmrasagotra (Droṇa), brâhmane, 25.
dhūtāṅga, 60.
dhyāna, les quatre, 46-47, 680; mondes du dhyāna, 35, 759.
dhyānānantara, 680.
Diadoques, dans le Nord-Ouest de l'Inde, 123-129.
dieu suprême, écarté par le bouddhisme, 434-437; dieux de la cosmogonie bouddhique, 34-35, 759-761; dieux de la piété populaire, 761-765; dieux et génies dans l'ancienne école de sculpture, 447-448; dieux de l'Olympe sur les monnaies indo-grecques, 460; dieux grecs sur les monnaies scythes, 506.
Dīghabhāṇaka, école, 168, 174.
Dīghajantu, général d'Eḷāra, 396.
Dīghakārāyaṇa, brâhmin singhalais, 536.
Dīghanikāya, 53, 57, 78, 140, 142, 157, 158, 164, 167, 171, 197, 202, 206, 239, 256, 257, 260, 327, 330, 334, 437, 474, 615, 618, 620, 628, 697, 702, 720, 721, 722, 730, 738, 777.
Diṅnāga, 380.
Dioclétien, empereur, 521.
Diodore de Sicile, 108, 115, 117, 118, 124, 125, 126, 127, 285, 286.
Diodotos Ier, roi de Bactriane, 286-288, 459.
Diodotos II, roi de Bactriane, 288, 459.
Diomédès, vice-roi d'Héliocles, 421.
Dion de Pruse, 751.
Dionysios, ambassadeur en Inde, 241.
Dionysios, roi indo-grec, 417.
Dionysos, dieu, 432, 458, 459.
Dioscures, 460.
Dīpaṃkara jātaka, 365, 759.
Dīpavaṃsa, 14, 95, 129, 132, 134, 135, 143, 144, 151, 153, 159, 174, 200, 201, 202, 223, 231, 236, 237, 243, 244, 245, 265, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 311, 314, 315, 320, 358, 395, 399, 403, 404, 438, 534, 584, 588, 589, 590, 615, 756.
Dīrghāgama, 161, 166, 169-170, 198, 206, 629, 630, 777.
dīrghāyus, longévité, 475.
Discursus Philaléthès, 521.
Divyāvadāna, 14, 97, 165, 166, 173, 177, 210, 226, 231, 238, 243, 244, 245, 261-272, 265, 269, 350, 361,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

364, 373, 389, 425-426, 647, 654, 672, 701, 704, 705, 714, 716, 717, 729, 741, 758, 778.
dix grands disciples, 767.
dix pratiques laxistes à Vaiśālī, 138.
dix-huit sectes, 584, 602.
docétisme des Mahāsāṃghika et autres sectes, 690-693.
documents kharoṣṭhī, 283, 629.
Domitius Corbulo, 522.
Dosarène, région de Tosali (Dhauli), 330.
Doura-Europos, 545.
Drangiane (Zraka), 112, 124, 125.
Drāviḍa, 375, 383-384, 597.
droits religieux des bhikṣu et des upāsaka, 86-92.
duḥkhanirodha, 43-45.
duḥkhasamudaya, 36-43.
duḥkhasatya, 29-36.
Dundubhissara, missionnaire, 321, 324, 333, 334.
Durdharā, épouse de Candragupta, 243.
Duṭṭhagāmaṇi Abhaya, roi de Ceylan, 385, 397-400, 406, 474, 589, 786.
dvādaśāṅga, les douze membres des Écritures, 159-161.
Dvāraka, port du Kaccha, 5.
Dvāviṃśatyavadāna, 654.
dynasties du VIe siècle, 11-13; de Ceylan, 134-135, 291, 395-396, 534-535; du Magadha, 95-99; des Maurya, 236-238; des Indo-grecs, 407-423; des Śuṅga et des Kāṇva, 388; des Śātavāhana, 527.

Ecbatane, 545.
écritures canoniques du bouddhisme, 154-210, 614-617.
ekarasa, saveur unique des Écritures, 156.
Ekaśṛṅga jātaka, 365, 366, 759.
ekavāgudāhāra, 609.
Ekavyavahārika (Ekavyohārika), secte, 575-606.
Ekottaradharma, section du Vinaya, 185, 186.
Ekottarāgama, 156, 161, 169-171, 179, 230, 258, 701, 704, 765, 769, 777, 778.
Eḷāra, roi damiḷa de Ceylan, 396-397, 406.
Ellora, 570.
Elymaïde, 545.
Encratites, secte chrétienne, 515.
enfer d'Aśoka, 262-263.
engoûment populaire pour les jātaka, avadāna et vyākaraṇa, 444-445, 756-759.
Épander, vice-roi de Ménandre, 416.
Éphore, 539.
équipement des moines, 63-66.
Ératosthène de Cyrène, 128, 458-459.
ère : vieille ère Śaka, 499, 500 en n.; nouvelle ère Śaka et ère Vikrama, 502-503, 527; ère d'Azès, 507, 513.
Éros, 460.
étapes parcourues par la Bonne Loi, 707-713.
Eucratidès, roi indo-grec, 412-420, 460-461.
Eucratidie, ville de Bactriane, 419.
Eudamos, satrape de Médie, 125.
Eudèmos, stratège de l'Indus Moyen, 122, 125, 126, 128, 458.
Eumène, diadoque, 123-126, 286.
Eunapius, 521.
Euripide, 545.
Eusèbe de Césarée, 521.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Euthydème de Magnésie, roi de Bactriane, 129, 288-291, 386, 408, 459.
Euthydème II, frère du précédent, 409.
Euthydêmia ou Euthymêdia, surnom de Śākala, 415.
Évagoras, satrape d'Arie, 127.
evaṃ mayā śrutam..., 143.
Évangiles et bouddhisme, 740-744.
Évitos, satrape d'Arie, 127.
Excerpta latina Barbari, 518.

Fa-hien, 151, 186, 187, 189-190, 263, 264, 267, 269, 344, 350, 371, 372, 518, 595, 727, 757, 785, 786.
Fa-ling, 595.
Fa-yuan-tchou-lin, 595.
Fan-yi-ming-yi-tsi, 594, 768.
Fang-kouang-ta-tchouan-yen-king, 724.
Fausta et Crispus, 270.
Fei Tchang-fang, 774.
femme, danger pour le moine, 66-67.
Fen-pie-kong-tö-louen, 146, 167, 170, 175, 207, 225, 226, 228, 263, 269, 307, 331, 766.
Fo-pen-hing-tsi-king, 195, 725.
Fo-tsou li-tai t'ong-tsai, 774.
Fo-tsou t'ong-ki, 469, 774.
Fo-wou-po-tseu-tseu-chouo-pen-k'i-king, 767.
folklore, 387, 486-487.
Fou fa-tsang yin-yuan tchouan, 774.
Fou-jo-to-lo, traducteur, 185.
Fou-tchö-sou-mi-lo, père du concile de Vaiśālī, 152.

Gad ou Guḍa, frère de Gondopharès, 511, 513, 514.
Gadāra (Gandhāra), 112.
Gāgī, roitelet de Bhārhut, 392.
Gajamita, dévot de Kānheri, 569.
Gajasena, dévot de Kānheri, 569.
Gājāyana, dévot viṣṇuite, 433.
Gaṇḍavyūha, 550, 636, 777.
Gandhācariya, école, 616.
Gandhāra, région du Nord-Ouest de l'Inde, 9, 109-111, 248, 265, 320, 324, 326, 327, 329, 365, 369, 409, 413, 416, 417, 421; berceau de l'école gréco-bouddhique, 484-485.
gāndhārī, prākrit du N.-O., 628-632.
Gandharva, 760.
Gandhavaṃsa, 207, 384, 616.
Ganesh Gumphā, grotte, 554.
Ganeshrā, briques inscrites, 393.
Gange Moyen, monuments bouddhiques du —, 345-353.
Gardabhilla, roi d'Ujjayinī, 502, 527.
Gaspar, le roi-mage, 518.
Gāthā, membre de l'Écriture, 158, 159, 160, 162, 177, 178.
gati, les cinq destinées, 34-35; la sixième destinée, 697-698.
Gautama, nom de famille de Śakyamuni, 16.
Gautamīputra, roi Śātavāhana, 490, 503, 525, 563, 565, 566.
Gavāmpati, arhat, 18, 141, 149, 326, 328.
Gāvīmāṭh, édit d'Aśoka, 246, 375.
Gayā, 346-347.
Gélase, pape, 515.
Geya (geyya), membre de l'Écriture, 158, 159, 160, 162.
Ghaṇṭaśālā, 377, 583.
Ghasundī, inscription viṣṇuite, 433.
Ghoṣaka, maître sarvāstivādin, 667.
Ghoṣila (Ghosita), banquier, 22.
Ghositārāma de Kauśāmbī, 22, 353, 438, 439.
Gindaros, bataille de —, 510.
Girārai, localité du N.-O., 367, 485.
Giri, le nirgrantha, 401, 405.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

giribhaṇḍapūjā, festival sur la montagne, 537.
Girihaṇḍu Dāgaba, 294.
Girika, bourreau d'Aśoka, 262.
Girivraja, ancien nom de Rājagṛha, 8.
Girnār, édit d'Aśoka, 246, 625-627.
Gītā, 437.
Glausai ou Glauganikai, tribus, 117.
gnosticisme, 515.
Gokulika (Kukkuṭika, Kukullika), secte, 575-606.
Goli, 377.
Gomimukhya ou Gomisaṇḍa, surnom de Puṣyamitra, 430.
Gomita, roitelet de Mathurā, 394.
Gondopharès (Gudaphara, etc.), roi pahlava, 491, 492, 509-521, 543, 545-546.
Gopā, ép. de Śākyamuni, 728.
Gopaka, brâhmane, 70.
Gopālī, princesse de Kauśāmbī, 393.
Gopikā, grotte ājīvika, 553.
Gośṛṅgavyākaraṇa, 282.
Gotarzès, Suren iranien, 521.
Goṭhakābhaya, roi de Ceylan, 590.
Goti, princesse de Bhārhut, 392.
Gouraioi, tribu, 115.
Govinda jātaka, 757.
Goviśana, 371, 600.
grand départ, 17, 346, 445, 446, 451.
Gṛdhrakūṭaparvata, 19, 351.
Grégoire de Naziance, 516.
Gudivāda, 377.
Guṇāḍhya, 530.
Gunda Chismeh, stūpa, 365.
Guṇṭupalle, 561.
Gupta, père d'Upagupta, 229.
Gūrjarātra, 598.
gurudharma des bhikṣuṇī, 63.
Gurupādaka, mont, 778.
Guttika, roi damiḷa de Ceylan, 396.
Gzon-nu-dpal, 308, 315.

Habbān, marchand indien, 514.
hadayavatthu, organe du cœur, 659.
Hagāmaṣa, satrape Śaka, 501, 506.
Hagāna, satrape Śaka, 501, 506.
Haimavata (Hemavata), secte, 575-606; saints Haimavata sur les « Bhīlsa Topes », 333-334.
Hāla, roi Śātavāhana, 530-531.
Haṃkudeyika, roi du Kaliṅga, 376.
Haṃsajātaka, 749.
Haramukuṭa, mont, 280.
Harappa, 1.
Haribala, dévot, 350.
Harisena, panégyriste, 646.
Hāritī, mère des démons, 368, 448, 763-764.
harmikā, 341.
Harṣacarita, 105, 389, 391, 392, 472.
Harṣavardhana, roi de Kanyākubja, 371.
Haryaṅka, dynastie magadhienne, 99-103.
Hastināpura (Āsandīvant), ville des Kuru, 3, 9.
Hathi Gumphā, grotte jaina, 553.
Haṭṭhālhakavihāra d'Anurādhapura, 293, 323.
Hatthavanagallavihāravaṃsa, 130.
Hatthisālā d'Anurādhapura, 322.
Hécatée de Milet, 457.
Hégésandre, 244.
Hélioclès, père d'Eucratidès, 413.
Hélioclès, roi indo-grec, 420-422, 490, 497.
Héliodōros, ambassadeur, 422-423, 452.
hellénisme et bouddhisme sous les Śuṅga, 457-487.
Helmand, fleuve, 366.
helu ou elu, dialecte, 132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Héracléon, gnostique valentinien, 516.
Héraclès, 432, 458, 460.
Hermaios, roi indo-grec, 491, 503, 505-507.
Hermès, 460.
Hérodote d'Halicarnasse, 112-114, 457, 494, 539, 740, 748-749, 750.
hetu, cause, 670.
Hidda, mont Ilam, 367.
Hien-yu-king, 14, 232, 263, 381, 776, 780, 782.
Hiéroclès, proconsul, 521.
Himatala, région, 755.
Himavanta, région himālayenne, 321, 328.
Hing-k'i-hing-king, 724.
Hiong-nou, tribu, 496.
Hippocleidès, l'athénien, 748-749.
Hippostratos, stratège, 126.
Hiraṇyavatī, riv., 24.
histoires juives, 740.
hitasukha, 475.
Hiuan-tsang, 106, 132, 136, 152, 153, 189, 192, 198, 206, 231, 232, 263, 264, 265, 267, 269, 271, 279, 281, 306-307, 313, 314, 325, 328, 331, 332, 344-345, 347, 350, 352, 357, 362, 366, 369, 371, 372, 374, 376, 379, 382, 383, 384, 440, 485, 518, 594, 595, 596-601, 606, 648, 690, 741, 755, 785, 787.
Ḥjaṅ-śo. Voir Yaśas.
Houai-kan, érudit chinois, 217.
Houei-kiao, auteur du *Kao-seng tchouan*, 191, 192, 193, 593, 774.
Houei-pien, interprète, 186.
Houei-sseu, érudit chinois, 217.
Hulna, ville indienne, 516.
Hva-śaṅ, maître chinois, 686.

idéal du bhikṣu, 66-68; — de l'upāsaka, 73-82.
Ikṣvāku, héros védique, 4.
Ikṣvāku, dynastie Andhra, 382.
image du Buddha et son origine, 479-486.
Iṃdāgimitra, vassal Śuṅga, 394, 443.
Inde blanche, 511.
Indica de Mégasthénès, 242, 457.
Indoi, 113.
Indoscythie, 490, 500.
Indra, 367, 372, 444, 445, 760, 764.
Indraprastha (Delhi), ville des Kuru, 9.
Indraśailaguhā, grotte et monastère, 19.
Indravarma (Īśparaka?), vassal Śaka, 509.
indriya, organes des sens, 659, 662.
Indus (Sindhu, Indos), fleuve, 116, 602.
Indus Inférieur, satrapie, 122.
Indus Moyen, satrapie, 122.
Indus Supérieur, satrapie, 122.
influences étrangères sur les motifs ornementaux de l'ancienne école de sculpture, 449-450; influences grecques sur le bouddhisme, 387, 473-479; influences iraniennes sur le bouddhisme, 549-551; influences de l'imagerie religieuse sur la légende du Buddha, 739; influence de la topographia sacra sur la légende du Buddha, 736-737; influences des sources étrangères sur la légende du Buddha, 739 et suiv.; influences du milieu laïc sur les doctrines bouddhiques, 686-705.
inscriptions achéménides, 112-113; d'Ayodhyā, 389, 391, 394; d'Hathigumphā, 528, 532-534; de Bhārhut et de Sāñcī, 452-454; de Nāgārjunikoṇḍa, 326; inscriptions rela-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tives aux sectes, 381, 578-584; inscriptions en prākrit et en sanskrit, 639-642; groupes paléographiques dans les inscriptions, 555.
instruction réservée aux laïcs, 82-86.
Ipsos, bataille d'—, 129.
Īraṇaparvata (Monghyr), 598, 599.
Isamos, fleuve, 410.
Isibhūmaṅgaṇa d'Anurādhapura. 297.
Isidatta, thera singhalais, 402.
Isidore de Charax, 412, 511.
Isipatana (Mṛgadāva) de Sārnāth, 438, 439.
Istakhar, 545.
Itivṛttaka (Ityukta), 159, 160, 162, 173, 176.
Itivuttaka, 157, 158, 172, 173, 174.
itthi- et purisa-indriya, caractères sexuels, 659.
Iṭṭhiya, etc., compagnons de Mahinda, 296, 321, 324.

Jaggayyapeṭa (Betavolu), 377, 583.
Jāguḍa, région, 365, 369.
Jaina ou Nirgrantha, 21, 58, 268, 269, 278, 373-374, 401, 405, 553-554.
Jālandhara, 389, 430.
jālāṅgulihastapāda, marque physique du Grand homme, 738.
jalauka (jaloga), sangsue, 144.
Jalauka, fils d'Aśoka, 280.
Jambukola, port de Ceylan, 293, 323, 402.
Jam-yaṅ bśad-pa, auteur tibétain, 604.
Janaka, roi du Videha, 4.
Janamejaya, roi des Kuru, 3.
Janapadakalyāṇī, épouse de Bindusāra, 243.
Jaṇḍiāl et son temple iranien, 519, 541.
janmakāya, corps de naissance, 689.
janman, karma et kleśa, naissance, acte et passion, 36.
Jantaka, roi Śātavāhana, 379, 656.
jarā-maraṇa, vieillesse et mort, 41.
Jātaka pāli (*Jātakaṭṭhakathā*), 110, 118, 158, 168, 172, 174, 200, 201, 330, 335, 445, 525, 749, 750, 758.
Jātaka sanskrit, 160, 162, 176.
jātaka, récits de vies antérieures, à Ceylan, 399; à Bhārhut, Sāñcī et Amarāvatī, 444 et suiv.; dans le Nord-Ouest, 366-367; dans les *Vies* du Buddha, 725. — Engouement du laïcs pour ces récits, 444-445, 756-759.
Jātakamālā, 635, 758.
jāti, naissance, 41.
jāti-jarā-sthiti-anityatā, caractères du conditionné, 663.
Jāṭilaka, 58.
Jatinga Rāmeśvara, édit d'Aśoka, 246, 375.
Jaugaḍa, édit d'Aśoka, 246, 375.
javana, aperception, 661.
Jaya et Vijaya, 261, 263.
Jayavijaya, grotte jaina, 554.
Jérôme (saint), 516, 521.
Jetārāmavihāra de Śrāvastī, 438, 439.
Jetavana de Śrāvastī, 21, 444, 445.
Jetavana de Ceylan, 590, 603.
Jetavanavihāra de Vaiśalī, 190.
Jetavanīya, secte, 590, 603.
Jhelum (Vitastā, Hydaspès), rivière, 116.
Jihonika (Zeionisès), satrape Śaka. 512.
Jīvaka, médecin, 20.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

jīvitendriya, organe vital, 663.
Jñānaprasthāna (ou *Aṣṭagrantha*), 89, 203, 204, 205, 207, 300, 356, 576, 611, 656-657.
jñapticaturthakarman, acte ecclésiastique, 61-62.
joie intime du bhikṣu, 68.
Julia Domna, 520.
Junnar, grottes 560-561, 582-584, 605.
Justin, 239, 287, 288, 410, 413, 420, 421, 498, 499.

Kabhanda (Taš Kurgān), 598.
Kābul (Kubhā, Kōphès, Kōphēn), rivière, 115.
Kacaṅgala (Kajaṅgala), 9, 373, 440.
Kaccāyanavyākaraṇa, 357.
Kacchā (Cutch), 410, 416, 495.
Kahāvali, 99.
Kākanādaboṭa, Kākaṇava (Sāñcī), 357.
Kākavaṇṇatissa, père de Duṭṭhagāmaṇi, 397.
Kakuda Kātyāyana, hérétique, 21.
Kakzé, 545.
Kālaka, maître jaina, 502.
Kālakācāryakathānaka, 502.
Kālakagāma (Kallagāma), localité de Ceylan, 403.
Kalamina, ville indienne, 516.
Kālāśoka (Kālasoka), roi du Magadha, 105, 152, 314; ses dix fils, 105.
Kalhaṇa, historien, 279. Voir *Rājataraṅgiṇī*.
Kali, 367.
Kālī Sindhu, rivière, 390.
Kālidāsa, 389.
Kaliṅga, 247, 375, 376, 532-534, 597, 624.
Kaliṅgapatam, 376.
Kalmāṣadamya, village, 22.
Kalpanāmaṇḍitikā, 232, 263, 265, 271, 272, 653, 700, 705.
Kālsī, édit d'Aśoka, 246.
Kalyāṇa (Calliena), ville du Dékhan, 513, 518, 528, 568, 569.
Kāmadeva, dieux du monde du désir, 34, 760.
kāmadhātu, monde du désir, 34, 35, 681, 682, 683.
Kamalaśīla, 686.
Kamboja, région et population, 9, 109, 248, 330.
kammaññatā, malléabilité, 659.
Kāmpīla ou Kāmpilya (Kampil), ville des Pañcāla, 3, 9, 370.
Kaṃsa, roi du Kosala, 4.
Kāñcī (Conjeevaram), 383.
Kānheri (Kanhasela, Kṛṣṇaśaila) 568-570, 582, 583.
Kaniṣka, empereur Kuṣāṇa, 226, 648, 727, 753; son caitya, 368, 468.
Kaṇṭakasela (Kantokossyla), 583.
Kaṇṭhaka, cheval de Śākyamuni, 451.
Kāṇva, Kāṇvāyana, dynastie du Magadha, 394-395, 526, 527.
Kanyākubja (Kanauj), 10, 152, 371.
Kao-seng-tchouan, 191, 192, 193, 593, 774.
Kapāli, père de Maitreya, 777.
Kapila, ministre, 590.
Kapilavastu, ville natale de Śākyamuni, 10, 20, 345, 445, 599, 733-736.
Kapiśa, contrée, 366, 368, 369, 507.
Kāpiśī (Bégram), 111, 414, 462.
Kapisīsa, ministre de Vaṭṭagāmaṇi 405.
Kapitha (Sāṃkāśya), 371, 599.
Kāraṇḍavyūha, 635, 637.
Kārdamaka, dynastie Śaka, 731.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kārli, 566-568, 582, 605.
Karmajātaka, 758.
karman, acte, 36-37; qui « prend » et « projette » son fruit, 672.
Karman, section du Vinaya, 183.
karmapatha, les dix, 37.
Karmaśataka, 758.
karmavācanā, 61, 182, 595.
Karmāvaraṇapratiprasrabdhi, 213.
Karmavibhaṅga, 326, 328, 329, 332, 361, 780.
Karna Chaupār, grotte des Ājīvika, 552.
Karṇasuvarṇa, région, 328, 374, 375, 599.
Karuṇāpuṇḍarīkasūtra, 214.
kāṣāya, habit jaune du moine, 63.
Kašgar, 601.
Kāśī (Bénarès), contrée et peuplade, 4, 8.
Kāśīputra Bhāgabhadra, roi Śuṅga, 392, 422, 423, 432.
Kaśmīra, 279-280, 326, 327, 329, 331, 369, 425, 430, 439, 440, 753, 754.
Kaśmīra-Gandhāra, 320, 324, 327.
Kaspioi ou Kaspéraioi (Kassapiya), tribu, 113.
Kasrawad, site bouddhique, 361.
Kassapagotta, missionnaire, 321, 324, 333.
Kāśyapa, les trois, 18-19.
Kāśyapa (Kassapa), disciple, 19, 24, 71, 101, 137, 226-227, 326, 576, 587, 604, 766, 768, 778; le premier des cinq maîtres de la Loi, 191-192, 226, 773.
Kāśyapaparivarta, 636.
Kāśyapasaṃgītisūtra, 145, 198, 213.
Kāśyapīya (Kassapiya), secte, 575-606.
Kātantra, 531.
Kathaioi, tribu, 117.
Kathāsaritsāgara, 751.
Kathāvatthu, 89, 142, 201, 202, 206, 225, 299, 300, 311, 466, 574, 576, 615, 658, 671, 685, 686, 692, 695, 697, 700, 701, 702, 703; son Commentaire, 588.
Kaṭhina, section du Vinaya, 183.
Kaṭṭahārāma, 376.
Kātyāyana (Kaccāyana), disciple, 22, 207-208, 210, 356-357, 362-363, 576, 604, 757.
Kātyāyanīputra, auteur d'Abhidharma, 203, 204, 205, 206, 210, 576, 587, 771, 772, 773.
Kaunakamuni, buddha, 248, 277, 280.
Kauśāmbī (Kosam), ville des Vatsa, 9, 10, 22, 217 et suiv.. 259-260 (édit d'Aśoka), 316, 353, 355, 385, 393, 572, 600.
Kauṭilīya Arthaśāstra, 242.
Kelasavihāra, 439, 440.
Kengavar, 545.
Keralaputra, royaume, 247, 248, 375.
Ketumatī, ville, 777.
Khallāṭanāga, roi de Ceylan, 400.
Khaṇḍagiri, mont, 374, 553.
Kharahostès, satrape Śaka, 492, 507.
Khāravela, roi du Kaliṅga, 374, 452, 491, 528, 532-534, 553.
Khaśa, région, 244, 277.
Khorasmie (Uvārazmī), 112.
Khotan, 281-283, 596.
Khri-sroṅ-lde-bcan, roi du Tibet, 686.
Khuddakanikāya, 171-174.
Khuddakapāṭha, 172.
Khujjasobhita (Kubjita), père du concile de Vaiśālī, 140.
Ki-tsang, 151, 208, 214, 215, 217, 300, 305, 310, 313, 436, 437, 594.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

K'ia-cha (Kašgar), 598.
Kidārites, dynastie du Nord-Ouest, 369.
Kie-mo, 595.
Kie-tche, vallée de Gaz, 598.
King-tö-tch'ouan-teng-lou, 469.
Kittisirirājasīha, roi de Ceylan, 786.
kleśa, passion, 36, 38, 42; dṛgheya et bhāvanāheya, 682.
Kolambālaka, bataille de —, 401.
Koṅ-śed, 283.
Kondāne, 559.
Koṅkanapura (Vanavāsa), 362.
Kośa (Abhidharmakośa), 163, 167, 173, 179, 180, 213, 231, 257, 299, 300, 436-437, 466, 577, 663 et suiv., 685, 701, 702, 703, 777.
Kosala (Oudh), 4, 8, 11-12, 370.
Kośāmba, section du Vinaya, 183.
Kouan Mi-lö p'ou-sa, 777, 782-783.
Kouang-ting-king, 767.
K'ouei-ki, 307, 310, 787.
Kouen-mo, roi des Wou-souen, 496.
Kouo-k'iu-hien-tsai-yin-kouo-king, 724.
Krauḍya de Rāmagrāma, population, 11-24.
Kṛmiśa, yakṣa, 426, 427, 429.
Kṛṣṇa, le dieu, 5, 431.
Kṛṣṇa, bhikṣu, 771.
Kṛṣṇa, roi Śātavāhana, 527, 528, 563.
Kṛṣṇaveṇā, rivière, 528, 533.
Kṛtyāśrama, 280.
Kṣaharāta, dynastie Śaka, 490, 503, 531.
kṣaṇikatva, instantanéité des dharma, 667, 668.
kṣānti et jñāna, patiences et savoirs dans la compréhension des vérités, 681-682.
Kṣāntivādin, jātaka, 367.
kṣayajñāna, savoir de l'arhat, 684.
Kṣemā, reine du Magadha, 19.
Kṣemendra, 468.
Kṣudraka, textes mineurs en sanskrit, 174-176.
Kṣudraka, section du Vinaya, 183.
Ku-śed, 283.
Kubera, 448, 763.
Kučā, 598, 601.
Kukkuṭapāda, mont voisin de Rājagṛha, 227, 778.
Kukkuṭārāma de Kauśāmbī, 22, 353.
Kukkuṭārāma de Pāṭaliputra, 265, 268, 274, 353, 426, 428.
Kuliṅga, tribu de Ceylan, 132.
Kulūta, région, 365, 600
Kumāra, dieu, 435.
Kumāragupta, roi Gupta, 646.
Kumārajīva, 147, 185, 191, 192, 203, 207, 209, 585, 774.
Kumāralāta, 271, 653.
Kumbhāṇḍa, génies, 760.
Kuṇāla, fils d'Aśoka, 269-271, 278, 281, 365; son stūpa à Taxila, 270-271, 366.
Kuṇḍopadhānīya (Kuṇḍadhāna), arhat, 427, 428, 769.
Kuntala Svātikarṇa, prince Śātavāhana, 530.
Kura, région du Salt Range, 581.
Kuraṃgī, princesse, 394, 443.
Kuru, peuplade védique, 9, 370.
Kuru et Pāṇḍava, 3.
Kurukṣetra, 3.
Kurundī, 616.
kusala-akusala-avyākata, bon, mauvais, moralement indifférent, 659-660.
kuśalacitta, pensée bonne, 473.
Kuṣāṇa, dynastie du Nord-Ouest, 369, 491, 523.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kuśinagarī (Kusinārā, Kasia), 8, 10, 24, 350-351.
Kustana, fils d'Aśoka, 282, 283.
kusūlaka, jupe, 63.
Kusumapura, monastère, 143.
Kūṭāgāraśālā de Vaiśālī, 21, 143.
Kūṭagrāmaka, 777.
Kuṭakaṇṇatissa, roi de Ceylan, 535.
Kuṭigrāmaka, 24.
Kuveṇī, yakṣiṇī, 133.

Lactance, 521.
Laghmān, région, 246, 365.
Lāghula-Rāhula, 619.
Lāghulovāde, 257.
lahutā, agilité, 659.
laïcs, leur confrérie, 71-92; leur rôle sur l'évolution de la doctrine, 444-445, 667-705, 756-759.
Lakkhaṇasuttanta, 85, 738.
lakṣaṇānyathātva, différence des caractères, 667.
Lakṣmī, déesse, 554.
Lalitavistara, 169, 636, 643, 691-692, 714, 724, 725, 737, 744, 745-746, 758.
Lambakarṇa, tribu de Ceylan, 132.
Laṃkuḍiya, association, 584.
Lampāka (Laghmān), 246, 365.
langues bouddhiques, 607-657; de Śākyamuni, 607-610; des inscriptions de Bhārhut et de Sāñcī, 452-454; des Śātavāhana, 531; du Tipiṭaka selon les Theravādin, 614-617.
Lañjatissa, roi de Ceylan, 400.
Laṅkā, voir Ceylan.
Lao-chang, roi des Hiong-nou, 496.
Laocoon, 751.
Laodice, princesse séleucide, 413.
Lauṛiyā-Ararāj, édit d'Aśoka, 246.
Lauṛiyā-Nandangaṛh, 246.
Leang-p'i, érudit chinois, 217.
légendes, leur extension, 486-487.
légende du Buddha et son développement dans les Sūtra, 718-722; dans les Vinaya, 722-723; dans les « Vies » incomplètes, 723-725; dans les « Vies » complètes, 725-731; dans les compilations singhalaises, 731-733. — Causes du développement de cette légende, 733-756. — Représentée à Sāñcī, etc., 446.
Lha-sa, concile de —, 686.
Li-che-a-p'i-t'an-louen, 206.
Li-tai san-pao ki, 774.
Li-yul, chronique du —, 15, 265, 282.
Liaka Kusūlaka, satrape śaka, 492, 501, 503, 506.
Licchavi, tribu des Vṛji, 5, 24.
Lieou-tou-tsi-king, 271, 758.
Līlāvai, 530.
Lohapāsāda de Ceylan, 386, 398-399, 589.
Loi bouddhique. Voir dharma bouddhique.
lokānuvartana, conformisme du Buddha, 690-691.
lokottaravāda, théorie concernant le Buddha supramondain, 690-693.
Lokottaravādin, 575-606.
Lomaśa Ṛṣi, grotte des Ājīvika, 552-553.
Lumbinī et Lumbinīvana (Rummindei), 17, 248, 277, 345-346, 689.
Lüt'ai, roi du Siam, 216.
Lysias, roi indo-grec, 422.
Lysimaque, diadoque, 123, 125, 127, 129.

Mādhariputa Sakasena, roi, 569.
Mādhavasena, 389-390.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Madhyadeśa bouddhique, 9.
Madhyadeśa brâhmanique, 370-373.
Madhyadeśavāc, 608.
Madhyamāgama, 156, 161, 169-170, 211, 257, 473, 780.
Madhyamakakārikā et *Madhyamakaśāstra*, 213, 436, 657, 698.
Madhyamikā, ville, 390, 411.
Madhyāntavibhaṅga, 161.
Madhyāntika (Madhyandina, Majjhantika), missionnaire, 228 et suiv., 274, 307, 320, 326, 331-333, 365, 576, 587, 773.
Magā (Magas de Cyrène), 248.
Magadha (Bihār méridional), 5, 8, 11, 13, 95-109, 345, 370, 582, 598, 600, 602, 623.
māgadhī dans les textes bouddhiques, 617-622.
Māgaṇḍika, ordre religieux, 58.
Māgaṇḍikā, fille du brâhmane, 22.
Magila Vachīputa, dévot, 559.
magistère, absence de — dans la communauté, 68-71.
Magnésie du Sipyle, bataille de —, 408.
Mahā-aṭṭhakathā, 616.
Mahābhārata, 109, 113, 116, 117, 118, 328, 330, 412, 433, 747.
Mahābodhi, temple de Bodh-Gayā, 346-347.
Mahābodhisaṃghārāma, 597.
Mahabodhivaṃsa, 105, 106, 107, 130, 272, 273, 320.
mahābhūmika, etc., classe de caitta, 662-663.
mahācaitya, de Sālihuṇḍām, 376-377; du pays Andhra, 583.
Mahācūlī Mahātissa, roi de Ceylan, 401, 535.
Mahādāṭhika, roi de Ceylan, 491, 536-537.
Mahādeva, hérétique, 89, 202, 300-312, 586.
Mahādeva II, hérétique, 309-310, 586.
Mahādeva, ministre d'Aśoka, 311.
Mahādeva, religieux et missionnaire, 274, 311, 320, 324.
Mahādhammarakkhita, missionnaire, 274, 320, 324.
Mahāgāma, localité de Ceylan, 397.
Mahāgaṅga, rivière de Ceylan, 397.
Mahājanaka jātaka, 446.
Mahākapi jātaka, 445.
Mahākarmavibhaṅga. Voir *Karmavibhaṅga*.
Mahākaruṇāpuṇḍarīka, 163, 232, 331.
Mahākāśyapa (Mahākassapa). Voir Kāśyapa.
Mahākātyāyana (Mahākaccāyana). Voir Kātyāyana.
Mahākauṣṭhila, auteur d'Abhidharma, 203, 206, 210.
Mahāmāyāsūtra, 214, 231, 744.
Mahāmeghasūtra, 272, 382.
Mahā Meghavāhana, roi du Kaliṅga, 532.
Mahāmeghavana d'Anurādhapura, 292, 322, 323, 589.
Mahānāga de Ceylan, 135.
Mahānāman, disciple, 20, 80-81.
Mahāniddesa, 435.
Mahāpaccarī, 616.
mahāpadeśa, critères d'authenticité, 180, 256.
Mahāpadmananda, roi du Magadha, 107.
Mahāparinirvāṇasūtra, 23-24, 146, 161, 166, 170, 180, 188, 194, 198, 213, 436, 650, 652, 654, 720, 728.
Mahāprajāpatī Gautamī, tante de Śākyamuni, 20, 779-781.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mahāpuruṣalakṣaṇa, marques du Grand homme, 738.
Mahārājakaṇikalekha, 656.
Mahārakkhita, missionnaire, 321, 324.
Mahārāṣṭra (Mahāraṭṭha), région, 320, 324, 328, 362.
Mahārattaka, général singhalais, 400.
Mahāriṭṭha. Voir Ariṭṭha.
Mahāsāṃghika, secte et groupe de sectes, 575-606; le schisme mahāsāṃghika, 189, 307, 312-316, 572; leur expansion dans l'Inde, 380, 381, 437, 542-543, 566, 580; leur liste concernant les sectes 592; leurs théories sur l'asaṃskṛta, 675; sur la nature du Buddha, 690-691; sur le Bodhisattva, 694-695.
Mahāsāṃghikanikāya, 152.
Mahāsaṃgītika, 151, 159, 199, 200, 314, 315.
Mahāsaṃmata, roi mythique, 367, 472.
Mahāsaṃnipātasūtra, 193, 214, 215, 593.
Mahāsaṅgharakkhita, 786.
Mahāsattva jātaka, 367.
Mahāsena, roi de Ceylan, 590, 603.
Mahāsiva, roi de Ceylan, 395, 396.
Mahāsoṇa, thera, 402.
Mahāsumma, thera, 535.
Mahāthūpa (Ruvanveli Dāgaba) d'Anurādhapura, 295, 386, 399-400, 438, 535-536, 589.
Mahāthūpa de Mahintaḷē, 537.
Mahātissa de Kupikkala, 402, 405, 406.
Mahātyāgavat jātaka, 757.
Mahāvadānasūtra, 721-722.
Mahāvaṃsa, 14, 95, 129, 130, 132, 134, 135, 150, 151, 152, 153, 168, 189, 201, 202, 215, 223, 231, 236, 243, 244, 245, 265, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 311, 314, 315, 316, 320, 322, 323, 337, 358, 368, 369, 374, 383, 384, 395, 399, 401, 404, 407, 438, 439, 440, 474, 534, 536, 537, 583, 588, 589, 590, 592, 615, 704, 756, 763, 786.
Mahāvaṃsaṭīkā, 104, 130, 239, 240, 243, 272, 439.
Mahāvana de Kapilavastu, 20.
Mahāvana de Sounīgrām, 367.
Mahāvana de Vaiśālī, 21, 438, 439.
Mahāvastu, 148, 169, 172, 173, 257, 325, 330, 635, 637, 638, 642, 644, 646, 690, 691, 692, 693, 695, 697, 714, 724, 725, 728, 741, 758, 782.
Mahāvibhāṣā. Voir *Vibhāṣā*.
Mahāvihāra d'Anurādhapura, 294, 322, 402, 406, 589.
Mahāvihāravāsin, secte, 603.
Mahāvīra, 21.
Mahāvyutpatti, 161, 166, 603.
Mahāyāna, tendances mahāyānistes, 89-92, 386, 437, 549.
Mahāyāna (Hva-śaṅ), 686.
Mahāyānābhisamaya, 211.
Mahāyānasūtra, 161, 648-649.
Mahāyānasūtrālaṃkāra, 169, 180, 256.
Mahāyānāvatāra, 769.
Maheśvara (Śiva), 435, 763.
Mahinda (Mahendra), fils d'Aśoka et apôtre de Ceylan, 224, 225, 228, 230, 272, 274, 275, 278, 292-296, 326, 331-333, 338-339, 353, 356, 399, 589, 615-616, 625.
Mahiṣaka, peuplade, 327.
Mahisamaṇḍala, région, 311, 320, 324, 327, 329, 375.
Mahīśāsaka (Mahiṃsāsaka), secte,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

575-606; leur théorie sur la nature du dharma, 668.
Māhiṣmatī, ville de l'Avanti, 9, 10, 327, 356, 360, 361.
Mahiyaṅgaṇa Dāgaba, 294.
Mahodara, nāga de Ceylan, 135.
maîtres d'Abhidharma, 225-226.
Maitreya, futur Buddha, 227, 231, 366, 429, 551, 761, 768, 775-788.
Maitreyanātha, surnom du précédent, 787.
Maitreyasamiti, 779.
Maitreyasamitiṇātaka, 778.
Maitreyavyākaraṇa, 231, 777-779, 780, 783, 784.
maitrī, bienveillance et autres sentiments infinis, 48, 698-699.
Maitrībala jātaka, 367.
Maitrisimit, 779.
Majjhimabhāṇaka, école, 168, 174.
Majjhimanikāya, 52-53, 85, 88, 109, 116, 141, 157, 158, 159, 162, 164, 167, 197, 202, 250, 257, 258, 260, 265, 334, 361, 362, 456, 611, 615, 616, 666, 697, 700, 701, 702, 718, 719, 728, 738, 779.
Makuṭabandhana-Caitya, 24.
Malaipur, faubourg de Madras, 516.
Malakūṭa, 375.
Malankara, île, 516.
Mālava, 599.
Mālavikāgnimitra, 389-391, 412.
Malaya, province de Ceylan, 402.
Malé, ville indienne, 518.
Malla, population, 8, 11, 24.
Malloi (Mālava), population, 117-118.
Mālunkyāputta, 52-53.
Mānadevi Sūri, saint jaina, 522.
Mañchapurī, grotte jaina, 553.
Mandākinī, rivière, 390, 608.
maṇḍala, 762.
Maṇḍalārāma, monastère de Ceylan, 403.
Māndhātar jātaka, 759.
Maṅgalapura (Manglaor), 367.
Maṇiakkhika, 135.
manichéens, 515.
Maṇigula, satrape Śaka, 492, 509.
Mānikyāla stūpa, 342, 366.
Maṇimekhalā, sainte bouddhique, 384.
Mañjuśrīmūlakalpa, 15, 98, 102-103, 104, 105, 106, 243, 251, 263-264, 389, 430, 769.
Mañjuśrīparipṛcchā, 590.
Maṅkura (Pacoros?), ministre de Ménandre, 415.
manomayakāya, corps spirituel, 689.
Manorathapūraṇī, commentaire de l'Aṅguttara, 216, 362, 384, 402, 403, 474, 766, 777.
Mānsehrā, édit d'Aśoka, 246, 365, 627, 629, 631, 633.
Mantra, section du Veda, 2.
Mao-touen, roi des Hiong-nou, 496.
Māra, 229, 449, 761.
Marakanda (Samarqand), 497.
maraṇacitta, pensée à la mort, 80.
Mardān, bas-relief de —, 750-752.
mārga, chemin bouddhique : mārga-satya, 45-52; mārga selon les sectes, 677-686; mārga laukika et lokottara, 684-685; mārgaphala, 51-52.
Margiane (Margu), 113, 122.
Maricaṭṭi Thūpa (Mirisaveṭi Dāgaba) d'Anurādhapura, 386, 398.
Masianoi, tribu, 118.
Maskarin Gośālīputra, hérétique, 21, 58.
Maski, édit d'Aśoka, 246, 375.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Massaga, ville des Assacènes, 119.
Masulipatam, ville Andhra, 377, 583.
Masurasaṃghārāma à Gumbatai, 367.
Mātale, ville de Ceylan, 405.
Māṭharīputa, roi Andhra, 326.
Māthava le Videgha, 4.
Mathurā (Muttra), ville des Śūrasena, 5, 9, 10, 23, 226-228, 265, 278, 362-364, 393-394, 431, 433, 492, 501, 503, 506, 507, 508, 509, 580, 581, 582, 605, 640, 641, 647.
Matipur, 598, 600.
Mātṛceṭa, 655, 656.
mātṛkādhara, 164.
Matsya, contrée et peuplade, 9.
Mattābhaya, frère de Devānaṃpiya, 323.
Mātuvelaṅga, ville de Ceylan, 402.
Maudgalyāyana (Moggallāna), disc. de Śākyamuni, 766.
Maudgalyāyana, auteur d'Abhidharma, 203, 204, 205, 207, 210.
Mauès (Moa, Moga), roi Śaka, 460, 481, 490, 500-504.
Maurya, période —, 233-384.
Maurya du Pipphalivana, 11, 25.
Mauryanagara, 755.
Māyā, mère de Śāyamuni, 16, 200, 689.
Mazdai (Misdaios, Misdeus), roi indien, 513, 514.
Mecaka, maître de la Loi, 587, 771, 772, 773.
Mégasthénès, 121, 241-242, 432, 457, 458.
Méherdatès, roi des Parthes, 521.
Mékran, région, 113.
Ménandre (Menemdra, Milinda), 338, 387; ses conquêtes, 410; ses États, 413; son règne, 414-417, 419, 420, 427; ses monnaies, 460; sa conversion au bouddhisme, 461-469; son souvenir parmi les Indiens, 471; converti par Dhītika, 771.
méridarques, 465, 471.
Meru, mont, 458, 760, 762.
Messagètes, tribu scythe, 490.
Messie. Voir Maitreya.
Mettiyā, religieuse, 536.
Mevaki Miyika, satrape śaka, 506.
Mi-lö-hia-cheng-king, 769.
Milindapañha, 159, 165, 174, 214, 240, 330, 403, 414, 415, 440, 441, 465-468, 474, 484, 630, 671, 777, 779.
Minara, 469.
Minnagara, ville, 522.
miracles, les huit miracles de Śākyamuni, 56; miracle de Sāṃkāśya, 21, 139, 144, 200, 372, 444, 446, 739; miracle de Śrāvastī, 21, 352; miracles déconseillés aux disciples, 56.
Missaka (Mahintalē), mont, 292, 295, 321, 322.
missions bouddhiques, sous Śākyamuni, 18; sous Aśoka, 320-339.
Mithilā (Tirhut), ville des Videha, 4, 8.
Mithra, 545, 783-785.
Mithridate Ier, roi des Parthes, 415, 416, 420, 497-498, 543.
Mithridate II, roi des Parthes, 490, 495, 499, 501.
Mitradeva, 391.
Mitras, rois d'Ahicchatra, 394.
Mitta, général Damiḷa, 396.
Moggaliputtatissa, chef du Vinaya; sa vie, 224-225; abbé de l'Aśokārāma et upādhyāya de Mahinda, 274; sa retraite sur l'Ahogaṅga,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

275; son retour à Pāṭaliputra, 276; son rôle au concile de Pāṭaliputra, 298-299; il publie le *Kathāvatthu*, 201, 299, 615; il envoie des missionnaires dans l'Inde, 276, 320, 323-327; sa ressemblance avec Upagupta, 278, et avec Moulien, 206, 225.
Moghistān, région, 113.
Mohen-jo-Dāro, 1.
mokṣabhāgīya, générateur de délivrance, 679.
Moneyasūtte, 257.
Mora jātaka, 446.
moralisme bouddhique, 52-54.
Moriya, tribu de Ceylan, 132.
Mousikanos, roi indien, 118, 120.
Mṛgadāva de Sārnāth, 18, 347, 599.
Mṛgajā, épouse de Śākyamuni, 728.
Mṛgāramātṛprāsāda de Śrāvastī, 21.
Mudrārākṣasa, 239.
mudutā, élasticité, 659.
Mukoi (Maka), tribu iranienne, 113.
Mūlagandhakuṭī de Sārnāth, 348.
Mūlakadeva (Alakadeva), missionnaire, 321, 324.
mūlasaṃgītibhraṃśa, perte de la récitation primitive, 179.
Mūlasarvāstivādin, secte, 196, 771.
Mūlasthavira, secte, 581.
Mūlaṭīkā, 384.
Muṇḍa, population indienne, 370.
Muṇḍa, roi du Magadha, 102.
Muṇḍaśrāvaka, ordre religieux, 58.
Munigāthā, 177, 178, 257.
Musa, esclave italique, 510.
Musīla et Nārada, 67.
Muṭasiva, roi de Ceylan, 134, 135, 291.
Mygdonia, épouse de Mazdai, 514.

Naccajātaka, 749.
Nadāsirī, dévote, 563.
Nādikā, village, 24.
Nāga, dragons, 75, 346, 368-369, 399, 444, 704, 760.
Nāga, hérétique, 302-303, 308.
Nāgadāsaka, roi du Magadha, 102.
Nāgadevā, princesse, 394.
Nāganikā (Nāyanikā), reine Śātavāhana, 433, 452, 527, 528.
Nagarahāra (Jelāl-ābād), 365, 366.
Nāgarakhitā, reine de Bhārhut, 392, 443.
Nagaraṅgaṇavihāra de Ceylan, 396.
Nāgārjuna, 379, 435-436, 610, 656, 657, 774. Voir *Upadeśa*.
Nāgārjuni au Bihār, 347, 553.
Nāgārjunikoṇḍa, 377, 381, 382, 580, 581, 583, 605.
Ṇāgasena, 465-467.
Nahapāna, roi Kṣaharāta, 531, 563, 564, 566.
naiḥsargika et naiḥsargika pātayantika, classe de fautes, 60, 182.
Nairañjanā, rivière, 17.
naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, lieu de la non-conscience non-inconscience, 35, 47, 683.
Nakula, disciple du Buddha, 22, 80.
Nakulamātā, 80.
Nālandā (Bargaon), 10, 23, 353.
nāma-pada-vyañjana-kāya, groupes de mots, etc., 663.
nāmarūpa, phénomènes psycho-physiques, 40.
Nānāghāṭ, 433, 527, 528.
Nan-teou-mi, roi des Wou-souen, 496.
Nanda, roi du Magadha, 20, 107, 308, 315, 532-533; sa famille, 105-109; Mahāpadma Nanda, 315.
Nandā, sœur de Kālāśoka, 152.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nandana, parc des dieux Trāyastriṃśa, 760.
Nandanavana d'Anurādhapura, 292, 322.
Nandimitrāvadāna, 170, 198, 769, 775.
Nandīśa, 280.
Naradatta ou Nārada, neveu d'Asita, 745-747.
Nārāyaṇa, roi Kāṇva, 394-395.
Nārāyaṇa (Viṣṇu), 431 et suiv.
naśana, peine ecclésiastique, 60.
Nāsik, 563-566, 582, 583.
Naṭa et Bhaṭa, et leur vihāra, 227, 228, 230, 265, 278.
nava anupūrvavihāra, neuf recueillements successifs, 46.
Navadevakula, région de Kanauj, 598.
navāṅga des Écritures. Voir aṅga.
Néarque de Crète, 120, 457.
Nemacandra, roi, 430.
Népāl, 280-281, 345-346.
Néron, empereur, 545.
Nettipakaraṇa, 174, 357, 468.
Ngan Che-kao, 546.
Ngan Fa-k'in, 149, 546.
Ngan Hiuan, 546.
Ngan-si, Parthie, 546.
Nicakṣus, roi des Kuru, 3.
Nicanor, satrape, 124, 127.
Nicéphore, 516.
nidāna, les douze membres de la production en dépendance, 38-43; introduction aux Sūtra, 171.
Nidāna, membre de l'Écriture, 159, 160, 162, 176.
Nidānakathā, 195, 718, 731, 734.
Niddesa, 172, 174.
Nigālī Sāgar, édit d'Aśoka, 246, 260.
Niglīva, édit d'Aśoka, 246.
Nigrodha, neveu d'Aśoka, 263, 273, 277. Voir Samudra.
Nikaia (Mandrāwar), 119.
Nikāya pāli, 167-168.
Nikāyabheda de Bhavya, 574.
Nikāyasaṃgraha, 131, 153, 298, 315-316, 405, 407, 588, 589, 590.
Nikè, divinité, 460.
Nila, 374.
Niliya, amant d'Anulā, 535.
Nippur, 545.
Nirgrantha Jñātīputra, 21, 58. Voir Mahāvīra.
nirmāṇakāya, corps fictif, 690.
nirodhasamāpatti, recueillement d'arrêt, 663.
Nirupamastava, 610.
nirvāṇa. — conception ancienne : nirvāṇa sopadhiśeṣa et nirupadhiśeṣa, 43-45; nirvāṇa selon les diverses sectes, 676-677.
nirvedhabhāgīya, racines de bien conduisant à la pénétration, 680.
niśraya, peine ecclésiastique, 60; règles d'austérité monastiques, 62.
nītārtha et neyārtha, textes de sens précis ou de sens provisoire, 55.
nīvaraṇa, les cinq obstacles, 39.
niyāma, prédestination, 693-694.
nomoi, circonscriptions fiscales sous les Achéménides, 112-113.
non-moi, théorie du —. Voir anātman.
Nord-Ouest de l'Inde, archéologie, 364-369.
Nyagrodhārāma de Kapilavastu, 20.
Nysa, 116, 458.

ombre du Buddha, 445.
Omphis (Āmbhi) et Alexandre, 116, 119, 120.
Onésicrite d'Égine, 457.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ordre des religieux, 58-71.
Origène, 516.
Orissa, 375; et les grottes jaina, 553-554.
Orodès Ier, roi des Parthes, 501, 509, 510.
Orodès II, roi des Parthes, 510.
Orontopatès, satrape, 126.
Orthagnès, Suren, 511.
orthodoxie du Theravāda, 687-688.
Ossadioi, tribu, 118.
Outioi (Yuṭija), 113.
Oxyartès, satrape et père de Rhōxane, 122, 124, 125, 126.
Oxycanos, ou Porticanos, 118.

Pabhosā (Prabhosā), 393, 582, 639.
paccayadāyaka, surnom d'Aśoka, 274.
Pacorès, roi Pahlava, 521-523, 491.
Pacorus, fils d'Orodès Ier, 510.
Padmāvatī, épouse d'Aśoka, 269.
Pahlava, leur civilisation et leur philhellénisme, 543 et suiv.
Pakoros, ministre de Ménandre, 462.
Pālāṭu-Ḍherī, 582.
pāli, texte sacré, 615; langue du Tipiṭaka, ses origines, 617-618; son caractère composite, 622-628; représente un stade linguistique postérieur aux édits d'Aśoka, 627-628.
Pālkiguṇḍu, en pays Andhra, 246, 375.
Pallarārāma, 407.
Pallavabhoga, 439, 440.
Palura (Dantapura), cap. du Kaliṅga, 330, 375.
Paṃsukūlika de Ceylan, 403.
Panayamāraka, roi Damiḷa de Ceylan, 402.
Pañcāla, contrée et peuplade, 3, 9, 370.
pañcanekāyika, 157, 455.
pañcanikāya, les cinq collections (sens de l'expression), 157.
Pañcaśatasthavirāvadāna, 767.
Pañcaśikha, génie, 760.
pañcaśīla du laïc, 46, 76-77.
Pañcavargika, Ājñāta Kauṇḍinya, etc., 17, 18.
pañcavarṣa, festival, 66, 266.
Pañcaviṃśati, 161.
Pāñcika (Paṇḍaka, Pāṇḍuka), yakṣa), 368, 448, 763.
Paṇḍu, roi, 133, 756.
Paṇḍukābhaya, roi de Ceylan, 134, 374.
Paṇḍulohitaka, section du Vinaya, 183.
Paṇḍuvāsudeva, roi de Ceylan, 134, 756.
Pāṇḍya du Sud de l'Inde, 247, 248, 375.
panégyriques en sanskrit, 645-646.
Pāṇini, 2, 106, 115, 117, 118, 388, 389.
Pañjikā, 169, 180.
Pañjkora (Gaurī, Gouraios), rivière, 115.
Pantaléon, prince Euthydémide, 409.
Pāpā (Pāvā, Padaraona), 8, 10, 24, 350-351.
pārājika, classe de fautes, 60, 182.
Parakkamabāhu Ier, roi de Ceylan, 399, 786.
Paramārtha, 151, 189, 204, 208, 209, 214, 231, 300, 305, 306, 310, 313, 374.
Paramatthadīpanī, commentaire des Thera- et Therī-gāthā, 384, 766.
paranirmitavaśavartin, classe de Kāmadeva, 35, 761.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pārāyaṇa, 172, 176, 177, 178, 731, 775-776, 780, 784.
Pārijāta, arbre céleste, 760.
Parikanioi, tribu, 113.
Parikṣit, roi des Kuru, 3.
Pārileyyaka, forêt, 22, 354, 444, 445.
Parinda, tribu, 375.
Parinirvāṇacaitya, 350, 351.
Pariśiṣṭaparvan, 99, 107, 239, 242.
Parivāra, section du Vinaya, 184, 223.
Pārivāsikā, section du Vinaya, 183.
parole du Buddha, 25-26, 157.
Paropamise, 121, 459.
Pārśva, 577.
Parthie (Parthava), sous Darius, 112; sous Alexandre, 121; sous les Śaka, 497-500.
Parvataka ou Parvatakumāra, 240.
Pāryātra (Bairāṭ), 600.
paścima-dharma, 211 et suiv.
Pasianoi, tribu nomade, 497.
Patala (Pattala) et Patalène, delta de l'Indus, 118, 120, 490, 495, 499-500.
Pāṭaligrāmaka, 10, 23.
Pāṭaliputra (Palibothra, Patna), capitale du Magadha, 8, 10, 102, 189, 190, 304, 305, 306, 308, 309, 352-353, 390, 410-411; concile de —, 297-299.
Pāṭaliputrakalpa, 284.
Patan, ville du Népāl, 280.
Patañjali, 118, 243, 388, 390, 391, 411, 432.
pātayantika ou pāyantika, classe de fautes, 60, 182.
Pāṭheyya, moines — au concile de Vaiśālī, 139.
Pātika, satrape Śaka de Chukhsa, 492, 506, 542.
paṭimāghara, 504.
paṭipatti et pariyatti, controverse sur la valeur respective de la pratique et de la science, 403.
Paṭisambhidāmagga, 172, 174.
paṭisandhi, conscience à la naissance, 661.
paṭivedha et pariyatti, compréhension des vérités et science scripturaire, 216.
pātra du Buddha, 786.
patriarches, les cinq premiers, 191, 226-232; leurs successeurs, 150, 576, 587, 770-775.
Paṭṭhāna, 202.
Paulin de Nole, 516.
Pāvārikambavana de Kauśāmbī, 22, 353.
péchés, les dix, 45-46.
Pégase, 460.
Peithōn de Médie, 123, 124, 125, 126, 286.
Peithōn, fils d'Agénōr, 122, 124, 126, 127, 128, 458.
Pen-che-king, 173.
Perdiccas, diadoque, 123-125, 285, 286.
Périple de la Mer Érythrée, 330, 416, 513, 522, 528, 531, 534, 540.
persécution de Puṣyamitra, 424-431.
personnalisme dans les textes bouddhiques, 57.
peṭakin, 164, 455.
Peṭakopadesa, 174, 207, 357, 468.
Petavatthu, 172, 174, 335.
Peucolaos, vice-roi indo-grec, 422.
Peukélaōtis (Puṣkarāvatī, Charsadda), 116, 119, 366, 414, 422, 600.
Phālguna, 55.
Phèdre et Hippolyte, 270.
Phégeus ou Phégélas, 108-109, 117.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Phéréclès, gouverneur de Parthie, 287.
Philippe Arrhidée, 123.
Philippe V de Macédoine, 408.
Philippos, fils de Machatas, satrape de l'Indus Moyen, 122.
Philippos, satrape de Bactriane-Sogdiane, de Parthyène, 124, 125, 285.
Philon, l'ainiane, 124, 285.
Philostrate, 471, 472, 518-521.
Philoxènos, vice-roi indo-grec, 422.
Photius, 516.
Phraate II, roi des Parthes, 498.
Phraatès IV, roi des Parthes, 509, 510, 511.
Phraatès V (Phraatacès), roi des Parthes, 510.
Phraotès, roi de Taxila, 519.
Phrataphernès, satrape de Parthie-Hyrcanie, 121, 123.
Phriapita, 287.
Physon, fleuve indien, 516.
Piḷayamāraka, roi damiḷa de Ceylan, 402.
Pīlu-sār stūpa, 366.
Pimprama, ville, 117.
Piṇḍola-Bhāradvāja, arhat, 12, 22, 56, 266, 326, 354-355, 768.
Piṅgalavatsa (Piliṅgavatsa), 243, 244, 262.
Piprāwā, reliquaire de —, 351, 621.
pisācillika, 757.
Pitalkhorā, grottes, 559.
Pitenika, peuplade, 248, 375.
Pithuḍa (Pitoura des Maisōloi), 553.
Pi-to-tche-lo (delta de l'Indus), 599.
Piyaṅgudīpa de Ceylan, 398.
Pline l'Ancien, 108, 111, 128, 242, 330, 378, 525, 532, 534.
Plutarque de Coronée, 108, 115, 116, 128, 239, 240, 463, 472, 544.
poésies psalmodiées, 176-179.
Po-lou-cha (Varṣapura, Shāhbāzgaṛhī), 245, 365, 366, 600.
Polybe, 238, 284, 289, 290.
Poïyperchon, diadoque, 125.
Polyxènos, vice-roi indo-grec, 416.
Popilius Lenas, 418.
Porāṇācariya de Ceylan, 616.
Porāṇatthakathā, 130.
Pōros l'Ancien (Puru, Paurava), 116, 117, 120, 123, 124, 125, 126.
Pōros le Jeune, 117.
Poṣadha, section du Vinaya, 183.
Poṣadhasthāpana, section du Vinaya, 183.
Poseidon, 460.
Potana (Bodhan), ville des Aśmaka, 9.
Pou-che-jeou-king, 777.
P'ou-kouang, 205, 437.
P'ou-sa-tch'ou-t'ai-king, 146.
P'ou-yao-king, 724.
Prabandhakośa, 530.
Prabhāvatī, 604.
pradakṣiṇāpatha, 341.
Pradyota. Voir Caṇḍa Pradyota.
Prāgbodhi, mont, 346.
prajñā, sagesse, élément du Chemin, 48-51.
Prajñāpāramitā, 91-92, 550, 636.
Prajñaptiśāstra, 203-206.
Prajñaptivādin (Paṇṇattivādin), secte, 575-606, 664.
Prakaraṇapāda, 203, 204, 206.
prākrit du Nord-Ouest, 628-632.
praṇidhāna, résolution, 473.
praṇidhijñāna, savoir issu du souhait, 205.
prāpti, possession de l'acte, 663, 672.
Prasannapadā, 657.
Prasenajit (Pasenadi), roi du Kosala, 12, 21, 704.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pratideśanīya, classe de fautes, 60, 182.
pratimā, image, 703-705.
prātimokṣa, règlement, 59-60; base du Vinaya, 181-182; — des Dharmaguptaka, 595; — des Mahāsāṃghika, 182; — des Sarvāstivādin, 652.
pratirūpakadharma, Loi contrefaite, 211 et suiv.
pratisaṃharaṇīya, peine ecclésiastique, 60.
Pratiṣṭhāna (Baithana, Paithan), 10, 529, 569.
pratītyasamutpāda, production en dépendance des phénomènes, 18; son mécanisme, 38-43; formule magique, 547.
pratyantajanapada, régions-frontières du bouddhisme, 9.
Pratyaya (Prācya, Pratyantika), école bouddhique, 302.
pravāraṇā, cérémonie bouddhique, 66.
Pravāraṇā, section du Vinaya, 183.
pravāsanīya, peine ecclésiastique, 60.
pravrajyā, sortie du monde, 61.
Pravrajyā, section du Vinaya, 183.
Prayāga (Allāhābād), 10, 600.
prayogamārga, stade de l'exercice, 679.
préceptes mineurs et minimes, 137.
Prédiction à Kātyāyana, 220-221.
présentation au temple, 741.
Priam, roi de Troie, 751.
prière antique, 473-479.
Priscillianistes, secte chrétienne, 515.
Prométhée, 458.
propagande bouddhique, à l'époque Maurya, 334-337; à l'endroit des Yavana, 462 et suiv.; à l'endroit des Śaka, 546-551.
pṛthagjana et ārya, profanes et saints, 679, 694.
Pseudo-Aristéas, 467-468.
Pseudo-Dorothée, 516.
Pseudo-Lucien, 504.
Pseudo-Matthieu, 742-743.
Psyché, 460.
Ptolémée, le géographe, 113, 328, 330, 378, 463, 496, 499, 500, 524, 525, 529, 533, 583, 605.
Ptolémée, le Lagide, 123, 124, 125, 126, 127.
Ptolémée II, Philadelphe, 248, 467-468.
Ptolémée III, 288.
Ptolémée Kéraunos, 129.
pudgala avaktavya des Vātsīputrīya, 673-674.
Pudgala, section du Vinaya, 183.
Puggalapaññatti, 198.
pūjā. Voir culte.
Pūjāvaliya, 131.
Pukkusāti, roi du Gandhāra, 110-111.
Puḷahattha, roi damiḷa de Ceylan, 402.
Pulakeśin II, roi Cālukya, 646.
Pulinda, population du Vindhya, 370, 375.
Puṇḍra, population du Bengale, 370.
Puṇḍranagara, 374.
Puṇḍravardhana (Mahāstān), 9, 268, 373, 374, 375.
puṇyakriyāvastu, œuvre méritoire matérielle, 79.
Puṇyatrāta (Fou-jo-to-lo), 185.
Purāṇa, 99, 104, 105, 106, 107, 236, 237, 284, 328, 378, 388, 389, 392, 394, 411, 412, 432, 524, 525, 526, 527.
Purāṇa, opposant lors du concile de Rājagṛha, 138, 143.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Purāṇa Kāśyapa, hérétique, 21.
Pūrṇa, disciple, 23, 326, 328, 361-362, 754.
Pūrṇa, auteur d'Abhidharma, 203, 206.
Pūrṇa, patriarche, 576, 587, 771, 772, 773.
Purukutsa, héros védique, 3.
Pūrvāparāntakasūtra, 780, 784.
Pūrvaśaila (Pubbaseliya), secte, 316, 381, 576-606.
Pūrvaśaila, monastère, 380, 382, 583.
Puṣkarāvatī (Peukélaōtis, Charsadda), 116, 119, 366, 414, 422, 600.
Puṣyamitra (Gomimukhya, Gomiṣaṇḍa), roi Śuṅga, 189, 385-391, 409-410, 424-431, 462, 463.
pūtikāya, corps de pourriture, 689.
Putkasa, 24.

Qarašahr, 601.
Quinte-Curce, 107, 108, 115, 116, 117, 118, 124, 285.

Rādhagupta, ministre Maurya, 243, 261, 262, 268, 271.
rāga-dveṣa-moha, les trois passions de base, 38.
Rāhula, fils de Śākyamuni, 17, 20, 576, 587, 733-736.
Rāhulabhadra, 604.
Rājagiriya, Rājagirinivāsika, secte, 581, 583, 589, 700.
Rājagṛha (Rājgir), ancienne capitale du Magadha, 8, 10, 19-20, 100, 105, 333, 351, 586; concile de —, 136 et suiv.
Rājakārāma de Śrāvastī, 21.
Rājaprāsādacaitya de Bodh-Gayā, 443.
Rājaratnākara, 131.
Rājataraṅgiṇī, 238, 279, 280.
Rājāvaliya, 131, 402.
Rājuvula (Rājula), satrape Śaka de Mathurā, 492, 507-508.
Rakkhita, missionnaire, 320, 324.
Rāma, héros védique, 4.
Rāmagrāma, 262, 264, 346.
Rāmpurvā, édit d'Aśoka, 246.
Rānī Gumphā, grotte jaina, 554.
Rāṣṭrapālaparipṛcchā, 636.
Rāṣṭrika, population, 330, 533.
Ratanagṛha de Mathurā, 393, 443.
Ratnaguṇasamuccaya, 636.
Ratnakūṭa, 636.
Raudrākṣa, brâhmane, 367, 781.
Rāvi (Paruṣṇī, Īrāvatī, Hydraōtes), 116.
Ravikīrti, panégyriste, 646.
régions frontières du bouddhisme, 9.
Relation de la compilation du Tripiṭaka, 146, 165, 167, 170, 175, 207, 213.
religion bouddhique, 707-788.
reliquaire, du Thūpārāma Dāgaba à Anurādhapura, 294-295; du Cetiyavihāra sur le mont Missaka, 295; de Sāñcī et des environs, 333-334; de Piprāwā, 351, 621; de Sālihuṇḍām, 376-377; de Bīmarān, 481.
républiques au VIe siècle a. C., 10-11.
Revata de Soreyya, 139, 140, 143, 152, 308.
Revata du Kaśmīr, 753-754.
Ṛgveda, 2.
Ristika, population, 248.
Rohaṇa, province de Ceylan, 401, 402.
Rohaṇa, arhat, 440.
Rohitaka, 365, 367.
Rois-mages, 518.
routes indiennes, 10.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

royaumes au VIe siècle a. C., 11-13.
Ṛṣipatana de Bénarès, 347. Voir Mṛgadāva.
Ṛṣyaśṛṅga jātaka, 445.
Rudradāman, grand satrape d'Ujjayinī, 646.
Rummindeī (Lumbinī), édit d'Aśoka, 246, 260.
rūpa, matière, 30, 32, 33, 659, 662.
rūpadhātu, monde de la matière subtile, 34, 35, 680-682.
rūpajīvita, vitalité physique, 659.
rūpakāya, corps matériel, 689.
Rūpnāth, édit d'Aśoka, 246.
Rurujātaka, 450-451.
Ruvanveli Dāgaba. Voir Mahāthūpa.

Sabbadotos (Sabbadinna?), ministre de Ménandre, 415, 462.
Sabbakāmin (Sarvakāma), père du concile de Vaiśālī, 139.
sabhāgatā, genre, 663.
Sacaraucae, tribu scythe, 490.
ṣaḍāyatana, six bases de la connaissance, 40.
Ṣaḍdantajātaka, 445, 446, 451, 759.
Saddhammasaṃgaha, 615, 616.
ṣaḍdharma de la probationnaire, 62.
Saddharmapuṇḍarīka, 159, 163, 215, 477, 636, 643, 698, 782.
Saddharmaratnākara, 216.
Saddharmasmṛtyupasthāna, 636.
saddharmavipralopa, disparition de la Loi, 210-222.
Saddhātissa, roi de Ceylan, 398, 399, 400.
Ṣaḍgatikārikā, 698.
Ṣaḍpādābhidharma, 202-207.
ṣaḍvargika bhikṣu, 374.
Sāgala, schismatique, 590.
Sāgaliya, secte, 590, 603.
Sagan, roi indien, 516.
Sagartioi (Aśagarta), tribu, 113.
Sahadeva, missionnaire, 321, 324.
Sahajāti, ville des Ceḍi, 8, 144.
sāhānu sāhi, roi des rois, 539.
Sahasrām, édit d'Aśoka, 246.
Sāhi scythes, 490, 502, 539.
Sai-wang, 496.
śaikṣa, classe de fautes, 60, 182.
Śailagāthā, 177, 178.
Śailavihāra, monastère kaśmīrien, 754.
saints bouddhiques, 765-775.
Śaka et Pahlava, 489-523; et le bouddhisme, 542-543.
Saka Haumavarga (Sakai Amyrgioi), 113, 490, 494, 499.
Saka Paradraya, 495.
Saka Tigrakhauda, 490, 494.
Śakadvīpa, 490, 495.
Śākala (Siālkot), 390, 410, 415, 426, 427, 463, 465, 466, 507, 509, 600; surnommée Euthymêdia, 415.
Sakarauloi, tribu, 497.
Śakasthāna (Séistān, Sijistān), 113, 490, 494, 499, 522.
sakāya niruttiyā..., 610 et suiv.
Sāketa (Ayodhyā), 4, 8, 10, 144, 390, 410, 411.
Śakra, roi des dieux. Voir Indra.
sakṛdāgāmin, 51, 683.
Śakti Śrīmat (Hakusiri), prince Śātavāhana, 527, 529.
Śakuni, roi du Kaśmīr, 279.
Śākya, clan de Śākyamuni, 11, 13, 21, 24, 754-756.
Śākyamuni, sa date, 13-15; sa vie, 16-25. Voir légende du Buddha.
Śākyaprabha, 604.
Śākyavardha, dieu, 741.
śalākā, tickets de vote, 65.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sāḷha (Śādha), père du concile de Vaiśālī, 139, 140, 152.
Sālihuṇḍām, son mahācaitya, 376-377.
Śāliśūka, roi Maurya, 284.
samādhāna, samādhi, méditation, 46-48, 473.
Samādhirājasūtra, 637.
Samantabhadra, buddha, 762.
Samantapāsādikā, 14, 95, 97, 129, 150, 151, 155, 157, 163, 172, 174, 198, 199, 200, 215-216, 225, 231, 243, 245, 272, 273, 274, 275, 276, 296, 298, 299, 311, 314, 315, 316, 320, 337, 383, 610, 614, 615, 616, 704.
sāmānyalakṣaṇa, caractères généraux des dharma, 48.
Samāpā (Jaugaḍa), 246, 375, 532.
samāpatti, recueillement, 46.
Samataka (Sameta), mont, 533.
Samataṭa, delta du Gange, 375, 597.
Śamatha, section du Vinaya, 183.
samatiṃsavidhā dhammatā des Buddha, 732.
Sāmaveda, 2.
Samayabheda de Vasumitra. Voir Vasumitra.
Samayabheda de Vinītadeva. Voir Vinītadeva.
Śambaka (Śāma), prince Śākya, 755.
Śambakastūpa, 755.
Sambala, missionnaire, 321, 324.
saṃbhāramārga, stade de l'accumulation des mérites, 679.
Sambhūta Sāṇavāsin (Śāṇavāsa, Śāṇavāsika, Soṇavāsin, Sambhoga), père du concile de Vaiśālī, 139, 140, 152.
Śāmbī, royaume du N.-O., 755.
Sambos, roi indien, 118.
Saṃcodana, 176.
saṃdhābhāṣya, enseignement intentionnel, 55.
Saṃdhinirmocanasūtra, 161.
saṃgha bouddhique, 58-92.
saṃghabheda, schisme, 259-260, 572; de Kauśāmbī, 22, 353-354; des Mahāsāṃghika, 312-317.
Saṃghabheda, section du Vinaya, 183.
Saṃghadina, thera, 558.
Saṃghamitra, dévot, 543.
Saṃghamittā, fille d'Aśoka et missionnaire à Ceylan, 272, 274, 278, 293-296, 323, 589.
Saṃgharakṣa, 772-773.
Saṃgharakṣabuddhacarita, 14, 272, 726.
saṃghārāma, 342-343.
saṃghāṭī, manteau religieux, 63.
Saṃghavara, traducteur, 149.
saṃghāvaśeṣa, classe de fautes, 60, 182.
Saṃgītiparyāya, 203, 205, 206.
Saṃgītisūtra, 159.
Saṃhitā, védiques, 2.
saṃjñāvedayitanirodha, recueillement d'arrêt, 46.
Sāṃkāśya (Kapitha, Sankissa), 10, 21, 139, 144, 200, 372, 444, 446, 739.
Saṃkrāntivādin (Saṃkantika), secte. Voir Sautrāntika.
Saṃmatīya (Saṃmitiya), secte, 575-606. — Données saṃmatīya sur l'hérésie de Mahādeva, 307-308, le schisme Mahāsāṃghika, 315, et la filiation des sectes, 591.
Saṃmita, 575.
saṃpad, perfections des Buddha, 690.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sampadin (Samprati), roi Maurya, 237, 271, 284.
saṃpaṭicchana, réception, 661.
saṃsāra, 34-36.
saṃsāramaṇḍala, cercle des transmigrations, 84.
saṃskāra, formations, 29; activités, 40.
saṃskāralakṣaṇa, caractères des conditionnés, 29, 48, 663.
saṃskṛta et asaṃskṛta, conditionné et inconditionné, 45, 662.
saṃtāna, série mentale selon les Sautrāntika, 672-673.
Samudra, religieux qui convertit Aśoka, 262, 263, 277. Voir Nigrodha.
Samudragupta, roi Gupta, 391, 646.
saṃvaraśīla, moralité d'engagement, 46.
Saṃyuktāgama, 161, 169, 170, 171, 173, 177, 178, 221, 226, 245, 264, 685.
Saṃyuktavarga, section du Vinaya, 186.
Saṃyuttanikāya, 57, 78, 85, 171, 172, 177, 180, 210, 212, 250, 260, 265, 334, 666, 674, 685, 686, 690, 697, 702, 728; son Commentaire, 200, 212, 361, 402, 439.
San-louen-hiuan-yi, 594, 772.
Sanabarès, vassal de Pacorès, 522.
Śāṇavāsa (Śāṇavāsin), maître de la Loi et patriarche, 150, 179, 191, 224, 227-230, 232, 576, 587, 773.
Sāñcī (Kākaṇāva, Kākanādaboṭa, Boṭa-Śrīparvata); son édit d'Aśoka, 247, 259; peut-être identique au Cetiyagiri de l'Avanti, 338, 357; ses stūpa, 341-342, 357-360; centre de l'ancienne école de sculpture, 387, 441, 443 et suiv.; sous les Śātavāhana, 529; son temple nº 40, 551-552; langue des inscriptions, 452-454; 625-626.
Sandanès, feudataire des Śaka-Pahlava, 513, 528, 531. Voir Sapedana.
Sandarūk (Andrapolis), port indien, 514.
Sangala, ville du Penjab, distincte de Śākala, 117.
Sānirāja (Adinzai), 367.
Sañjaya (Sañjayin) Vairaṭīputra, maître hérétique, 19, 21, 729-730.
Saṅketahāla, bataille de —, 401.
Saṅkha, ascète, 757.
Saṅkha, ancien roi de Bénarès, 777 et suiv.
Saṅkhepa-atthakathā, 383.
Saṅkkheyya, monastère de Śākala, 466.
Ṣaṇṇagarika (Ṣaṇḍagairika, Chandāgārika, Channagirika), secte, 575-606.
sanskrit bouddhique, 645-657; sanskrit mixte ou hybride, 634-645; sanskrit mixte en épigraphie, 639-643.
santīraṇa, examen, 661.
Sapedana (Sapédanès), feudataire des Śaka-Pahlava, 513, 522. Voir Sandanès.
Sāphineyaka, association, 456, 583.
Saptaparṇaguhā, grotte et monastère de Rājagṛha, 19, 140.
Saraganos (Śātakarṇi Ier ?), 528, 531.
Sāramati, hérétique, 308.
śaraṇagamana, prise du refuge, 78.
Sarangoi (Zaraka), tribu iranienne, 112.
Saraostos. Voir Surāṣṭra.
Sāratthasaṅgaha, 216.
Saraucae, tribu scythique, 497.
Śāravatī, rivière, 9.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sārdhavihārin, compagnon, 61.
Śāriputra (Sāriputta), disc. du Buddha, 19, 201, 372, 547, 766; dans la lignée des maîtres, 576.
Śāriputra, auteur d'Abhidharma, 203, 206, 209, 210.
Śāriputrābhidharma, 208-209, 577, 587, 697.
Śāriputraparipṛcchā, 189, 310, 389, 427-429, 587-588, 593, 769, 772, 786.
Sārnāth, édit d'Aśoka, 247; lieu saint, 347-350, 605. Voir Mṛgadāva et Ṛṣipatana.
Sarpaśuṇḍikaprāgbhara, monastère de Rājagṛha, 19.
Sarpauṣadhi, monastère, 367.
Sarvada jātaka, 367.
Sarvaśarman, grammairien, 531.
Sarvāstivādin (Sabbatthavādin), secte, 575-606. Leur propagande dans le N.-O., 547-549; leurs théories sur la classification des dharma, 662; la nature du dharma et les trois temps, 666-667; le problème de la causalité, 670; la fructification de l'acte, 672; l'asaṃskṛta, 675; le Nirvāṇa, 676; le Chemin, 678 et suiv., la bouddhologie, 689-690, le bodhisattva, 693-694. Leurs listes de sectes, 602-603, et de patriarches, 771-773.
Sasa ou Sasan, légat de Gondopharès, 512, 522.
śāsanadāyāda, surnom d'Aśoka, 274.
Sāsanavaṃsa, 298, 384.
śāśvatadṛṣṭi, éternalisme, 55.
Śatadru sur la Sutlej, 365.
Śātakarṇi, origine du nom, 524.
Śātakarṇi Ier, 527-529.
Śataśāstra, 436.
Śātavāhana, dynastie du Dékhan, 379, 382, 491, 523-532, 656.
Satavastra, chef Pahlava, 522.
Satdhāra stūpa, 360.
satkāyadṛṣṭi, vues personnalistes, 675, 699.
satrapies supérieures, sous les Achéménides, 112-113; sous Darius III Codoman, 115-119; sous Alexandre, 121-123; après le partage de Perdiccas, 123-124; après le partage d'Antipatros, 124-125; après le partage d'Antigonos, 126-127; sous Séleucos, 128.
Sattagudai (Thatagu), tribu iranienne, 113.
Sattasai, 530.
Satyadṛṣṭa ou *Satyadṛśa*, 177, 178.
Satyaputra, royaume indien, 248, 375.
Satyasiddhiśāstra, 161, 163.
Satyavāk, déesse, 425.
Saundarananda, 577, 655.
Sautrāntika (Suttavāda), secte, 575-606. Leurs théories sur l'Abhidharma, 199; sur le nombre des dharma, 664; sur la nature du dharma, 668; sur la série et la fructification de l'acte, 672-673; sur le Nirvāṇa, 676-677. Voir Saṃkrāntivādin.
Sauvarṣaka, secte, 566, 575, 576.
Śavara, population du Vindhya, 370.
Śayanāsana, section du Vinaya, 183.
sculpture : ancienne école de l'Inde Centrale, 441-457; dans l'architecture rupestre, 551-570.
Scylax de Caryanda, 112, 457.
Scythes, Amyrgioi, 490; des Karpates et du Don, 495. Voir Śaka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sectes bouddhiques, 571-705; après le schisme Mahāsāṃghika, 309-310, 316; en pays Andhra, 381-382.
seize grandes contrées du VIe siècle a. C., 8-9.
Séleucos Ier Nicatōr, 125-129, 241, 286, 364, 459, 489
Séleucos II Callinicos, 287, 288, 459.
Sena, guerrier damiḷa, 396.
Sénèque, 545.
Seng-yeou, auteur du *Tch'ou-san-tsang-ki-tsi*, 190, 191, 192, 193, 593, 594, 772, 774.
sept grandes villes du Madhyadeśa, 9.
Sept rivières, 3.
Septime Sévère, 520.
Sères et Phruni d'Asie Centrale, 411.
sermon de Bénarès, 28.
Setakaṇṇika, village, 525.
Shāhbāz-garhī, édit d'Aśoka, 246, 365, 366, 600.
Shāh-Ḍhērī, 366.
Shāh-koṭ, 366.
Shāhpūr stūpa, 366.
Shāḷa (Śādha), père du concile de Vaiśālī, 139, 140, 152.
Shinkot stūpa, 464, 474.
Sibai, Sibi (Śibi), population, 9, 117.
Śibi jātaka, 366, 367, 446, 451, 759.
Sibyrtios, satrape, 121, 124, 125, 127, 242.
Siddāpura, édit d'Aśoka, 246.
Siddhārtha, nom personnel de Śākyamuni, 16.
Siddhatthika, secte, 581, 583, 589, 700.
Sidoine Apollinaire, 521.
Sieou-hing-pen-k'i-king, 724.
Sifur, 514.
Sigerdis (Sagaradvīpa), 410.
Siggava, maître du Vinaya, 224.
Sīhabāhu, ancêtre des Siṃhala, 133.
Sīhapura, ville du Lāṭa, 133.
Siharakṣita, dévot, 543.
Sīhasīvalī, 133.
Sihila, dévot, 543.
śikṣamāṇā, probationnaire, 62.
Śikṣāsamuccaya, 169, 180, 635, 637.
śīla, moralité, élément du Chemin, 45-46; chez le laïc, 76-79.
Sillaces, 510.
sīmā, paroisse, 65.
Siméon, le vieillard, 734-744, 747.
Siṃhala, dynastie de Ceylan, 132-133.
Siṃhaladvīpa. Voir Ceylan.
Siṃhapura, Salt Range, 365.
śiṃśapa, parabole du bois des —, 53.
Siṃsapāvana de Kauśāmbī, 353.
Simuka, roi Śātavāhana, 526, 527.
Siṅgalovādasuttanta, 82, 85.
Sirimā devatā, 448.
Sirīsavatthu, 133.
Śiśunāga, dynastie magadienne, 104-105.
Śiśunāga, roi du Magadha, 104-105, 356.
Śiṣyaka, maître en Tripiṭaka, 218-220, 355.
Śitāmarhi, grotte du Bihār, 553.
Śiva, 6, 280.
Siva, roi de Ceylan, 535.
Śivadatta, satrape śaka de Mathurā, 501.
Śivaghoṣa, satrape śaka de Mathurā, 501.
Sivapura (Shorkot), ville des Śibi, 9.
Śivarakṣita, dévot, 542.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

six maîtres hérétiques, 21.
sixième destinée, 697-698.
Si-yu-ki. Voir Hiuan-tsang.
Šiz, 545.
Skam-śed, au Khotan, 283.
skandha, les cinq agrégats, 30, 658.
Skandhaka, section du Vinaya, 183. — Théorie de E. Frauwallner sur le Vieux Skandhaka, 193-197.
Skarah-Ḍherī, 764.
smṛti et śruti, tradition et révélation, 1-2.
smṛtyupasthāna, application de la mémoire, 679.
Soamos, fleuve, 410.
Socotora (Dioscorides), 516, 518.
Socrate, 516.
Ṣoḍaśa satpuruṣa, seize honnêtes gens, 770.
Śoḍāsa, satrape śaka de Mathurā, 433, 492, 509, 542, 543.
ṣoḍaśākāra, seize aspects des vérités, 678-679.
Sodrai (Śūdra), tribu, 118.
Sogdiane (Suguda), 112, 119, 122, 124, 128, 368.
soin des malades, 67.
soixante-quinze dharma des Sarvāstivādin, 662 et suiv.
Somadevī, épouse de Vaṭṭagāmaṇi, 401, 402, 405.
Soṇa et Uttara, missionnaires, 321, 324, 328.
Soṇadaṇḍasutta, 720.
Soṇaka, chef du Vinaya, 224.
Śonakāyana, roi d'Ahicchatra, 393.
Sonārī stūpa, 333, 360.
Song Yun, 344, 518.
sopāna, escalier, 341.
Sopāra, édit d'Aśoka, 246.
Sōpeithès ou Sōphytès (Saubhūti), 117.
Sophagasénos. Voir Subhāgasena.
sortie du monde et ordination, 61-63.
Śpalagadamès, légat śaka de Vononès, 504, 505.
Śpalahorès, légat śaka, 504.
Śpalirisès, roi śaka, 504, 505, 506.
sparśa, contact, 41.
śraddhā, foi, 74-76.
śrāmaṇera, novice, 61.
Śrāmaṇeravarṣāgraprcchā, 603.
Śrāvastī (Sāheṭh-Māheṭh), 4, 8, 10, 21, 352, 581, 599, 729.
Śrī Pulumāvī, roi Śātavāhana, 529.
Śrī Śātakarṇi, roi Śātavāhana, 443, 527.
Śrīnagarī, ville du Kaśmīr, 279.
Śrīparvata, 379.
Śroṇa Koṭikarṇa, disciple du Buddha, 22, 176, 356.
Śroṇāparāntaka (Sunāparanta), population, 23, 328.
Śroṇaviṃśatikoṭi (Soṇakoḷivisa), disciple du Buddha, 362.
srotaāpanna, 51, 87, 682.
Śrughna, ville, 371, 600.
śruta, science, 81.
stambha, montant de balustrade, 341.
stance, forme d'apostolat, 548.
Stasandros de Cypre, satrape, 124, 125, 286.
Stasanōr de Soloi, satrape, 124, 126, 286.
Sthāneśvara, 600.
Sthavira, Sthaviravāda (Theravādin), secte, 575-606. — Leur liste des sectes, 585; leur liste des dharma, 658-662. — Combattus par les Mahāsāṃghika, 89, 152, 302, 304, 306, 309, 313, 314, 315, 316, 319.
Sthavira et *Sthavirī-gāthā*, 176-178, 766.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sthaviranikāya, 152.
Sthūlakoṣṭhaka, en Uḍḍiyāna, 426, 427.
Sthūṇopasthūṇaka, village, 9.
Strabon, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 128, 242, 287, 288, 410-411, 418-419, 420, 497, 499, 539, 545.
Straton Ier, roi indo-grec, 416-418.
Straton II, roi indo-grec, 418.
stūpa, les dix premiers, 25; stūpa de type ancien, 340-341, 344 et suiv.; stūpa du Nord-Ouest, 365-366.
Subhadra, dernier converti, 24.
Subhadra (ou Upānanda), religieux, 137, 140.
Subhadrāṅgī, épouse de Bindusāra, 243.
Subhāgasena (Sophagasénos), 238, 284, 285, 290, 407.
succession des maîtres, 222-232.
sūci, traverse de balustrade, 341.
Sudāma (ou Nyagrodha), grotte de Barābar, 552.
Sudarśana, maître de la Loi, 771, 772, 773.
Sudās, héros védique, 3.
Sudatta ou Sugātra. Voir Vītaśoka.
Śuddhodana, père de Śākyamuni, 16, 20, 745-747.
Sudhana, héros du *Gaṇḍavyūha*, 777.
Sudharmā, salle des dieux, 760.
Sudinna, exégète, 174.
Sudrakai (Kṣudraka), tribu, 117-118.
Suhastin, maître jaina, 284.
Suhṛllekha, 379, 656, 698.
Sukhāvatīvyūha, 476, 636, 782.
Śuklavidarśanā, 437.
sūkṣmacitta, pensée subtile, 673.
Śuktimatī, ville des Ceḍi, 8.
Sum-pa, auteur du *Dpag-sam-ljon-bzaṅ*, 379.
Sumagadhā, 23.
Sumana, père du concile de Vaiśālī, 140.
Sumana (Susīma), fils aîné de Bindusāra et frère d'Aśoka, 243, 272, 273.
Sumana, fils d'Aggibrahmā et de Saṃghamittā, petit-fils d'Aśoka, 273; missionnaire à Ceylan, 293, 321, 322, 324, 399.
Sumanā, belle-sœur d'Aśoka, 273.
Sumaṅgalavilāsinī, 97, 155, 157 163, 168, 172, 174, 198, 199, 200, 215, 525, 615, 733.
Sumitta, 133.
Sundarī, 22.
Śuṅga, dynastie, 385-394; signalée à Bhārhut, 443.
Sunihīta, mont, 426.
śūnyatā-ānimitta-apraṇihita, trois recueillements, 47.
Suprabuddha, 21.
Śūrasena (Sourasenoi), tribu, 9, 432.
Surāṣṭra (Saroastos), région, 241, 362, 410, 416, 495, 502, 503, 597.
Surata, arhat, 218-220, 355.
Sūratissa, roi de Ceylan, 395, 396.
Śūrpāraka (Sopāra), 10, 246, 328, 330, 361, 362, 502, 513, 528, 568, 569, 582, 754.
Sūrya, dieu du soleil, 448, 763.
Suśarman, roi Kāṇva, 394, 395, 526, 527.
Suse, 545.
Susīma (Sumana), fils aîné de Bindusāra et frère d'Aśoka, 243, 244, 262, 272.
Śuṣkaletra, au Kaśmīr, 279, 369.
Sutasoma jātaka, 757, 759.
Sutlej (Śutudrī, Zaradros, Hesydrus), 116.
Sūtra, 158 et suiv.; leur canonicité,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

179-181 — Sūtra concernant les conciles, 145-146; prêchés en missions, 320-324, 334-335.
sūtradhara (suttantika), 164.
Sūtrapiṭaka (Suttapiṭaka), 165-181.
Sūtravibhaṅga, section du Vinaya, 182.
Suttanipāta, 172, 173, 174, 257, 327, 380, 685, 686, 702, 731; son Commentaire, 372.
Suttasaṅgaha, 174, 468.
Suvarṇabhāsottamasūtra, 637.
Suvarṇabhūmi, 321, 324, 328, 330.
Suvarṇagiri, 247.
Suvarṣaka, arhat, 587.
Svayambhunātha, 281.
Swāt (Suvastu, Soastos, Souastos), rivière, 115.
Śyāma jātaka, 366, 445, 759.
symbolisme de l'ancienne sculpture, 446-447.
Synodicon Orientale, 517.

Ta-hia, Bactriane, 497.
Ta-pei-king, 146. Voir *Mahākaruṇāpuṇḍarīka*.
Ta-pi-k'ieou-san-ts'ien-wei-yi, 593.
Ta-t'ang-nei-tien-lou, 15.
Ta-tche-tou-louen. Voir Upadeśa.
tabula iliaca, 751.
Tacite, 521, 545.
tadārammaṇa, identification, 662.
Tagara (Ter) et son caitya, 552.
T'ai-tseu-jouei-yin-pen-k'i-king, 724.
Takka, ville, 365.
Takṣaśilā (Taxila : Bhiṛ Mound, Sirkap, Sirsuk), 9, 10, 110, 116, 120, 244, 262, 269-271, 277, 365, 367, 409, 414, 417, 419, 421, 422, 423, 432, 460, 470, 471, 485, 501, 505, 506, 508, 509, 512, 519, 520, 522, 523, 540-542.
Tamasāvana, vihāra, 206, 365, 598.
Tāmralipti (Tāmalittī, Tamluk), 293, 323, 375.
Tāmraparṇī. Voir Ceylan.
Tāmraparṇīya ou Tāmraśāṭīya, religieux de Ceylan, 329, 330, 592, 605.
T'an-wou-tö-liu-pou-tsa-kie-mo, 595.
Tanasīva, 402, 405.
Tao-che, 595.
Tao-siuan, 15.
Tāpasiya d'Ujjayinī, 456, 583-584.
Tapouria, district iranien, 289, 420.
Taprobane, 132, 518. Voir Ceylan.
Taraccha, tribu de Ceylan, 132.
Tāranātha, 238, 244, 280, 284, 379, 389, 430, 469, 585, 591, 592, 603, 771.
tarjanīya, peine ecclésiastique, 60.
Tarmita (Termez), 412.
Taš kurgān, 601.
Tattvasaṃgraha, 169.
Tattvasamuccayaśāstra, 543.
Taxila. Voir Takṣaśilā.
Taxilès, 116, 124, 125.
Tchan-tchou (Ghāzīpur?), 600.
Tche-p'an, 774.
Tchong-hiu-mo-ho-ti-king, 724.
Tchong-king, 14.
Tchong-pen-k'i-king, 212, 724.
Tchou-wei-mo-kie-king, 777.
Tch'ou-fen-chouo-king, 729.
Tch'ou-san-tsang-ki-tsi, 593, 594, 772, 774.
Tch'ou-yao-king, 269, 608, 782.
Tekicchakāri, religieux, 243.
Téléas, légat d'Euthydème, 289.
Tertia, 514.
Tevaṇī, prince de Kauśāmbī, 393.
Thaïdora, fils de Datia, 543.
Thagouroi, peuplade d'Asie Centrale, 496.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Thamanaioi de Drangiane, 112.
thaumaturgie, condamnée, 56.
Théodoros (Theüdora), méridarque, 465, 475.
Thera et *Therīgāthā*, 162, 172; 174, 766, 780; son Commentaire, 766.
Thermopyles, bataille des —, sous Antiochos III, 408.
ṭhitasa aññathattam, durée-modification, 659.
Thomas, saint, 491, 513-518, 546.
Thūlathana, roi de Ceylan, 400.
Thūpārāma Dāgaba, 294, 589.
Thūpavaṃsa, 130, 399.
Tigranocerte, 522.
tiraścakathika, versé en folklore, 164.
Tiridate, roi des Parthes, 287, 288, 459.
Tiridate d'Arménie, 545.
Tissa et Sumitta, arhat, 274.
Tissa (Tissa-kumāra, Vītaśoka, Sudatta, Sugātra, Mahendra), frère utérin d'Aśoka, 243, 244, 269, 272, 273, 274, 275, 277, 278.
Tissa, frère de Duṭṭhagāmaṇi, 397.
Tissa, le brâhmane, 401-403.
Tissa du Kupikkala et de l'Abhayagirivihāra, 402, 405, 406.
Tissa de l'Hambugallakavihāra, 405, 406.
Tissa du Dakkhiṇārāma, 590.
Tissa, roi de Ceylan, 535.
Tissa Metteya, 380, 776.
Tissamahārāma, monastère de Rohaṇa (Ceylan), 402.
Tissarakkhā. Voir Tiṣyarakṣitā.
Tissārāma. Voir Mahāvihāra.
Tissavāpi, lac d'Anurādhapura, 398.
Tiṣyarakṣitā (Tissarakkhā), épouse d'Aśoka, 266, 267, 269, 270, 276, 278, 346.
Titthārāma d'Anurādhapura, 401, 405.
Tlépolémos, satrape, 125, 126.
Todeyaputta, 87.
Tokharoi, 497.
Topographia christiana, 517.
toraṇa, portail, 341.
Tosali (Dhauli), 247, 326, 330, 375, 532.
Traité sur le Nirvāṇa des hérétiques, 436.
Trapuṣa et Bhallika, 72, 87.
Traxiané, 420.
Trāyastriṃśa, dieux, 21, 35, 200, 372, 444, 446, 448, 739, 759, 760.
Tredaṇḍika, ordre religieux, 58.
trente-quatre pensées de Śākyamuni, 685.
trepiṭaka, versé dans le Tripiṭaka, 165.
trésor de Maitreya, 366.
triade mazdéenne, 545.
tricīvara, triple habit religieux, 63.
Trimūrti, trinité, 435.
Triparadisos, partage de —, 124.
Tripiṭaka, 163-210; son ancienneté, 164-165; contenu et disposition, 165-167; catuṣpiṭaka mahāyāniste, 167; pañcapiṭaka des Mahāsāṃghika, 313.
triple science du Buddha, 17-18.
Tripuri, ville des Ceḍi, 8.
Trogue-Pompée, 411, 497.
tṛṣṇā, désir; diverses sortes, 38, 54; dans la chaîne causale, 41.
Tsa-pao-tsang-king, 272, 466, 782.
Tsa-p'i-yu-king, 14, 272.
Ts'eu-ngen-tchouan, 384.
Ts'ien-han-chou, 496, 497.
Turamaya (Ptolémée II Philadelphe), 248.
Tuṣita, dieux, 35, 429, 447, 761.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tyāga, générosité, vertu des laïcs, 79-81.

Ucchaṅgajātaka, 749.
ucchedadṛṣṭi, vue d'anéantissement, 55.
Udabhāṇḍa (Ohind, Uṇḍ), 120, 753.
Udāka, roi Śuṅga, 392, 393.
udāna, membre de l'Écriture, 158, 160, 162.
Udāna, pāli et sanskrit, 156, 172, 173, 174, 177, 178, 252, 699.
Udānavarga, 172, 178, 227, 630, 637.
Udayagiri, en Orissa, 374, 532, 553.
Udayana (Udena), roi des Vatsa, 11-12, 22, 355, 372, 704.
Udāyin (Udayabhadra), roi du Magadha, 102.
Uḍḍiyāna, 111, 365, 366, 369, 416, 426, 427, 582, 594, 595, 596, 753, 755.
Udraka Rāmaputra, maître de Śākyamuni, 17, 718.
Udumā, ville, 608.
Ugga, maître de maison, 81.
Ujjayinī (Ujjeni, Ozène, Ujjain), capitale de l'Avanti, 9, 10, 225, 235, 247, 272, 273, 321, 338, 339, 356, 357, 490, 495, 502, 503, 527, 531, 584, 624-625.
Ukhasirivadhamāna (Ghaṇṭaśālā), 583.
Ūmadevī, 763.
upādāna, membre de la chaîne causale, 41.
upadeśa, membre de l'Écriture, 160, 162, 176.
Upadeśa (*Mahāprajñāpāramitopadeśa, Ta-tche-tou-louen*), 142, 146, 161, 163, 167, 170, 173, 204, 205, 207, 213, 231, 232, 257, 258, 263, 269, 272, 435, 436, 698, 705, 729, 776, 780.
upādhyāya, précepteur, 61.
Upagupta, maître de la Loi et patriarche, 149, 150, 190, 191, 192, 193, 196, 226-232, 265, 266, 278, 303, 576, 587, 594, 773.
Upaka, l'Ājīvika, 719.
Upāli, disciple, 20, 137, 142, 188, 192, 223-224, 604, 783.
Upāliparipṛcchā, section du Vinaya, 185, 187, 191.
Upaniṣad, 7.
upāsaka et upāsikā, adeptes laïcs, 59, 71-92, 247.
upasampadā, ordination, 61.
Upāsikāvihāra d'Anurādhapura, 293, 323.
Upatissapasine, 257.
Upatiṣya et Kolita, 19.
Upavartana, faubourg de Kuśinagara, 24.
upavāsa, jeûne, 77.
uposatha (poṣadha, poṣatha), jeûne et cérémonie de confession, 65-66.
uppāda, production, 659.
Uragapura, en pays Coḷa, 384.
ūrṇā du Buddha, 739.
Urumuṇḍa, mont, 265, 278.
Uruvilvā (Uruvelā), 17, 18, 19.
Uṣavadāta, beau-fils de Nahapāna, 564.
Uśīragiri, 9.
uṣṇīṣa du Buddha, 739
uṣṇīṣa, main-courante, 341.
Utayipabhāhi, association, 584.
utkṣepaṇīya, peine ecclésiastique, 60.
Utpalavarṇā, religieuse, 22, 372, 729, 739.
Uttara, personnage du concile de Vaiśālī, 139.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Uttara, novice de Ceylan, 399.
Uttarāpatha, Inde du Nord, 109-129, 247.
Uttaraśaila, secte, 586.
uttarasaṅga, vêtement de dessus, 63.
Uttarasena, roi d'Uḍḍiyāna, 753, 755.
Uttarīya, secte, 585.
Uttiya, roi de Ceylan, 291, 296-297.
Uttiya, missionnaire à Ceylan, 321, 324.

Vāchi, princesse de Bhārhut, 392.
Vaḍathikā, grotte, 553.
Vaḍḍha, le Licchavi, 78.
Vādhapāla, roitelet de Bhārhut, 392, 393, 443.
Vaḍukha, prince du Kaliṅga, 553.
Vahiyakā, grotte, 553.
Vaibhāravana, monastère de Rājagṛha, 19.
Vaihidarī, princesse, 393.
Vaipulya, membre de l'Écriture, 160, 162, 176.
Vaiśālī (Vesālī, Besarh), ville des Licchavi, 5, 8, 21, 24, 136, 138-140, 143, 146, 149-153, 180, 184, 186, 187, 194, 314, 315, 318, 352, 599.
Vaiśravaṇa, dieu, 282, 608-609, 759-760, 763.
Vājiriya, secte, 316, 589.
Vajracchedikā, 215, 547, 636.
Vajrapāṇi, yakṣa et bodhisattva, 75, 368, 753, 762, 763.
Vajrasattva, buddha, 762.
vajropamasamādhi, concentration semblable au diamant, 683.
Vakradeva (Vakadepasiri), roi du Kaliṅga, 532, 553.
Valabhī, en Surāṣṭra, 599.
Vālikārāma de Vaiśālī, 140.
Valūraka Lena de Kārli, 566.
Vaṃgapāla, roi d'Ahicchatra, 393.
Vaṃsatthappakāsinī, 130.
Vanavāsa ou Vanavāsi (Vaijayantī), en Kanara, 320, 324, 326, 327, 328, 329, 362, 439, 440, 569.
Vaṅga. Voir Aṅga.
Varamaregra vihāra, 582.
Vārāṇasī (Bénarès), 4, 8, 10, 12, 13, 18, 100, 347-348, 367, 581, 582, 599.
Vararuci, grammairien, 106.
Vardanès, roi des Parthes, 521.
Vardanès, fils de Vologèse, 522.
Varṣā, section du Vinaya, 183.
Varṣakāra, ministre d'Ajātaśatru, 23, 101.
Varṣapura. Voir Shāhbāz-garhī.
varṣopanāyikā, entrée en retraite, 64.
Vasabha, roi de Ceylan, 704.
Vāsabhagāmika, personnage du concile de Vaiśālī, 140.
Vāsiṣṭhīputra Pulomā, roi Śātavāhana, 382, 563, 566, 569.
Vāsu, dévote, 565.
Vasubandhu, 468, 577, 768, 774.
Vasudeva, roi Kāṇva, 394, 395, 431, 526.
Vāsula, panégyriste, 646.
Vasumitra, roi Śuṅga, 390, 391, 412.
Vasumitra, auteur d'Abhidharma, 203, 204, 206, 207, 667.
Vasumitra, auteur du *Samayabheda*, 301-303, 309-310, 315, 574, 576, 581, 585-586, 609, 658.
Vatsa, contrée et population, 9, 11-12, 22, 353, 354.
Vatsa, religieux, 771.
Vatsabhaṭṭi, panégyriste, 646.
Vatsagotra, disciple de Śākyamuni, 56.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Vātsīputra, fondateur de secte, 308, 575, 576, 587.
Vātsīputrīya (Vajjiputtaka), secte, 138, 314, 407, 575-606. — Théories sur le pudgala indicible, 673-674; sur l'avipraṇāśa, 674-675; sur le Nirvāṇa, 677.
Vaṭṭagāmaṇi, roi de Ceylan, 385, 400-407, 710-711.
Vattaniya, monastère, 439, 440, 441, 466.
Vaṭuka, roi de Ceylan, 535.
vayo, vent, 659.
Veda et *Vedāṅga*, 2 et suiv.
Vedalla, membre de l'Écriture, 158.
Veḍḍa, population de Ceylan, 132.
vedikā, balustrade, 341.
Vediśrī, prince Śātavāhana, 527, 529.
Ventidius Bassus, 510.
Veṇuvana, monastère de Rājagṛha, 19.
Veṇuyaṣṭikā (Ambalaṭṭhikā), 23.
Verañjā (Vairantī), 10, 23.
Vetullavāda, doctrine mahāyāniste, 202, 590.
Vetulya, secte, 589.
Veyyākaraṇa, membre de l'Écriture, 158.
Vibhajyavādin (Vibhajjavādin), secte, 298, 575, 591, 592, 603, 665.
Vibhaṅga, livre d'Abhidhamma, 199, 202, 209; son Commentaire, 402.
Vibhāṣā (*Mahāvibhāṣā*, etc.), 160, 161, 162, 173, 179, 180, 189, 205, 207, 212-213, 218-220, 231, 232, 300, 303-305, 315, 332, 389, 424-425, 607, 608, 609, 656, 671, 685, 697, 777, 781.
Vibhāṣā sur le Vinaya, 191-192.
Vicāraśreṇī, 99.
Vicitrakarṇikāvadāna, 654, 758.
Vidarbha, royaume, 370, 389-390.
Videha, royaume, 4, 370.
Vidiśā (Vedisa, Besnagar), 10, 272, 321, 338, 389, 391, 392, 422, 423, 432, 433.
Vie du Buddha, voir Śākyamuni et légende du Buddha.
vihāra, 64, 342, 556.
Vijaya, voir Jaya et Vijaya.
Vijaya, roi de Ceylan, 134.
Vijayamitra, dévot, 464, 465, 474.
Vijayeśvara, 280.
Vijitapura, forteresse singhalaise, 397.
vijñāna, connaissance, 40, 659, 660, 662.
Vijñānakāya, 203, 205, 206, 671.
vijñānānantyāyatana, lieu d'infinité d'espace, 34, 35, 47.
vijñapti, information, 662.
Vikramāditya, 502, 527.
Vilaśāna (Bhilsad), 371.
Vilivāyakura (Hippokoura), ville, 524.
Vimalakīrtinirdeśa, 610, 783.
Vimalākṣa, 147, 185, 186.
Vimalaprabhā, 614.
Vimānavatthu, 172, 173, 174, 335.
Vimuttimagga, 159.
Vinaya et Vinayapiṭaka, 181-197.
Vinaya des Dharmaguptaka, 144, 147, 161, 166, 170, 176, 177, 179, 186, 188, 195, 198, 612, 703, 723.
Vinaya des Mahāsāṃghika, 57, 145, 147, 159, 162, 165, 177, 179, 186-187, 189-190, 198, 199, 232, 251, 703, 723.
Vinaya des Mahīśāsaka, 144, 147, 161, 166, 170, 177, 187, 188, 195, 198, 212, 612, 723, 779.
Vinaya des Mūlasarvāstivādin, 15, 57, 136, 144, 148, 149, 150, 161,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

166, 170, 173, 177, 179, 180, 187, 188, 192, 195, 196, 198, 213, 226, 231, 260, 331, 361, 363, 469, 608, 612, 704, 717, 718, 722, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 741, 758, 767, 772, 778.

Vinaya pāli, 136, 142, 143, 144, 145, 147, 156, 157, 159, 164, 172, 177, 184, 188, 195, 198, 211, 223, 224, 260, 265, 325, 362, 374, 525, 610, 615, 723, 728, 734.

Vinaya des Sarvāstivādin, 136, 144, 146, 147, 177, 179, 185-186, 195, 196, 205, 608, 612, 703, 723, 728.

Vinaya dit « primitif » : Vinaya d'Upāli ou de Mahākāśyapa, 188-189; Vinaya des Mahāsāṃghika, 189-190; Vinaya des Vātsīputrīya, 190-191.

Vinaya de Mathurā et Vinaya du Kaśmīr, 191-192.

Vinaya d'Upagupta et de ses disciples, 192-193.

Vinayaikottara, section du Vinaya, 186.

Vinayamātṛkā des Haimavata, 148, 162, 165, 166, 170, 175, 188, 198, 212, 612.

Vinayapāmokkha, chefs du Vinaya, 223-225.

Vinayasamukkase, 256.

Vinayottaragrantha, section du Vinaya, 187.

Vindhya (Viñjhāṭavī), mont, 293, 370, 440, 624, 625.

Vinītadeva, auteur d'un *Samayabhedha,* 574, 576, 602-603, 606, 658.

viññānakicca, activités de la connaissance, 661-662.

viññatti, information, 659.

vipākakāya, corps de rétribution, 689.

vipākaphala, fruit de rétribution, 36.

Vīracaritra, 529.

Vīrasena, prince Maurya, 284.

Vīrasena, général Śuṅga, 390.

Virāṭa (Bairāṭ), 9, 246, 600.

Virūḍhaka (Viḍūḍabha), roi du Kosala, 12-13, 21, 755.

Virūḍhaka, roi céleste, 608, 609, 759, 760.

Virūpākṣa, roi céleste, 608, 609, 759, 760.

Visadeva, roitelet de Bhārhut, 392.

Viśākhā, courtisane de Śrāvastī, 21.

Viśākhā, épouse du roi Śaṅkha, 778.

viṣaya, objets des sens, 32, 662.

Viṣṇu, 6, 431-438.

viṣṇuisme et bouddhisme, 431-438.

Visuddhajanavilāsinī, 767.

Visuddhimagga, 159, 165, 168, 207, 440, 615, 777, 786.

Viśvantara jātaka, 365, 366, 445, 446, 758.

Viśoka, 599.

Vitaṇḍavādin, hérétiques singhalais, 201.

Vītaśoka (en pāli, Tissa), frère utérin d'Aśoka, 243, 244, 261, 267-269, 272, 277, 278.

Vitrastrāta, au Kaśmīr, 279, 369.

Viyakamitra, dévot, 416, 464, 465, 474.

Vohārikatissa, roi de Ceylan, 590, 704.

voie moyenne dans le bouddhisme, 54-57.

Vologèse Ier, roi des Parthes, 521-522.

Vononès, Suren parthe, 504, 505, 506.

Vononès Ier, roi des Parthes, 510, 511.

Vononès II, roi des Parthes, 521.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

votthapana, détermination, 661.
voyages du Buddha, 135, 361, 362, 363, 368, 752.
Vrātya, 5.
Vṛji, population du Bihār septentrional, 5, 8, 11, 100.
Vṛṣasena, prince Maurya, 238, 284.
Vyāghrī jātaka, 759.
Vyākaraṇa (*veyyākaraṇa*), membre de l'Écriture, 158, 159, 160, 162.
vyākaraṇa, prédiction, 716.

Wang Hien-ts'e, 440.

Xandramès (= Dhana Nanda Augrasainya), roi du Magadha, 107.
Xanthippos, diacre, 514.
Xathroi (Kṣatri), population, 118.
Xénophon, 109.
Xerxès, Achéménide, 113-114.

Yādava, tribu védique, 5.
Yajñasena, roi du Vidarbha, 389-390.
Yajñaśrī Śātakarṇi, roi Śātavāhana, 563, 566, 569.
Yājñavalkya, penseur aupaniṣadha, 4.
Yājñavalkya, fondateur de secte, 576, 586.
Yajurveda, 2.
yakṣa et yakṣī (yakkha et yakkhiṇī), 22, 75, 133, 262, 268, 269, 368, 426, 427, 429, 450, 760, 762, 763.
Yamaka, livre d'Abhidhamma, 198.
Yamelutekulā, brâhmanes, 610.
Yaśāmātā, reine de Mathurā, 393, 394.
Yaśas, disciple de Śākyamuni, 18.
Yaśas (Yasa, Yaśoda), personnage du concile de Vaiśālī, 138, 139, 140, 152.
Yaśas, ministre d'Aśoka et abbé du Kukkuṭārāma, 262, 265, 268, 269, 271, 277; passe au Khotan, 282-283.
Yaśodharā, épouse de Śākyamuni, 728, 733-736.
Yaśodharman, roi, 646.
yaṣṭi, hampe, 341.
Yavana (Yona) et Yavanaloka, Grecs ou Gréco-iraniens, 109, 116, 248, 321, 324, 328, 330, 338, 386, 390, 391, 412, 561, 566. Voir dynasties des Indo-Grecs.
Yavana, Śaka, Pahlava et Turuṣka, dans les prédictions, 220-222.
Yerraguḍi, édit d'Aśoka, 246, 375.
Yi-tch'ou-p'ou-sa-pen-k'i-king, 724.
Yi-tsing, 150, 187, 595, 596, 601-602, 606, 705.
yoga, 7.
Yogācārabhūmi, 167, 170, 307, 772.
Yogasamasanasūtra, 772.
Yonaka Dhammarakkhita, missionnaire, 320, 324.
Yuddhapati, région, 350.
Yue-tche, 490, 495-497, 522-523.
Yugapurāṇa, 284, 411, 539.
Yun-nan, 547.

Zariaspa, ville de Bactriane, 289.
Zeus, 460.
Zoilos, roi indo-grec, 417.
Zopyrion, général d'Alexandre, 495.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ABRÉVIATIONS

AAI : — B. Rowland, *The Art and Architecture of India*, 2e éd., Harmondsworth, 1956.

AB : — Ars Buddhica.

ABAW : — Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse.

ABORI : — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute at Poona.

Act. Or. : — Acta Orientalia, publ. de l'Académie des Sciences de Hongrie.

AI : — Ancient India (Bulletin of the Archaeological Survey of India). Calcutta.

AIBCR : — Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus.

AIBM : — Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Mémoires.

AJA : — American Journal of Archaeology.

Allan, CCAI : — Catalogue of the Coins of Ancient India. London, 1936.

Amarāvatī : — C. Sivaramamurti, *Amarāvatī Sculptures in the Madras Government Museum* (Bulletin of the Madras Government Museum), Madras, 1942.

Anal. Boll. : — Analecta Bollandiana. Bruxelles.

An. Bibl. Ind. Arch. : — Annual Bibliography of Indian Archaeology. Kern Institute. Leiden.

Arrien, *Anab.* : — Arrien, *Anabase d'Alexandre*, éd. A. G. Roos, Leipzig (Teubner), 1907-1928.

Arrien, *Ind.* : — Arrien, *L'Inde*, éd. P. Chantraine, Paris (Les Belles Lettres), 1927.

AR ArchSurv. : — Annual Report of the Archaeological Survey of India.

Art. As. : — Artibus Asiae. Ascona.

ASAWL : — Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

ASI : — G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1914.

BAFAO : — Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient.

Bareau : — A. Bareau, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955.

Barua : — B. Barua et K. G. Sinha, *Bārhut Inscriptions*, Calcutta, 1926.

Beal, *Romantic Legend* : — S. Beal, *The Romantic Legend of Śākya Buddha*, London, 1875.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BEFEO : — Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.

Bhārhut : — A. CUNNINGHAM, *The Stūpa of Barhut*, London, 1879.

BLOCH : — J. BLOCH, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris (Les Belles Lettres), 1950.

BMFA : — Bulletin Museum of Fine Arts. Boston.

BMMA : — Bulletin Metropolitan Museum of Art. New-York.

Bodh-Gayā : — A. COOMARASWAMY, *La sculpture de Bodh-Gayā* (Ars Asiatica, N° XVIII), Paris, 1935.

BSOAS : — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.

Buddhistic Studies : — *Buddhistic Studies*, ed. by B. C. Law, Calcutta, 1931.

Bu-ston : — Bu-ston, *History of Buddhism*, tr. E. OBERMILLER, 2 vol. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, N° 18, 19), Heidelberg, 1931-1932.

CHAVANNES, *Contes* : — É. CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vol., Paris, 1910-1934.

CHI : — *Cambridge History of India*, ed. by E. J. RAPSON, I, Cambridge, 1922.

CORDIER : — P. CORDIER, *Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, IIIe partie, Paris, 1915.

DEMIÉVILLE, *Sectes* : — P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, MCB, I, 1931-32, p. 15-64.

Dpv. : — Dīpavaṃsa, ed. and transl. by H. OLDENBERG, London, 1879.

EC : — Epigraphia Carnatica. Bangalore.

EI : Epigraphia Indica. Calcutta.

ERE : — Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J. HASTINGS, 12 vol., Edinburgh, 1908-1921.

Études Asiatiques : — Études Asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient, 2 vol., Paris, 1925.

EW : — East and West. Quarterly Review published by the Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Roma.

EZ : — Epigraphia Zeylanica. Oxford.

FGrH : — F. JACOBY, *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923 et suiv.

FHRI : — Fontes Historiae Religionum Indicarum, coll. B. BRELOER et F. BOEMER, Bonnae, 1939.

FLEET : — J. F. FLEET, *Inscriptions of the Early Gupta Kings* (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. III), Calcutta, 1888.

GGA : — Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GIIK : — A. K. COOMARASWAMY, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig, 1927.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Gilgit Man. : — Gilgit Manuscripts ed. by N. DUTT and others, 3 vol., Srinagar, 1939-1950.

HCIP : — *The History and Culture of the Indian People*, ed. by R. C. MAJUMDAR : I. *The Vedic Age*, 2e éd., London, 1952; II. *The Age of Imperial Unity*, 2e éd., Bombay, 1953; III. *The Classical Age*, Bombay, 1954.

Hérodote : — Hérodote, *Histoires*, éd. et tr. par Ph.-E. LEGRAND, Paris (Les Belles Lettres), 1932 et suiv.

HIEA : — J. FERGUSSON, *History of Indian and Eastern Architecture*, 2 vol., London, 1910.

HJAS : — Harvard Journal of Asiatic Studies.

HLS : — L. RENOU, *Histoire de la langue sanskrite*, Paris, 1956.

Hôbôgirin : — Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises (Rédacteur en chef : P. DEMIÉVILLE), Paris, 1929 et suiv.

IABH : — P. BROWN, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu), 3e éd., Bombay, 1956.

IC : — Indian Culture. Calcutta.

IHQ : — Indian Historical Quarterly. Calcutta.

Ind. Ant. : — Indian Antiquary. Calcutta.

Inde Classique : — L. RENOU, J. FILLIOZAT et autres, *L'Inde Classique*, 2 vol., Paris, 1947-1953.

ISS : — Indian and Iranian Studies presented to G. A. GRIERSON (= BSOS, VIII, 2-3).

JA : — Journal Asiatique. Paris.

JAOS : — Journal of the American Oriental Society. Baltimore.

JASB : — Journal of Proceedings of the Asiatic Society of Bengal.

JBBAS : — Journal of the Bombay Branch of the Asiatic Society.

JBBRAS : — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JBHU : — Journal of the Benares Hindu University.

JBRS (anciennement JBORS) : — Journal of the Bihar Research Society. Patna.

JCBRAS : — Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society.

JDLC : — Journal of the Department of Letters. Calcutta University.

JIH : — Journal of Indian History. Trivandrum.

JISOA : — Journal of the Indian Society of Oriental Art.

JORM : — Journal of Oriental Research. Madras.

JPTS : — Journal of the Pāli Text Society. London.

JRAS : — Journal of the Royal Asiatic Society. London.

Justin : — Justin, *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*, éd. et tr. É. CHAMBRY, Paris, s. d.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

KERN, *Manual* : — H. KERN, *Manual of Indian Buddhism* (Grundriss d. IA Phil.), Strassburg, 1896.

KONOW : — S. KONOW, *Kharoṣṭhī Inscriptions* (Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. II, Part 1), Calcutta, 1929.

Kośa : — Abhidharmakośa de Vasubandhu, tr. et ann. par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, 6 vol., Paris, 1923-1931.

LALOU : — M. LALOU, *Répertoire du Tanǰur*, Paris, 1933.

LIN, AM : — LIN LI-KOUANG, *L'Aide Mémoire de la Vraie Loi*, Paris, 1949.

LÜDERS : — H. LÜDERS, *A List of Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to about A.D. 400* (Epigraphia Indica, X).

MAJUMDAR : — N. G. MAJUMDAR, *Inscriptions*, dans J. MARSHALL et A. FOUCHER, *The Monuments of Sāñchī*, Calcutta, 1940, vol. I, p. 263 et suiv.

MASUDA : — J. MASUDA, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, Asia Major II, 1925, p. 1-78.

Mathurā : — J. Ph. VOGEL, *La sculpture de Mathurā* (Ars Asiatica, N° XV), Paris, 1930.

Mbv : — Mahābodhivaṃsa ed. by S. A. STRONG, London, 1891.

MCB : — Mélanges chinois et bouddhiques. Bruxelles.

Mél. Linossier : — *Études d'Orientalisme publiées à la mémoire de* R. LINOSSIER, 2 vol., Paris, 1932.

Mhb : — Mahābhārata (éd. de Bombay).

Mhv : — Mahāvaṃsa, ed. by W. GEIGER, London, 1908.

MIRASHI : — V. V. MIRASHI, *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era* (Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. IV), Ootacamund, 1955.

Mmk : Mañjuśrīmūlakalpa, ch. du Rājavyākaraṇa, éd. par R. SANKRTYAYANA, dans P. JAYASWAL, *An Imperial History of India*, Lahore, 1934.

MPS : Mahāparinirvāṇasūtra, Text in Sanskrit..., herausg. von E. WALDSCHMIDT, Berlin, 1950.

MṬ : — Mahāvaṃsaṭīkā ed. by G. P. MALALASEKERA, London, 1935-36.

MÜLLER, FHG : C. et Th. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1841-1870.

Nāgārjunikoṇḍa : — A. H. LONGHURST, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunikoṇḍa* (Memoirs of the Arch. Surv. of India, N° 54), Delhi, 1938.

NAWG : — Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.

NGGW : — Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

NIA : — New Indian Antiquary.

NKGWG : — Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

OAZ : — Ostasiatische Zeitschrift.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

OC : Transactions (Verhandlungen, Actes) of International Congresses of Orientalists.

OLZ : — Orientalistische Literaturzeitung.

P. : — *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kāli Age,* ed. by F. E. Pargiter, Oxford, 1913.

PBA : — Proceedings of the British Academy.

Périple : — Périple de la Mer Érythrée, éd. par J. Frisk, Göteborg, 1927.

PG : —Migne, Patrologie grecque.

PHAI : — H. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India,* 5e éd., Calcutta, 1950.

PL : — Migne, Patrologie latine.

Pline : — Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* éd. C. Mayhoff, Leipzig (Teubner), 1892-1909.

Plutarque, *Vie d'Al.*: — Plutarque, *Vie d'Alexandre,* éd. Lindskog-Ziegler, Leipzig (Teubner), 1914 sq.

PO : — The Poona Orientalist.

Polybe : — Polybe, *Hstoires,* éd. Büttner-Wobst, Leipzig (Teubner), 1882-1904.

Ptolémée : — *La Géographie de Ptolémée. L'Inde,* éd. L. Renou, Paris, 1925.

PTS : — Pāli Text Society.

Quinte-Curce : — Quinte-Curce, *Histoires,* 2 vol., éd. et tr. H. Bardon, Paris (Les Belles Lettres), 1947-1948.

RAA : — Revue des Arts Asiatiques. Paris.

Rājat. : — Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī,* tr. by A. M. Stein, 2 vol., Westminster, 1900.

Raychaudhuri : — H. Raychaudhuri, *Political History of Ancient India,* 5e éd., Calcutta, 1950.

RH : — Revue historique.

RHR : — Revue de l'Histoire des Religions.

RO : — Rocznik Orjentalistyczny. Kraków-Lwów.

Rockhill, *Life* : — W. W. Rockhill, *The Life of the Buddha,* London, 1884.

RUB : — Revue de l'Université de Bruxelles.

Sāñcī : — J. Marshall et A. Foucher, *The Monuments of Sāñchī,* 3 vol., Delhi, 1940.

SBAW : — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse.

SBE : — Sacred Books of the East, 50 vol., ed. by F. Max Müller, Oxford, 1879-1900.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Siddhi : — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang, tr. et ann. par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, 2 vol., Paris, 1928.

Sp : — Samantapāsādikā, ed. by J. TAKAKUSU and M. NAGAI, 7 vol., London, 1924-47.

Strabon : — Strabon, *Géographie*, éd. A. MEINEKE, Leipzig (Teubner), 1852.

T : — Taishô Issaikyô, éd. J. TAKAKUSU et K. WATANABE, 55 vol., Tôkyô, 1924-1929.

Tacite : — Tacite, *Annales*, éd. et tr. H. GOELZER, Paris (Les Belles Lettres), 1921 et suiv.

Tāranātha : — Tāranātha, Geschichte des Buddhismus, tr. A. SCHIEFNER, St. Petersburg, 1869.

Taxila : — J. MARSHALL, *Taxila*, 3 vol., Cambridge, 1951.

TOCS : — Transactions of the Oriental Ceramic Society.

TP : — T'oung Pao. Leiden.

VBA : — Visva-Bharati Annals. Santiniketan.

WALLESER, *Sekten* : — M. WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927.

Watters : — T. WATTERS, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 2 vol., London, 1904-1905.

WINTERNITZ, *Literature* : — M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, II. Buddhist Lit. and Jaina Lit., Calcutta, 1933.

WZKM : — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vienne.

YP : — Yugapurāṇa ed. by D. R. MANKAD, Vallabhvidyanagar, 1951.

ZDMG : — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Berlin.

Sauf indication contraire, les textes pāli sont cités d'après les éditions de la Pāli Text Society de Londres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES PLANCHES, DESSINS ET CARTES

Planche I. — Mathurā. Buddha. Style Gupta.
Planche II. — Sāñcī. Porte Orientale. Visite d'Aśoka à l'arbre de la Bodhi.
Planche III. — Ceylan. Anurādhapura. Thūpārāma Dāgaba.
Planche IV. — Ceylan. Mahintalē. Ambasthala Dāgaba.
Planche V. — Sārnāth. Parc aux gazelles. Dhamekh stūpa.
Planche VI. — Sārnāth. Chapiteau aux lions.
Planche VII. — Sāñcī. Grand stūpa. Vue prise de l'est.
Planche VIII. — Sāñcī. Grand stūpa. Vue du sud-est.
Planche IX. — Ceylan. Anurādhapura. Mirisaveṭiya Dāgaba.
Planche X. — Ceylan. Anurādhapura. Ruvanveli Dāgaba.
Planche XI. — Ceylan. Anurādhapura. Abhayagiri Dāgaba.
Planche XII. — Balustrade du stūpa de Bhārhut.
Planche XIII. — Bodh-Gayā. Palissade sculptée. Poteaux 4 à 7.
Planche XIV. — Sāñcī. Grand stūpa. Porte septentrionale.
Planche XV. — Amarāvatī. Conception et nativité du Buddha.
Planche XVI. — Amarāvatī. Le Grand Départ.
Planche XVII. — Bhārhut. Yakṣa.
Planche XVIII. — Sāñcī. Grand stūpa. Yakṣiṇī de la porte orientale.
Planche XIX. — Bhārhut. Rurujātaka.
Planche XX. — Sāñcī. Grand stūpa. Ṣaḍḍantajātaka.
Planche XXI. — Sāñcī. Grand stūpa. Porte orientale. Le Grand Départ.
Planche XXII. — Amarāvatī. Śibijātaka.
Planche XXIII. — Monnaie de Ménandre.
Planche XXIV. — Bhājā. Caitya n° 12.
Planche XXV. — Ajaṇṭā. Intérieur du vihāra n° 12.
Planche XXVI. — Bedsā. Intérieur du Caitya.
Planche XXVII. — Nāsik. Façade du caitya n° 18.
Planche XXVIII. — Nāsik. Vihāra n° 3 de Gautamīputra.
Planche XXIX. — Kārli. Façade du Caitya.
Planche XXX. — Kārli. Intérieur du Caitya.

*

Figure, p. 341. — Sāñcī. Stūpa I.
Figure, p. 557. — Bhājā. Caitya n° 12.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Figure, p. 558. — Bhājā. Vihāra.
Figure, p. 562. — Grottes de Bedsā.
Figure, p. 564. — Nāsik. Vihāra n° 8.
Figure, p. 565. — Nāsik. Vihāra n° 15.
Figure, p. 567. — Caitya de Kārli. Section et plan.

*

Carte 1. — Bassin du Gange.
Carte 2. — Inde ancienne.
Carte 3. — Iran et Inde.
Carte 4. — Kapiśa et Gandhāra.
Carte 5. — Plan d'Anurādhapura (Ceylan).

PROVENANCE DES PLANCHES ET DES FIGURES

Archaeological Service of Ceylan : pl. XI.
Archaeological Survey of Hyderābād : pl. XXV.
Auboyer : pl. V, XIV.
Burgess : fig. p. 557, 562, 564, 565.
Cousens : fig. p. 558.
Demoulin : pl. VII.
Fergusson : fig. p. 567.
Foucher : pl. XV, XXVII.
General Direction of Archaeology of India : pl. VIII.
Goloubew (Musée Guimet) : pl. II, XVIII, XX, XXI, XXVII.
India Office : pl. XVII, XXIV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX.
Indian Museum, Calcutta : pl. XIX.
Johnston et Hoffmann : pl. XIII.
Musée Guimet : pl. VI, XII, XVI, XXIII.
Platé, Ceylan : pl. III, IV, IX, X.
Royal Academy of Arts, Londres : pl. I, XVII.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION V

CHAPITRE PREMIER

L'INDE AU TEMPS DU BUDDHA

I. — DONNÉES HISTORIQUES ET GÉOGRAPHIQUES . . 1

Les antécédents védiques, 1. — Les seize Grandes contrées du VIe siècle, 8. — Les routes, 10. — Les États républicains, 10. — Les quatre royaumes, 11.

II. — DATE ET VIE DU BUDDHA ŚĀKYAMUNI 13

La date du Buddha, 13. — La vie de Śākyamuni, 16.

III. — L'ANCIENNE DOCTRINE BOUDDHIQUE 25

La Loi et le Buddha, 25. — Le sermon de Bénarès, 28. — La vérité sur la douleur, 29. — La vérité sur l'origine de la douleur, 36. La vérité sur le Nirvāṇa, 43. — La vérité du Chemin, 45. — Le moralisme bouddhique, 52. — Voie moyenne et enseignement intentionnel, 54.

IV. — LA COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE 58

1. — L'ordre des religieux 58

La quadruple communauté, 58. — Les devoirs du moine, 59. — Actes disciplinaires, 60. — Sortie du monde et ordination, 61. — Équipement et vie des moines, 63. — L'idéal du moine, 66. — Absence de magistère, 68.

2. — La confrérie des laïcs 71

Importance des laïcs, 71. — Institution de la confrérie, 72. — L'idéal et les vertus du laïc, 73. — L'instruction des laïcs, 82. — Droits respectifs des religieux et des laïcs, 86.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE II

L'ÉPOQUE MAGADHIENNE

Traits généraux de la période, 93.

I. — FAITS HISTORIQUES 95

1. — Le Magadha, de 546 à 324 a. C. 95

Dynasties magadhiennes, 95. — Les Haryaṅka, 99. — Les Śiśunāga, 104. — Les neuf Nanda, 105.

2. — L'Uttarāpatha 109

Pukkusāti, roi du Gandhāra, 110. — L'Inde du Nord-Ouest sous les Achéménides, 111. — États indiens sous Darius III Codoman, 115. — Alexandre le Grand dans l'Inde, 119. — L'Inde sous les Diadoques, 123.

3. — Ceylan de 486 à 250 a. C. 129

Chroniques singhalaises, 129. — Anciennes populations, 131. — Les cinq premiers rois de Ceylan, 134. — Visites du Buddha à Ceylan, 135.

II. — LÉGENDES ET TRADITIONS BOUDDHIQUES . . . 136

1. — Les conciles de Rājagṛha et de Vaiśālī . . . 136

Dates, 136. — Récit des événements, 136. — Critique de la tradition conciliaire, 140. — Conclusions, 153.

2. — La formation du Canon des Écritures 154

1° — Les sept classements des Écritures . . . 155

Témoignage de Buddhaghosa, 155. — La saveur unique, 156. — Dharma et Vinaya, 156. — Paroles initiales, etc., 157. — Les neuf Membres, 157. — Les douze Membres, 159. — Relations entre les Aṅga et le Tripiṭaka, 161. — Les 84.000 Dharmaskandha, 162.

2° — Le Tripiṭaka 163

a. Généralités : Ancienneté relative du Tripiṭaka, 164. — Contenu et disposition du Tripiṭaka, 165.

b. Le Sūtrapiṭaka : Les quatre premiers Nikāya pāli, 167. — Les quatre Āgama, 168. — Classement des Āgama, 170. — Comparaison entre Nikāya et Āgama, 170. — Khuddakanikāya pāli, 171. — Kṣudraka sanskrits, 174. — Les poésies psalmodiées, 176. — La canonicité des Sūtra, 179.

c. Le Vinayapiṭaka : Bases du Vinaya, 181. — Structure du Vinaya, 182. — Analyse des six Vinaya, 184. — Traditions anciennes

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sur les Vinaya, 188. — Hypothèses sur la formation des Vinaya, 193.

d. L'Abhidharmapiṭaka : Traditions sur la compilation de l'Abhidharmapiṭaka, 198. — Écoles sans Abhidharma, 199. — Analyse des Abhidharma conservés, 199. — Conclusions, 209.

3. — La disparition de la Bonne Loi 210

1° — Dates de la disparition 211

An 500, 211. — An 1.000, 212. — An 1.500, 214. — An 2.000, 214. An 2.500, 214. — An 3.000, 215. — An 5.000 et 10.000, 215. — An 11.500 ou 12.000, 217.

2° — Circonstances de la disparition 217

4. — La succession des Maîtres 222

Les chefs du Vinaya, 223. — Les Maîtres de l'Abhidharma, 225. Les Maîtres de la Loi, 226.

CHAPITRE III

LA PÉRIODE MAURYA

Traits généraux de la période, 233.

I. — FAITS HISTORIQUES. 236

1. — L'Empire Maurya 236

1° — La succession des rois 236

2° — Candragupta 238

Origine, 238. — Jeunesse, 239. — Conquête du trône, 239. — Conquête des Indes, 240. — Guerre avec Séleucos Ier, 241. — Ambassades étrangères, 241. — Mort de Candragupta, 242.

3° — Bindusāra 243

4° — Aśoka 244

a. Les Édits : Publication des édits, 245. — Étendue de l'empire, 247. Dates marquantes du règne, 247. — Le Dharma d'Aśoka, 249. — Les inscriptions bouddhiques d'Aśoka, 256.

b. L'Aśokāvadāna : Don de la terre et naissance d'Aśoka, 261. — Avadāna du roi Aśoka, 265. — Avadāna du frère cadet d'Aśoka, 267. — Avadāna de Kuṇāla, 269. — Avadāna de la moitié d'Āmalaka, 271. — Avadāna de la récompense donnée par Aśoka, 271.

c. La chronique singhalaise sur Aśoka, 272.

d. Comparaison entre les Édits et les sources bouddhiques, 277.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

e. Aśoka et le Kaśmīr, 279.
f. Aśoka et le Népal, 280.
g. Aśoka et le Khotan, 281.

5° — Les derniers Maurya 283

2. — Le royaume grec de Bactriane 285

La Bactriane de 325 à 250 a. C., 285. — Diodotos Ier, roi de Bactriane, 286. — Diodotos II, 288.

3. — Ceylan de 250 à 200 a. C. 291

Devānaṃpiyatissa, 291. — Uttiya, 296.

II. — LÉGENDES ET TRADITIONS BOUDDHIQUES . . . 297

1. — Le troisième concile bouddhique à Pāṭaliputra . . 297

Exposé de la tradition, 297. — Critique de la tradition, 299.

2. — L'hérésie de Mahādeva 300

1° — L'énoncé des cinq thèses 300

2° — Mahādeva, l'auteur des cinq thèses . . . 301

1. Les explications de Vasumitra, 301. — 2. La relation de la Vibhāṣā, 303. — 3. Les auteurs mahāyānistes inspirés par la Vibhāṣā, 305. — 4. La tradition Saṃmatīya, 307. — 5. Renseignements fournis à Bhavya par ses maîtres, 308.

3° — Continuation de l'hérésie sous Mahādeva II . . 309

4° — Les Mahādeva des sources pāli 311

5° — Les incertitudes de la tradition 312

3. — Le schisme Mahāsāṃghika 312

Schisme en l'an 1 p. N., 313. — Schisme en l'an 100 p. N., 314. — Schisme en l'an 137 p. N., 315. — Schisme en l'an 100 ou 116 p. N., 315. — Schisme en l'an 160 p. N., 315. — Schisme en l'an 236 p. N., 315.

4. — Conclusions 317

III. — L'EXTENSION DU BOUDDHISME DANS L'INDE . . 319

1. — La chronique singhalaise 320

Les données de la chronique, 320. — Critique de la tradition : 1. L'initiative de Moggaliputtatissa, 323. — 2. Les terres de mission, 327. — 3. Les missionnaires, 330. — 4. Les thèmes de la prédication missionnaire, 334. — 5. Le nombre des vocations et des conversions, 337. — 6. Mahinda en Avanti, 338. — 7. Conclusions, 339.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2. — L'Archéologie 340

Stūpa, caitya et vihāra, 340. — La prospection archéologique, 343 : 1. Les contrées du Gange Moyen, 345. — 2. Kauśāmbī, 353. — 3. L'Avanti et la côte occidentale, 356. — 4. Mathurā, 362. — 5. Le Nord-Ouest de l'Inde, 364. — 6. L'Inde Centrale ou Madhyadeśa brâhmanique, 370. — 7. La côte orientale et l'Andhradeśa, 373.

CHAPITRE IV

LA PÉRIODE DES ŚUṄGA ET DES YAVANA

Traits généraux de la période, 385.

I. — FAITS HISTORIQUES 388

1. — Les Śuṅga et les Kāṇva 388

Succession des princes, 388. — Puṣyamitra, 388. — Successeurs de Puṣyamitra, 391. — Feudataires des Śuṅga, 392. — Les Kāṇva, 394.

2. — Ceylan de 200 à 20 a. C. 395

Succession des rois, 395. — La période des Cinq rois, 396. — Le Cola Elāra, 396. — Duṭṭhagāmaṇi Abhaya, 397. — La période des Dix rois, dont Vaṭṭagāmaṇi, 400.

3. — Bactriens et Indo-Grecs 407

1. Le royaume grec de Bactriane, 407 : Fin du règne d'Euthydème, 408. — Démétrios, 408.

2. Le royaume grec oriental, 413 : 1. Apollodotos Ier, 413. — 2. Ménandre, 414. — 3. Straton Ier et ses successeurs, 417.

3. Le royaume grec occidental, 418 : 1. Eucratidès, 418. — 2. Héliocklès, 420. — 3. Lysias, 422. — 4. Antialcidas, 422. — 5. Archébios, 423.

II. — LE BOUDDHISME SOUS LES ŚUṄGA 424

1. — La persécution de Puṣyamitra 424

2. — Le danger viṣṇuite 431

3. — Grands vihāra de l'époque Śuṅga 438

4. — L'ancienne école de sculpture de l'Inde Centrale . . 441

Centres principaux, 441. — Les anciennes sculptures, 443. — Les inscriptions, 452. — Les donateurs de Bhārhut et de Sāñcī, 454.

III. — HELLÉNISME ET BOUDDHISME À L'ÉPOQUE ŚUṄGA . 457

1. — Influence du bouddhisme sur les Grecs . . . 457

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Fidélité des Grecs à leurs dieux ancestraux, 457. — La conversion de Ménandre, 461.

2. — Influence grecque sur le bouddhisme 469

Influence plus matérielle que religieuse, 469. — La prière antique, 473. — L'image du Buddha, 479. — La communication des légendes, 486.

CHAPITRE V

PÉRIODE DES ŚAKA-PAHLAVA

Traits généraux de la période, 489.

I. — FAITS HISTORIQUES 493

1. — Les Śaka-Pahlava 493

Le monde scythe, 493. — Yue-tche et Śaka en Asie Centrale, 495. — Invasion de la Parthie par les Śaka, 497. — Conquête de l'Inde par les Śaka et Pahlava, 500. — Mauès, 500. — Successeurs de Mauès, 504. — Vonones, 505. — Śpalirisès, 506. — Azès Ier, 506. — Azilisès et Azès II, 508. — Gondopharès, 509. — Gondopharès et saint Thomas, 513. — Le roi de Taxila et Apollonios de Tyane, 518. — Pacorès, 521.

2. — Les premiers Śātavāhana 523

Śātavāhana Andhrajātīya, 523. — Les trois premiers Śātavāhana, 526. — Éclipse temporaire de la puissance Śātavāhana, 529.

3. — Les Cedi du Kaliṅga 532

4. — Ceylan de 20 a. C. à 75 p. C. 534

Succession des rois, 534. — Mahācūlī Mahātissa, 535. — Coranāga Mahānāga, 535. — Anulā, 535. — Kuṭakaṇṇatissa, 535. — Bhātikābhaya, 535. — Mahādāṭhika Mahānāga, 536.

II. — LES ŚAKA-PAHLAVA ET LE BOUDDHISME . . . 537

Caractéristiques des Śaka, 537. — Atrocités des Śaka, 539. — Hellénisation des Śaka, 540. — Les Śaka et le bouddhisme, 542. — Les Pahlava, 543. — Nouvelles formes d'apostolat, 546.

III. — LES DÉBUTS DE L'ARCHITECTURE RUPESTRE . . 551

Grottes ājīvika du Bihār, 552. — Grottes jaina de l'Orissa, 553. — Établissements bouddhiques rupestres, 554. — Bhājā, 557. — Kondāne, 559. — Pitalkhorā, 559. — Premières grottes d'Ajaṇṭā, 559. — Junnar, 560. — Bedsā, 561. — Nāsik, 563. — Kārli, 566. Kānheri, 568.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CHAPITRE VI

LES SECTES BOUDDHIQUES

I. — ORIGINE ET RÉPARTITION DES SECTES 571

Origine et nature de la secte, 571. — Répartition géographique des sectes, 578. — La filiation des sectes, 584 :

1° — Listes à deux subdivisions, 585 : 1. Liste des Sthavira, 585; 2. Liste de Vasumitra, 585; 3. Liste de la Śāriputra-paripṛcchā, 587; 4. Liste pāli, 588; 5. Liste de la Mañjuśrīparipṛcchā, 590; 6. Liste I de Bhavya, 590; 7. Liste des Saṃmatīya, 591.

2° — Listes à trois subdivisions, 592 : 1. Liste Mahāsāṃghika, 592; 2. Liste II de Bhavya, 593.

3° — Listes à cinq subdivisions, 593 : 1. Les cinq Écoles, 593; 2. Liste de Seng-yeou, 594.

4° — Listes à quatre subdivisions, 595 : 1. Disparition des Dharmaguptaka, 595; 2. Le recensement quadrifide de Hiuan-tsang, 596; 3. Le recensement quadrifide de Yi-tsing, 601; 4. La liste Sarvāstivādin de Vinītadeva, 602; 5. La liste des deux Pṛcchā, 603.

5° — Traditions apocryphes, 603.

6° — Conclusions, 604.

II. — L'ŒUVRE DES SECTES 606

1° — La formation des langues bouddhiques . . . 607

a. Traditions relatives à l'emploi des langues, 607 : La langue du Buddha, 607. — Adoption des parlers locaux par les bouddhistes, 610. — Conceptions theravādin sur la langue du Tripiṭaka, 614.

b. Les langues bouddhiques, 617 : Traces de textes bouddhiques en māgadhī, 618. — Le pāli, 622. — Le prākrit du Nord-Ouest, 628. — Les langues bouddhiques à la fin de l'ère ancienne, 632. — Le sanskrit mixte, 634; Le sanskrit bouddhique, 645 : 1. Les vieux Mahāyānasūtra, 648; 2. Le canon sanskrit, 649; 3. La littérature extracanonique en sanskrit, 653.

2° — Les progrès en Abhidharma 657

Classification des Dharma, 658. — Nature du Dharma, 665. — Nature de la causalité, 669. — L'Anātman et la Série, 671. — Asaṃskṛta et Nirvāṇa, 675. — Mārga, 677 : Stade de l'accumulation des mérites, 679; Stade de l'exercice, 679; Stade de la vision, 680; Stade de la méditation, 682; Stade de l'Aśaikṣa, 683.

3° — Concessions aux aspirations des laïcs . . . 686

Influence du milieu laïc, 686. — Bouddhologie Sarvāstivādin et Mahāsāṃghika, 689. — Nature et carrière du bodhisattva, 693.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— La sixième destinée, 697. — Valeur du don et légitimité du culte, 698.

CHAPITRE VII

LA RELIGION BOUDDHIQUE

I. — LES ÉTAPES PARCOURUES PAR LA BONNE LOI . . 707

L'action de Śākyamuni, 707. — La période Magadhienne, 709. — Aśoka, 710. — La conversion de Ceylan, 710. — La conversion du continent, 711.

II. — LE BUDDHA DIVINISÉ 713

Le Dieu, supérieur aux dieux, 713. — Les états successifs de la légende du Buddha, 718 : 1. Fragments de biographie incorporés dans les Sūtra, 718; 2. Fragments de biographie incorporés dans les Vinaya, 722; 3. Vies autonomes, mais incomplètes, 723; 4. Vies complètes du Buddha, 725; 5. Les compilations singhalaises, 731.

Causes du développement de la légende, 733 : 1. La justification du détail, 733; 2. Influence des lieux saints, 736; 3. Incidence de l'imagerie religieuse, 737; 4. Emprunts à des sources étrangères, 739; 5. Les lointains voyages du Buddha, 752; 6. La lignée des Śākya, 754.

Le Bodhisattva des vies antérieures, 756.

III. — FORMES SECONDAIRES DE LA RELIGION . . . 759

Les dieux du triple monde, 759. — Les dieux dans la piété populaire, 761. — Les saints bouddhiques, 765.

Le Messie Maitreya, 775 : 1. Ajita et Maitreya, disciples de Bāvari, 775; 2. Maitreya recevant la prédiction, 777; 3. Ajita, futur cakravartin, et Maitreya, futur Buddha, 779; 4. Maitreya qualifié d'Ajita, 782.

ADDENDA 789

I. — Nouveaux édits d'Aśoka et bilingue de Kadanhār 789

II. — Additions à la bibliographie 798

INDEX 799

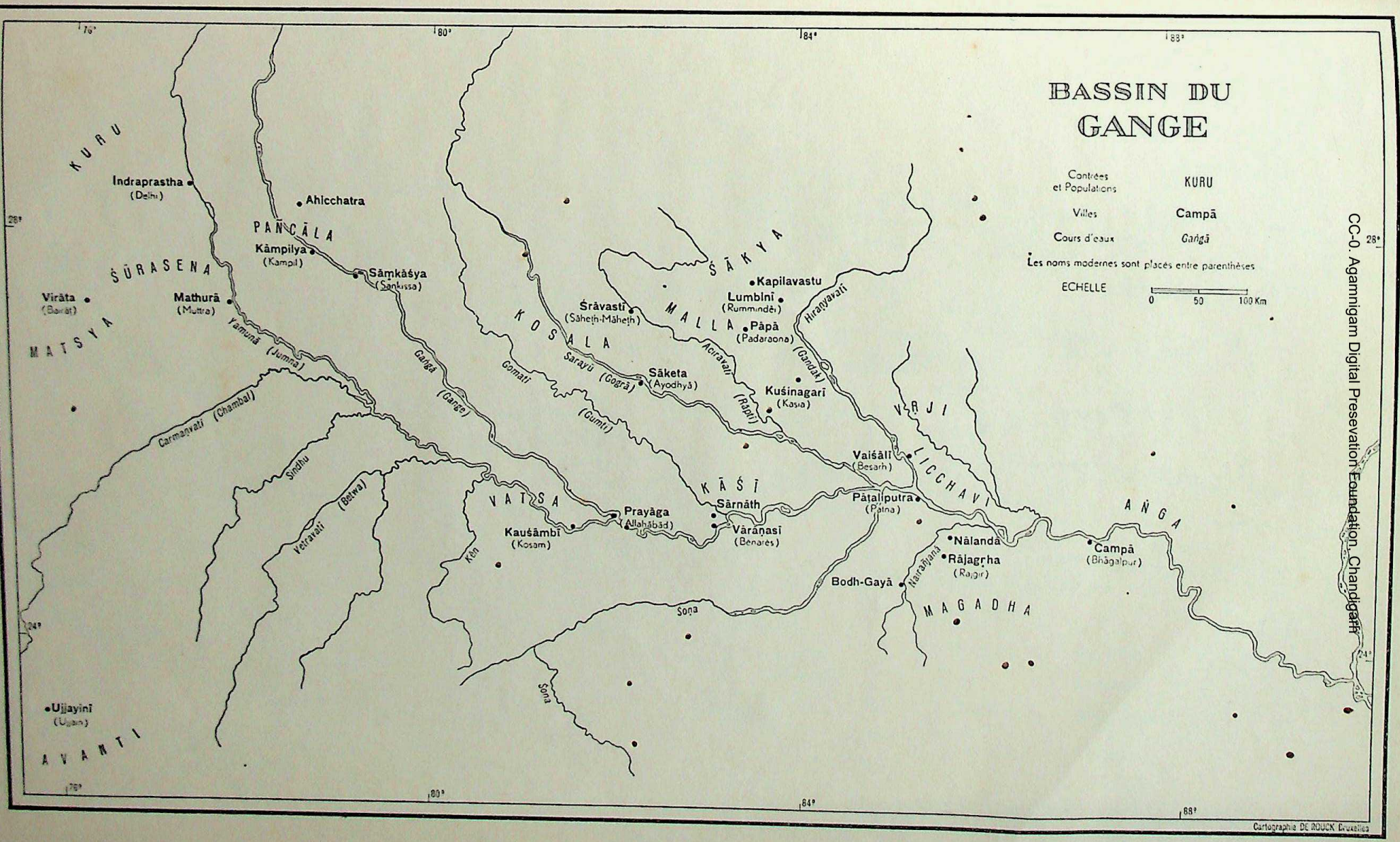
LISTE DES ABRÉVIATIONS 847

TABLE DES PLANCHES, DESSINS ET CARTES 853

PROVENANCE DES PLANCHES ET DES FIGURES . . . 854

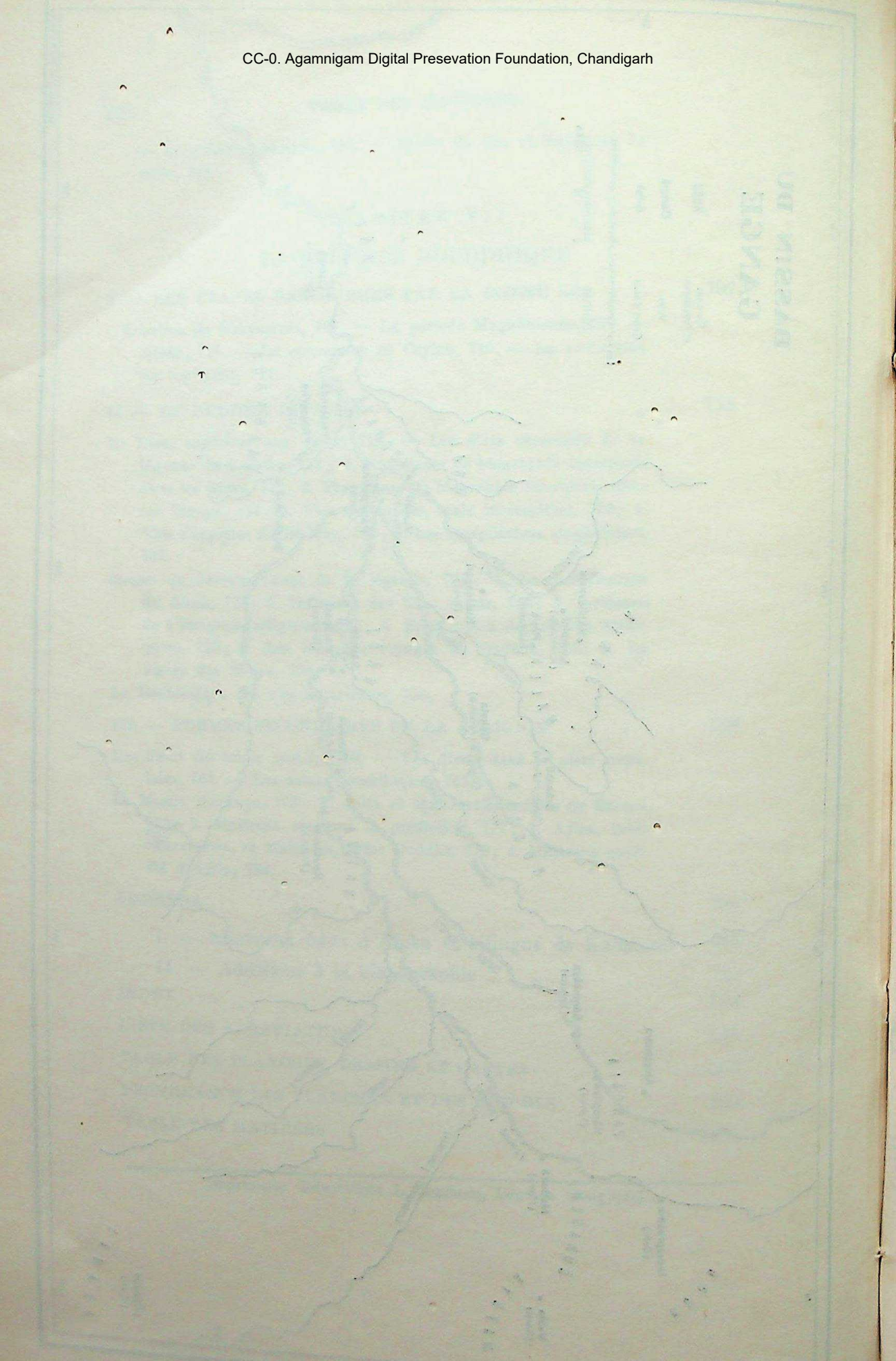
TABLE DES MATIÈRES 855

Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain (Belgique).



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDE ANCIENNE

Contrées et Populations — ANDHRA
Montagnes — KĪRTHAR
Villes — Pāṭaliputra
Cours d'eaux — BRAHMAPUTRA
Edits d'Aśoka — ★
Les noms modernes sont placés entre parenthèses
ECHELLE 0 50 100 Km

70° 80° 90°
30° 20° 10°

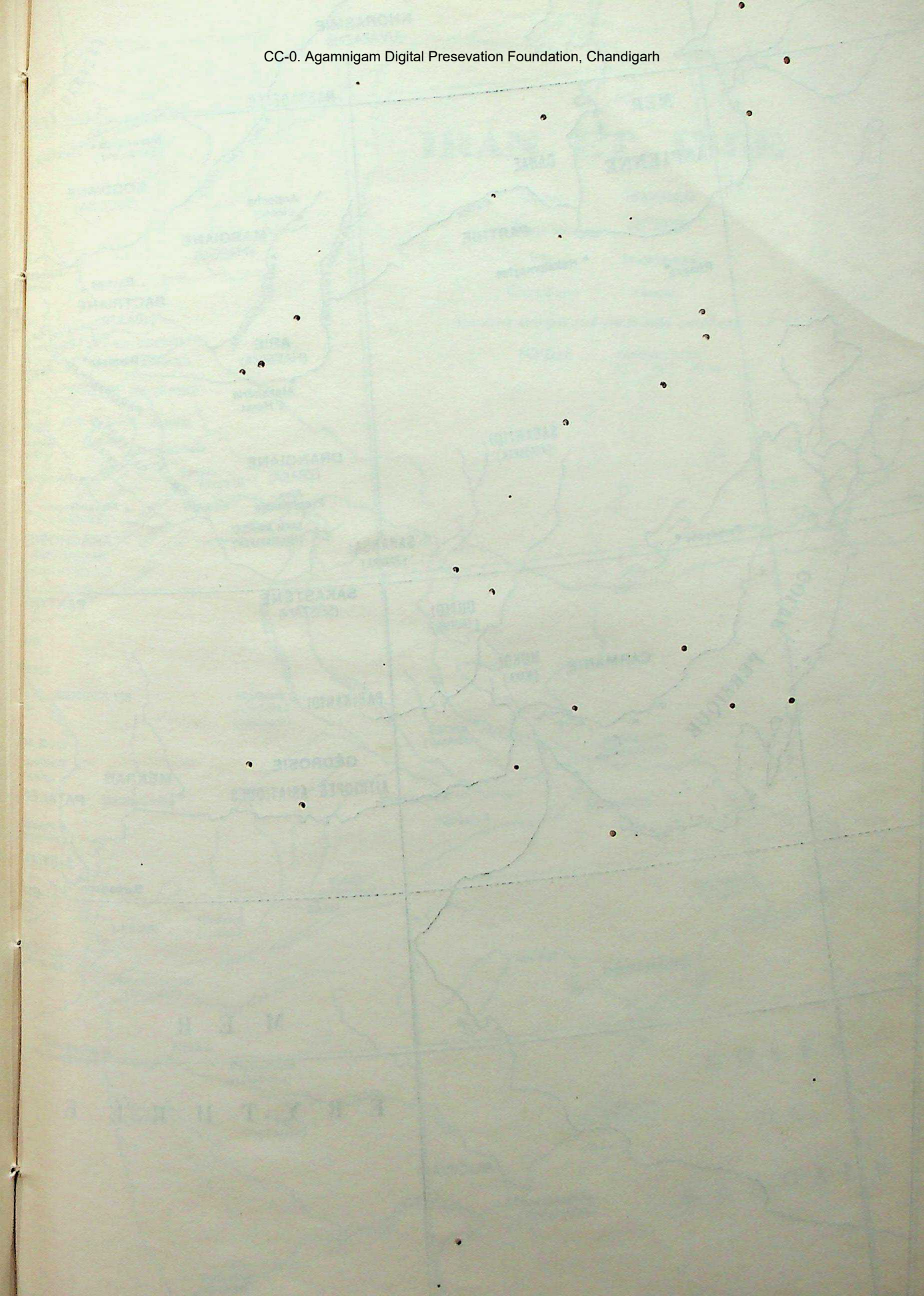
KAMBOJA
URAŚĀ (Śrinagar)
Mānsehra
LAMPAKA
KAPIŚA
UDDIYĀNA
GANDHĀRA
Shāhbāzgaṛhi
Takṣaśilā
KAŚMĪRA
PARṆOTSA RĀJAPURA
SIṂHAPURA
JĀGUḌA
Kandahār
YAVANA LOKA
PARVATA
Śākala
UDUMBARA
MADRA
KULŪTA
Jālandhara
KUṆINDA
Kālsī
Mūlasthāna
BRAHMĀVARTA
ŚRUGHNA
Māyāpura
Toprā
Hastināpura
KURUKṢETRA
Mīraṭh
Indraprastha
Ahicchatra
PAÑCĀLA
NEPĀLA
HIMAVANT (Mts HIMĀLAYA)
Nigālī Sāgar
Rummindeī
KOṢALA
Viśoka
Śrāvastī
Rāmpūrvā
Lauṛiyā-Nandangaṛh
Lauṛiyā-Araraj
VṚJI
LICCHAVI
PUṆḌRAVARDHANA
KĀMARŪPA
Vaiśālī
Pāṭaliputra
Kāmpilya
Mathurā
MATSYA
Bairāṭ
ŚŪRASENA
Sāṃkāśya
Kanyākubja
Sāketa-Ayodhyā
Prayāga
Sārnāth
Vārāṇasi
MAGADHA
Nālandā
Rājagṛha
Campā
(Paharpur)
(Mahasthan)
Sahasrām
Bodh Gayā
Barābar
AṄGA
KARṆASUVARṆA
SUHMA
SAMATAṬA
VATSA
Kauśāmbī
(Allahābād Kosam)
Madhyamikā
Gujarrā
Bhārhut
Vidiśā (Besnagar)
Sāñcī
Rūpnāth
VINDHYA PARVATA
Ujjayinī (Ujjain)
Bhojpur
AVANTI
PĀRIPĀTRA
Bāgh
Dvāraka
ĀNARTA
Girinagara (Girnār)
SURĀṢṬRA
KACCHA
Māhiṣmatī
PULINDA
MAHĀKOSALA
Tāmraliptī (Tamluk)
Bharukaccha (Broach)
MAHIṢAMAṆḌALA
ODRA (ORISSA)
VIDARBHA
Nāsikā
Śūrpāraka (Sopāra)
Pitalkhorā
PITENIKA
Kāṇheri
Kalyāṇa
(Bombay)
Nānāghāt
Junnar
Pratiṣṭhāna (Paithan)
Kārli
Bhājā
Bedsā
MAHĀRĀṢṬRA
DAKṢIṆĀPATHA
Tosali (Dhauli)
Udayagiri
Bhuvaneswar
Jaugada
Puri
Ganjam
Kaliṅgapatam
Sālihuṇḍām
KALIṄGA
Ramureddipelli
ANDHRA
Guntupalle
Jagayyapeṭṭa
Alluru
Bezwada
Amarāvati
Nāgārjunikoṇḍa
Dhānya-kaṭaka
Gudivāda
Masulipatam
Bhaṭṭiprolu
Ghaṇṭaśālā
Maski
Rājula-Maṇḍagiri
Yerraguḍi
Pālkiguṇḍu
Gāvīmaṭh
Siddāpura
Jatinga-Rāmeśvara
Vanavāsa
SAHYĀDRI PARVATA
RĀṢṬRIKA
KANARA
MALAYA PARVATA
PAŚCIMA PAYODHI
PŪRVA-SĀGARA
COḶA
Kāñcī
(Conjeevaram)
DRĀVIḌA
MĀLAKŪṬA
KERALA
PĀṆḌYA
NĀGADĪPA
Māhatittha
Mt. Missaka
Uruvelā
Anurādhapura
Pulatthinagara
TĀMRAPARṆĪ LAṄKĀ
ou SIṂHALADVĪPA
Mahiyaṅgaṇa
Guṭṭahālaka
Mt. Sumanakūṭa
Mahāgāma
KALYĀṆI
MALAYA
ROHAṆA

Cartographie DE ROUCK Bruxelles

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IRAN ET INDE

Contrées — MEKRAN

Populations — SATTAGUDAI

Villes — Madhyamikā

Cours d'eaux — R. MARGOS

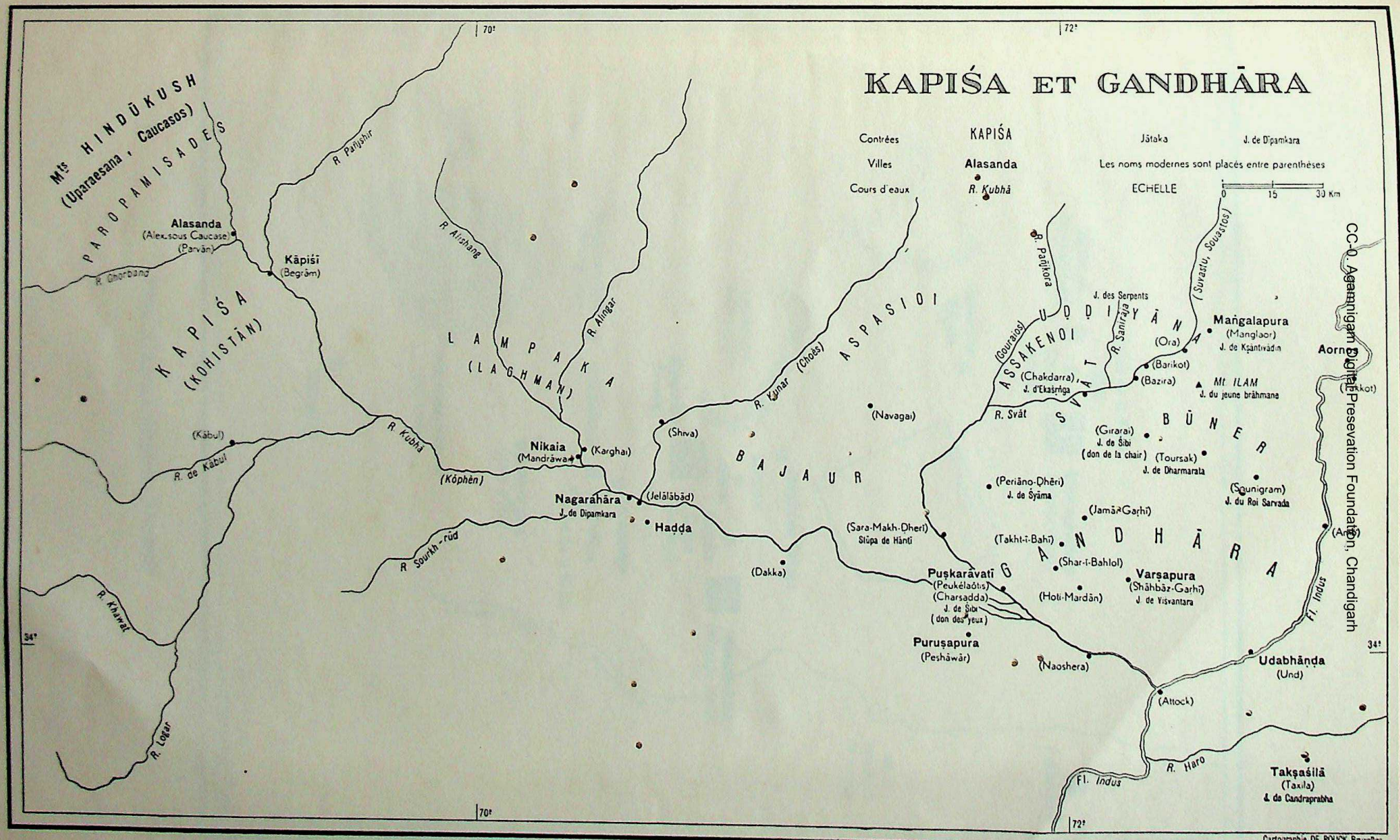
Les noms étrangers sont placés entre parenthèses

ECHELLE 0 100 200 Km

KHORASMIE (UVĀRAZMĪ)
SACARAUCAE
MASSAGÈTES
MER CASPIENNE
DAHAE
R. ATREK
PARTHIE
Rhagae
Hékatompylos
R. OXUS (AMU DARIA)
R. POLYTIMÈTOS
Maracanda (Samarcand)
(ZARAFŠAN)
SOGDIANE (SUGUDA)
Antioche (Merv)
MARGIANE (MARGU)
R. MARGOS (MURGHĀB)
R. ARIOS (HERI RUD)
Bactres
Démétrias (Termez)
BACTRIANE (BĀXTRI)
Alex. du Caucase
Kāpiśi
Bāmiyān
ARIE (HARAIVA)
Alexandrie d'Hérat
PAROPAMISADES
UDDIYĀNA
ROY. D'ARSAKÈS
ROY. D'ABHISARÈS
ROY. DE PÔROS
Puṣkarāvatī
Taxila
ROY. DE TAXILA
GLAUSAI
Boucephala
Sākala
ADRAISTAI
Sangala
R. HYDASPES (JHELUM)
R. AKESINÈS (CHENAB)
R. HYDRAOTÈS (RÀVI)
R. HYPHASIS (BIAS)
KATHAIOI
SIBAI-AGALASSEIS
SUDRAKAI-MALLOI
ABASTANOI-XATHROI
OSSADIOI
R. ZARADROS (SUTLEJ)
SAGARTIOI (ASAGARTA)
DRANGIANE (ZRAKA)
Alex.-Prophthasia
SAKAI AMURGIOI (HAUMAVARGA)
SATTAGUDAI-(THATAGU)
Démétrias
Alexandropolis (Kandahār)
ARACHOSIE (HARAUVATI)
R. LYNDER
SARANGAI (ZARAKA)
Persépolis
SAKASTÈNE (SÉISTĀN)
PAKTYIKÈ
OUTIOI (YAUTIJA)
CARMANIE
MUKOI (MAKA)
GOLFE PERSIQUE
PARIKANIOI
GÉDROSIE
AITHIOPES ASIATIQUES
ROY. D'OXYCANOS
ROY. DE SAMBOS
Sindimana (Sehwan)
MÉKRAN
PATALÈNE
Patala (Minnagara)
SAUVĪRA
Barbaricon
SODRANOI
ĀBHĪRA
LARIKÈ
Ujjayinī (Ozène)
Vidiśā (Besnagar)
Sāñcī
Bharukaccha (Barygaza)
(NARMADĀ)
(NAMADES)
(NANAGOUNAS)
TAPTĪ
Śūrpāraka (Souppara)
Nāsikā
Pratiṣṭhāna (Baithana)
Kalyāṇa (Calliena)
Tēr (Tagara)
GODĀVARI
(GOANIS)
MAISŌLIA
Kaṇṭakaśaila (Kantakossula)
Vanavāsa (Banabadi)
MER ÉRYTHRÉE
Mathurā (Méthora) (Modoura)
GANGĀ (GANGES)
SARAYŪ
Sāketa (Sagèda)
(SARABOS)
Pāṭaliputra (Palibothra)
Madhyamikā
Kauśāmbī
Bhārhut
Bodh-Gayā
Tāmraliptī (Tamalitès)
DOSARÈNE
MAHĀNADĪ
(MANDAS)
Tosalī (Tosalè)
GOLFE DU BENGALE

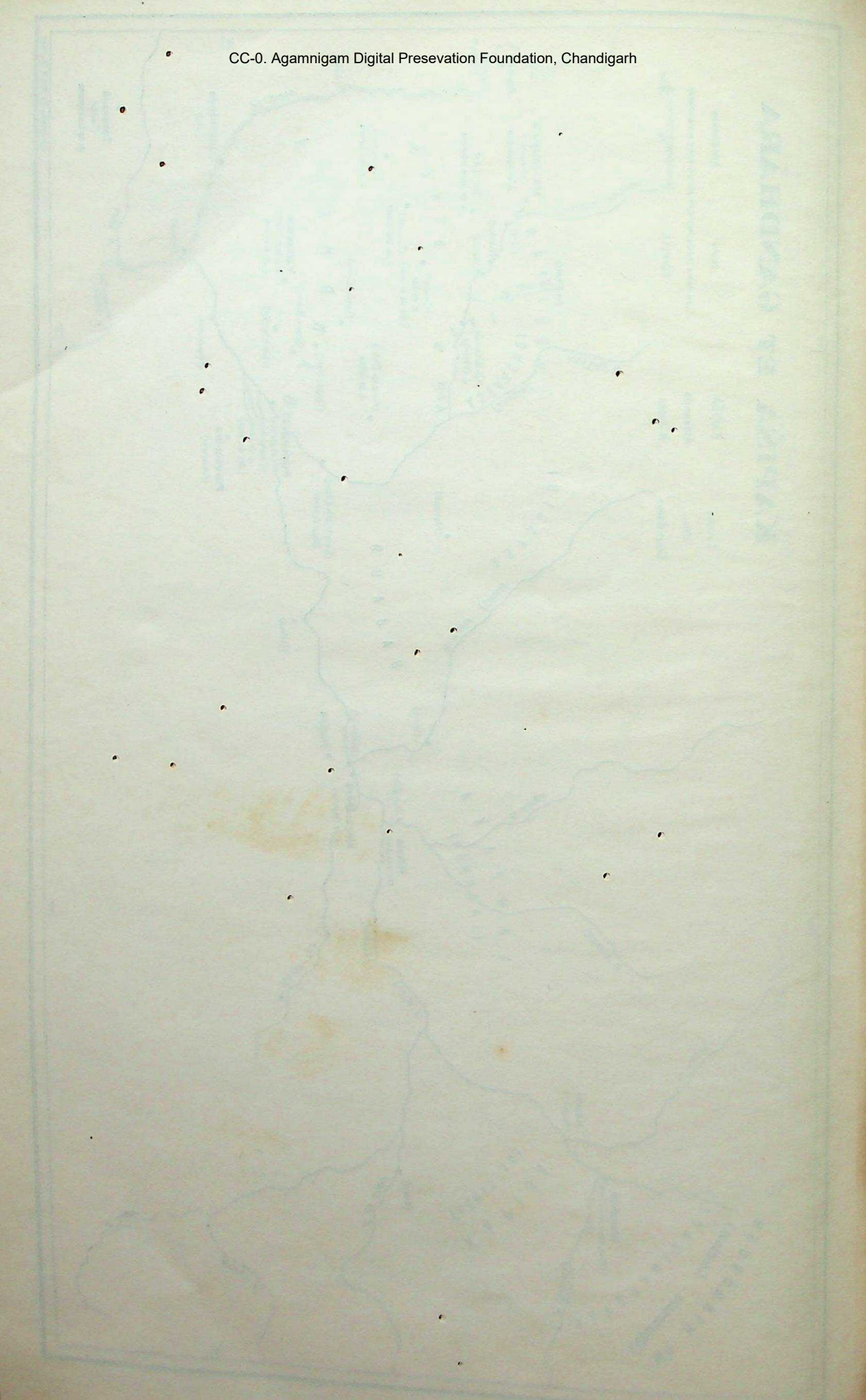
Cartographie DE ROUCK Bruxelles

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

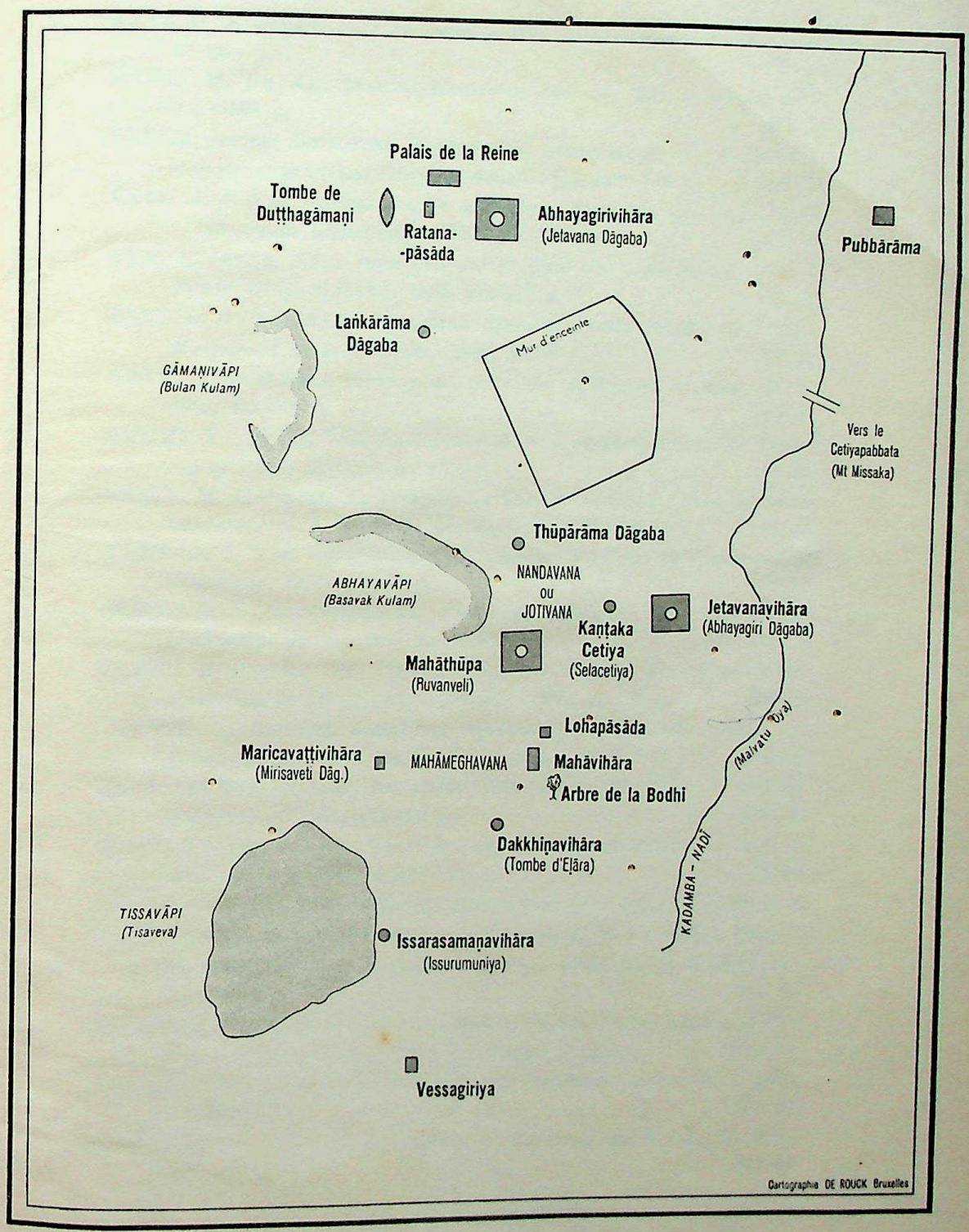


CC-0. Asamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Plan d'Anurādhapura (Ceylan)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XXVI. G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques.* 2e éd., 1951, 65 p. 75 fr.

XXVII. H. De Meulenaere, *Herodotus over de 26e Dynastie.* 1951, xxiv-158 p. 200 fr.

XXVIII. Jacques Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Maʿîn et Saba).* 1951, xxiv-368 p. 400 fr.

XXIX. A. J. Van Windekens, *Le pélasgique. Essai sur une langue indo-européenne préhellénique.* 1952, xii-179 p. 275 fr.

XXX. A. Jamme, *Pièces épigraphiques de Ḥeid bin ʿAqîl, la nécropole de Timnaʿ (Ḥagr Koḥlân).* 1952, xix-242 p. 375 fr.

XXXI. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane.* 1952, x-186 p. 250 fr.

XXXII. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile.* 1953, xix-348 p. 750 fr.

XXXIII. P. van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte.* 1953, 158*-200 p., IV pl. 400 fr.

XXXIV. M. Hofinger, *Le Congrès du Lac Anavatapta (Vies de saints bouddhiques).* I. *Légendes des Anciens.* 1954, 346 p. 400 fr.

XXXV. A. J. Van Windekens, *Contributions à l'étude de l'onomastique pélasgique.* 1954, viii-76 p. 100 fr.

XXXVI. R. B. Slametmuljana, *Poëzie in Indonesia. Een literaire en taalkundige studie.* 1954, xvi-248 p. 200 fr.

XXXVII. R. Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Saint-Sévère d'Antioche. Étude et édition critique.* 1955, xx-258 p. 300 fr.

XXXVIII. G. Garitte, *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï.* 1955, 184 p. 250 fr.

XL. A Van Den Branden, *Les textes Thamoudéens de Philby,* I. *Inscriptions du Sud.* 1956, xvi-192 p. 200 fr.

XLI. A. Van Den Branden, *Les textes Thamoudéens de Philby.* II. *Inscriptions du Nord.* 1956, xxxiv-163 p. 200 fr.

XLII. J. Pirenne, *Paléographie des Inscriptions Sud-Arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud Antique.* Tome I. *Des origines jusqu'à l'époque himyarite.* 1956, 337 p.-XXXIV pl.-6 tableaux. 750 fr.

XLIII. É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien. * Des origines à l'ère Śaka.* 1958, xii-862 p., XXX pl., 7 dessins, 5 cartes. 1000 fr.

XLIV. M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls,* I. 1958, xxxii-410-70* p. 600 fr.

XLV. M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls,* II. 1958, ii-411-718-14* p. 400 fr.

Les autres volumes sont épuisés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

La correspondance relative à la BIBLIOTHÈQUE DU *Muséon* doit être adressée exclusivement à

M. le Professeur R. DE LANGHE,
101, Boulevard de Tervuren
LOUVAIN-BELGIQUE.

II. G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques* :
Tome I. *Répertoire analytique.* 1934, XXI-415 p.
Tome II. *Répertoire alphabétique.* 1934, 134 p.
Tome III. *Concordance générale des inscriptions sud-sémitiques.* 1935. XXIV-207 p. Les 3 vol. 600 fr.

III. J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique.* Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. 1932, 96 p. 150 fr.

VI. G. RYCKMANS, *Grammaire accadienne.* 3e éd., 1947, XVII-110-27* p. 200 fr.

XII. P. NASTER, *Chrestomathie accadienne.* 1941, XVI-104 p. 200 fr.

XIII. ST. BINON, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos* (publié par F. HALKIN). 1942, XV-334 p 400 fr.

XIV. B. L. VAN HELMOND, *Mas'oud du Ṭour 'Abdin. Un mystique syrien du XVe siècle.* 1942, XIV-64-103* p. 200 fr.

XV. J. MASSON, *La religion populaire dans le Canon bouddhique Pâli.* 1942, 156 p. 200 fr.

XVI. L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Traduction française). 1943, XCI-432 p. 400 fr

XVIII. É. LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna.* Tome I. 1944, XXXII-620 p. Tome II. 1949, p. 621 à 1118. Les 2 vol. 800 fr.

XIX. J. VERGOTE, *Phonétique historique de l'égyptien.* 1945, IV-150 p. 250 fr.

XX. M. HOFINGER, *Étude sur le concile de Vaiśālī.* 1946, 300 p. 250 fr.

XXI. A. VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe, Traité apologétique. Étude, texte et traduction.* 1948, XII-62-72* p. 250 fr

XXII. A. VAN LANTSCHOOT, *Un Précurseur d'Athanase Kircher, Thomas Obicini et la* scala *Vat. copte 71.* 1948, XV-88 p. 250 fr.

XXIII. C. H. ROBERTS and Dom B. CAPELLE, *An Early Euchologium. The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited.* 1949, 72 p. 200 fr.

XXIV. É. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes.* 1949, XIV-192-217* p. 400 fr

XXV. A. VAN DEN BRANDEN, *Inscriptions thamoudéennes.* 1950, XVI-597 p. et 22 pl. 500 fr.

Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain (Belgique).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh